

Ведран Цвијановић
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

141.4 Hama n J. G.
<https://doi.org/10.18485/filkult.2016.2.ch12>

PHILOLOGIA CRUCIS: ХАМАНОВО ПОИМАЊЕ ЦЕЛОКУПНОГ ЧОВЕКА И ОДБРАНА ХРИШЋАНСКЕ ВЕРЕ У ФИЛОЛОШКИМ ИДЕЈАМА И СУМЊАМА

Сажетак

Циљ овог рада је да на примеру есеја *Филолошке идеје и сумње* (*Philologische Einfälle und Zweifel*) из 1772. покаже Хаманово схватање човека и исто прикаже као метод индиректне, латентне одбране хришћанске вере у јеку секуларног просветитељства. Ова идеја настала је на основу чињенице да су *Филолошке идеје и сумње* један од радова који представља Хаманов директан и најозбиљнији одговор на Хердерову чувену *Расправу о пореклу језика* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) из исте године, те да Хаманов одговор није упућен само његовом пријатељу, који је све више падао под утицај просветитељских идеја, већ целокупном секуларно-рационалистичком духу, отелотвореном у Берлинској академији наука која је дотичну расправу наградила. Хердери антрополошки ставови и закључци у овом есеју сасвим су у складу са духом времена, а управо је та чињеница највише изиритирала и у исто време инспирисала Хамана да напише један од својих најзначајнијих радова. Иако нема никакве сумње да би се *одбрана вере* могла посматрати као централни мотив укупног Хамановог ауторства, у овом есеју је тако нешто мање очигледно, с обзиром да су ту Хаманова разматрања у највећој мери усмерена на антропологију, а са знатно мањим бројем библијских цитата који су стандардно обележје његових радова.

Кључне речи: Хаман, Хердер, просветитељство, језик, човек, порекло, вера, разум.

Холистички принцип: рађање и тумачење идеје о целовитости унутар Хамановог мишљења

Можда је највеће признање за једног писца када се његовим делима исцрпно баве други писци, мислиоци и критичари – а посебно

но они које већина сматра познатијим и признатијим од дотичног писца чији се опус критички проучава. Данас је ово једна од малобројних познатих чињеница које се неретко везују за живот и дело Јохана Георга Хамана (Johann Georg Hamann, 1730–1788), немачког мислиоца из доба просветитељства. Његовим радом су се бавили неки од највећих литерарних и филозофских умова с краја просветитељског доба па све до данас. Присетимо се овом приликом само двојице таквих величина. Један је Г. В. Ф. Хегел (1770–1831), који је 1828. написао подужу критику Хаманових радова,¹ док је други Ј. В. Гете (1749–1832). Поред напомене да поседује готово све Хаманове списе које би желео да објави у једном целовитом издању, Гете је у свом аутобиографском делу *Поезија и стварност* (*Dichtung und Wahrheit*, 1811) формулисао један херменеутички принцип који је међу хаманолозима познат као *холистички (принцип)*. Изразио га је следећим речима:

Принцип на који се могу свести сва Хаманова изражена мишљења јесте у овоме: 'Све што човек предузима да уради, било да то треба извршити делом или речи или другим чим, мора да потекне из укупних уједињених снага; све појединачно треба одбацити' (Gete 1982: 199).

Иако многи хаманолози с правом замерају Гетеу да оваквом одређењу недостаје теолошка димензија која је од Хамана неодвојива, неоспорно је да је највећи немачки песник дао огроман допринос тумачењу Хамана тиме што је уочио и врло прецизно одредио лајт-мотив читавог његовог списатељства – *укупне уједињене снаге* (*sämtliche vereinigte Kräfte*). Од тада ће се, у мањој или већој мери, инсистирање на било каквом облику хеременутичкo-мисаоне целовитости или јединства појављивати у текстовима сваког озбиљнијег тумача Хамановог тешког опуса.

Амерички германиста Џејмс О'Флахерти (James O'Flaherty, 1914–2002) је први познатији англосаксонски критичар који је у контексту најважнијих одлика Хамановог мишљења крајем 20. века употребио одредницу „целовити човек“ (*the whole man*). Његово тумачење овог појма полази од негативних одређења. Наиме, он сматра да је сам

1 Уп. Marie Anderson, Lisa (преб.): *Hegel on Hamann*, (Evanston: Northwestern University Press, 2008).

Хаман *via negationis* „најснажније истакао своју идеју о целокупном људском бићу“ (O’Flaherty 1979: 35). Међутим, да ли и како би се могло конкретније одредити на шта се односи оно што је целовито, холистичко у Хамановом мишљењу? О’Флахерти сматра да је *целовитост* највидљивија када је реч о његовим епистемолошким ставовима, те у дотичном контексту истиче оно што се иначе везује за људско когнитивно својство сазнања: „Бити целовит човек, односно бавити се животом у његовој конкретној пуноћи, значи за Хамана *знати* на изврстан начин“ (исто: 36). Али, знање за Хамана, подсећа овај амерички критичар, неизоставно подразумева *веру*. Позивајући се на рана учења чувеног шкотског филозофа Дејвида Хјума (1711–1776), Хаман је у *Сократским мемоарима* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) – свом првом објављеном раду из 1759. – смело подредио читаву просветитељско-рационалистичку епистемолошку методологију вери, те је, сасвим у хјумовском духу, исказао следећу мисао: „Наше сопствено постојање и [постојање] свих ствари изван нас мора се спознати вером, и до њих се не може доћи ни на који други начин“ (N II: 73).² Хаман је, како видимо, истргнуо Хјумов појам *вере* (*belief*) из његове изворне димензије филозофског скептицизма, и сместио га у дух хришћанске религиозности. Стога, у оваквој визири можемо Хамана посматрати као верног пратиоца не Хјумових, већ Лутерових доктрина. Али он није био само пуки понављач онога што је проповедао велики реформатор, већ неко ко је усред рационалистичке превласти *све* предмете људског ума свео само на *веру* (*sola fide*), дарујући хришћанству трачак пророчке светлости у време када се традиционални евангелички смисао ове вере сматрао готово сујеверним и застарелим (Beiser 1987: 17). Ово је један од разлога за-

2 „Unser eigen Daseyn und die Existenz aller Dinge ausser uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden.“ Уп. Хјумова разматрања о појму *вере* (*belief*): “All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object. Or, in other words; having found, in many instances, that any two kinds of objects, flame and heat, snow and cold, have always been conjoined together; if flame or snow be present anew to the senses, the mind is carried by custom to expect heat or cold, and to *believe* [Хјумов курзив], that such a quality does exist, and will discover itself upon a nearer approach. The belief is the necessary result of placing the mind in such circumstances. It is an operation of the soul [...] as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive the benefits; or hatred, when we meet with injuries” (Hume 2008: 33–34).

што је О'Флахерти Хаманово поимање целовитог човека посматрао у контексту његове теоцентричности, закључивши да се идеја „целине“ (*das Ganze*) код немачког писца рађа „само као одговор на Логос, божанско откровење. Човек никако није способан да хармонизује често различите и противречне елементе своје природе путем властитих могућности“ (O'Flaherty 1972: 253).

Имајући у виду важност човекове целовитости, неретко је Хаман у својим списима скретао пажњу да су просветитељски филозофи вешти у такозваном метафизичком *одвајању*, означивши овај поступак појмом *Scheidekunst* („вештина одвајања“). Размотримо за тренутак Хаманову примену овог појма у једном запису са почетака његових *Библијских разматрања* (*Biblische Betrachtungen*) из 1758:

Природа је у сва тела ставила грумен соли, који зналци одвајања [Scheidekünstler] умеју да одстране, док је [Божје] Провиђење, како се чини, у све одвратности ставило један изворни морални елемент, који ми имамо да раздрешимо и одвојимо, и који бисмо могли корисно употребити као помоћно средство против болести наше природе и против нашег душевног зла (N I: 7).³

Приметићемо да Хаман овде говори о две врсте одвајања: једном нездравом, спекулативно-метафизичком, које човекову богосаздану јединствену суштину скрнави чисто људским деструктивним методама; док је друга, интересантно, мишљена позитивно – да у оним најпрезренијим и саблажњивим садржајима људских искустава, природе и душе потражимо и издвојимо, односно духовно изнађемо оно што је праисконско, божанско и провиђенско у нама.

Говорећи о целовитости у Хамановом мишљењу, америчка списатељица Гвен Грифит-Диксон (Gwen Griffith-Dickson, 1961–) је у својим проучавањима немачког писца изнела тезу да се Хаманова антрополошка, епистемолошка и теолошка разматрања морају посматрати у међусобном садејству (*relationality*). Она је закључила

3 „Die Natur hat in alle Körper ein Saltz gelegt, das die Scheidekünstler auszuziehen wissen, und die Vorsehung, es scheint, in allen Wiederwärtigkeiten einen moralischen Urstoff, den wir aufzulösen und abzusondern haben und den wir mit Nutzen als ein Hülfsmittel gegen die Krankheiten unserer Natur und gegen unsere Gemüthsübel verwenden können.“

да је за немачког писца било какво филозофско или теолошко мисаонопојмовно разграничавање „симптом просветитељске болести“ (Dickson 1995: IX). Такође је закључила да је холистички принцип који је издвојио Гете заправо само један део, односно функција онога што она посматра као склоп мултирелационе повезаности у Хамановом мишљењу. Она сматра да је овде реч, пре свега, о једној људско-божанској и људско-људској повезаности која не признаје филозофске дуализме и „која за Хамана утемељује целокупно биће, знање, и језик“ (исто: 24). Оригиналност ове формулације Диксонове одсликава се у чињеници да се она може херменеутички плодносно применити у великом броју текстова које је Хаман написао, те нам омогућује да у наизглед хаотичним записима из његових такозваних „сибилских летака“ прозremo смислену мисаону структуру. Међутим, треба посебно истаћи да је ова структура увек и изнова одраз и субјективни израз свега оног што је светописамски записано као откровењскоевангеличке истине хришћанске вере. Изузетак нису ни *Филолошке идеје и сумње*, који је, поновимо, један од најзначајнијих радова из зрелог периода његовог стваралаштва, то јест оног који се у великој мери тицао антрополошких ставова и питања порекла језика. Дакле, код Диксонове је холистички принцип, који је почетком 19. века формулисао Гете, добио у новијој англосаксонској критици Хамана своју вишеструку допуну, поставши тако својеврстан повезујући и смисаодавни хеременутички механизам. У овом свеобухватном антрополошко-теолошком кругу добија холистички принцип значајне мисаоне димензије и херменеутичку мултифункционалност.

Филолошке идеје и сумње:

о сукобу антропологија и пореклу језика

Филолошке идеје и сумње о једном академском награђеном спису (Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift), како гласи пун назив овог есеја, представља један од „суштинских делова Хамановог животног рада“ (Nadler 1949: 202). Он припада групи радова у чијем средишту се налази тема о пореклу језика. Реч је о теми која је често била предмет филозофских дебата током 18.

века: о њој су писали, између осталих, енглески бискуп Ворбуртон (Warburton), француски опат Кондијак (Condillac), филозоф Жан-Жак Русо (J. J. Rousseau), као и председник Берлинске академије наука, Мопертијус (Mauvertius).⁴ Иако данас ова тема може изгледати сасвим антикварно, њена анализа покреће једну другу, актуелну проблематику – „ограничења натуралистичког и научног објашњења“ (Beiser 1987: 130). Сама актуелност овог питања у осамнаестом веку није непосредан разлог који је навео Хамана да се прихвати пера. Све што је он написао поводом питања језика и његовог порекла изазвао је текст који је добио награду Берлинске академије за најбоље написани рад на дотичну тему. Писац награђеног есеја, Јохан Готфрид Хердер (Johann Gottfried Herder, 1744–1803), увелико је тада био близак Хаманов пријатељ и духовни ученик. Ипак, овај потоњи није био нарочито одушевљен том наградом, будући да је млади Хердер, упркос свим сличностима са Хаманом, својим идејама у раду приметно потпао под утицај духовне превласти рационализма, одступивши у крајњој линији од Хаманових учења. Суштина ових учења, како ће већ бити показано у аналитичком осврту на *Филолошке идеје и сумње*, састоји се у томе да човека треба сагледати у његовој *целовитости* – као биће чији је духовноматеријални свет саграђен на темељу традиције и историје. С друге стране, хамановски мишљен човек није хладна и прорачуната картезијанска машинерија, већ биће осећања, чула и страсти. А поврх свега, човек је за Хамана биће које је створено према слици Божјој – *imago Dei*,⁵ те је *ipso facto* непрекидно у духовној заједници са Богом. Ову духовну заједницу ремети и нарушава било каква профано мишљена филозофска расправа, а посебно она која се дотиче порекла језика, који је посредни творитељ свега духовног и материјалног. Управо због тога је амерички теолог Џон Беџ (John Betz) на овај начин изразио срж онога што је засметало Хаману: „будући да је култура, у суштини, функција језика [...] Хердерово натуралистичко објашњење је несвесно допустило секуларно поимање не само језика, већ исто тако разума, културе, и уистину свега“ (Betz 2012: 144).

4 Уп. Betz, John. *After Enlightenment: the Post-Secular Vision of J. G. Hamann*. Chichester: Wiley-Blackwell 2012, p. 107.

5 „Он је створио човека према божанском облику; – према слици Божјој створио га је“ (N II: 198), подсећа нас Хаман у својој *Естетичкој у сржи* (*Aesthetica in nuce*, 1762).

Видимо из оваквих аргумената да се Хаман доследно и у знатној мери фундаментално придржавао откровењских записа из *Светог писма*. У истом светлу треба схватити и његово самоодређење „филолог“: он је био филолог у изворном смислу овог појма – онај који воли реч. А најпре он воли Реч Божју која га је, попут спасоносне светлости, извела из најтамнијег лавиринта његовог живота, односно из периода дубоке духовне кризе, о чему сведочи немачки писац у својој биографији *Мисли о мом животном току (Gedanken über meinen Lebenslauf)* из 1758:

Закључујем на основу онога што доказује моје сопствено искуство са срдачном и искреном захвалношћу Богу на Његовој Речи,⁶ која доноси блаженство, а коју сматрам да је потврђена као једина светлост којом се не само долази до Бога, већ и до спознања нас самих [...], дакако, исповедам да та Божја Реч чини подједнако велика чуда у души верног хришћанина, био он прост или учен, као што су она која су њоме испричана (N II: 43).

Кратак осврт на ове ране Хаманове записе из његове биографије нас доводи до филологије крста о којој је говорио немачки теолог Ханс Мартин Лумп (Hans Martin Lumpp), који је овако насловио једну утицајну студију о овом писцу.⁷ Он је инсистирао на таквом тумачењу Хамана које се не удаљава од његових дубоко усађених верских убеђења. Стога сматра овај немачки теолог да је једнострано посматрање Хаманових текстова – искључиво у светлу првих покретача манифеста раног романтичарског покрета Штурм унд Дранг – нешто што је потекло из њиховог површног читања, па је самим тим погрешно. „Он [Хаман] је понизно сведочио Крст Христов као једно добро и вредносни стандард, а не као славу природног света и ира-

6 Не смемо заборавити да је Божја Реч (das Wort) код Хамана готово увек употребљена у дубоко религиозном смислу. Џонатан Шихан сматра да се овде ради о чврстој повезаност просветитељства са лутеранском протестантском традицијом, која је, „после свега, религија *sola scriptura*“. Још од реформације, „дубоко у срцу је укорењена тврдња о природи библијског текста и њеној вези са људима“. Свака истинита религија „зависила је од Библије“, односно библијског текста и његовог ауторитета (Sheehan 2005: 89).

7 *Philologia crucis: Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst: Mit einem Kommentar zur „Aesthetica in nuce“* (1762).

ционалног изобиља“ (Lumpp 1970: 174–175). Али и поред ове Лумпове напомене, огроман Хаманов значај за рани романтизам тешко да се може порећи. Бајзер, на пример, наводи да су неке од средишњих штурмундранговских и романтичарских идеја заправо потекле од Хамана. Реч је о метафизичком значају уметности, важности личне визије уметника, нагласку на културолошке разлике, значај народног песништва, односно друштвеној и историјској димензији рационалности, као и значај језика за мисао (Beiser 1987: 16).

Филолошке идеје и сумње један је од ретких Хаманових текстова где је критика Хердерове теорије о пореклу језика релативно јасно, убедљиво и прецизно изражена; иако је помало ироничан тон, како то код Хамана иначе бива, готово константно присутан. У време писања овог есеја, веома присни односи које су двојица пријатеља изградили у претходном периоду (почевши од лета 1762, када је Хердер стигао у Кенигзберг, па све до 1769), приметно су се охладили. На пример, у писму из 1769, Хердер се жали свом учитељу како он више није онај стари и да ускоро неће моћи да разумеју један другог (ZH II: 358). Тек након неколико година су двојица пријатеља наставили међусобну преписку, али овога пута са осетно промењеним тоном. У међувремену, присетимо се, Берлинска академија је наградила Хердеров есеј о пореклу језика (1770). Оно што је интересантно у оваквом сплету околности јесте чињеница да је Хаман добио Хердерово писмо у августу 1772. у коме се овај одриче свог награђеног рада и жали због оних делова који су његовог учитеља узнемирили (Dickson 1995: 153). До тренутка када му је одговорио (октобар исте године), Хаман је већ био написао своје сатиричне *Филолошке идеје и сумње*, чији други део чини сурово пародирање Хердеровог награђеног есеја. Међутим, и поред свих тих несугласица, њихов однос је остао један од „духовно најплодоноснијих и можда највећих пријатељстава осамнаестог века“ (Nadler 1949: 153).

Иако је био принуђен да рад напише у врло кратком временском размаку како би на време стигао да га пошаље Берлинској академији (рок за предају био је 1. јануар 1771, а Хердер је почео да пише текст касно у децембру), Хердер је стремио ка одређеној аргументативној научности у свом излагању. *Расправа о пореклу језика* се смело завршава поруком да се „аутор потрудио да [...] свој став докаже онако

како се може доказати најутврђенија филозофска истина“ (Хердер 2012: 148). У овом тврђењу примећујемо позамашан просветитељски утицај на младог Хердера: он је сматрао да је у контексту овакве расправе умесно говорити искључиво о разумски доказивим хипотезама. Анализирајући пажљиво Хердеров методолошки поступак приликом његовог филозофског „доказивања“, Бец је дошао до закључка да је, стремећи за идеалом научности у свом излагању, Хердер створио једну сасвим секуларну средину у којој нема потребе за божанским бивствовањем и учешћем. Ову средину је Бец описао латинским изразом *etsi Deus non daretur* („као да нема Бога“) (Betz 2012: 150). Према Хердеру, човек је сам напрасно „изумео“ језик путем једног специфичног својства свог ума – *рефлексије* (*Besonnenheit*), односно оног момента када је он први пут „стављен“ у ово „стање“ – када је почео неспутано да обавља рефлексију.⁸ Рефлексија је за Хердера човекова способност да из мора утисака који преплављују његова чула „издвоји један талас“ и да буде свестан овог опажаја (Хердер 2012: 37).

Дакле, у Хердеровом теоријском склопу, човек се појављује као нешто што ће Хаман у свом раду сатирично назвати *платонски андрогин* (*platonische Androgyn*) (N III: 46). Овом необичном откровењском сликом Хаман шаље критику која се односи на две ствари: да је увођењем појма *рефлексије* Хердер објаснио порекло језика као извештај вид *присећања*, примакавши се тиме платонској традицији урођених идеја. Појам *андрогин* из Јовановог *Откровења*, звер која „бјеше и нема је“ (*Откр* 17: 8), односи се на противречност у хердеровски замишљеном човеку. Он је у првом делу *Расправе* издвојен од животиња и самостално успева да изуме језик путем рефлексије, док је, сасвим супротно, у другом делу представљен као биће коме је језик урођен и природан, те је долазак до истог сасвим један инстинктиван природни пут. Наравно, у позадини дотичне библијске референце је Хаманова пророчка објава о паду читавог друштва у духовно секуларну катаклизму, ако се деси да рационалистичка неман изађе из бездана (исто).

8 Имајмо у виду да је радикалан степен људске (рационалне) аутономије у Хердеровом есеју последица питања наградног конкурса Берлинске академије, која је исту ту аутономију неоправдано приписивала човековим умним способностима.

Разлике између две антропологије и човекова 'неутралност'

Суштину расправе између Хамана и Хердера чине две различите врсте антропологије. Како је и сам саопштио свом учитељу, Хердер је за потребе литерарног иступања пред Академију навукао „маску лајбницовске естетске форме“ (ZH III: 11). Његова антропологија је „натуралистичка“, „добро утемељена“ и „научна“. Она настоји да у човеку разграничи његове стваралачке способности, не прихватајући притом никакве мањкавости и недостатке који „не могу бити карактер његовог рода“ (Хердер 2012: 29). Хаман је, с друге стране, своја антрополошка схватања откривао фрагментарно и на момените. Његова разматрања почивају на темељима теоцентризма, односно божанске откровењске снисходљивости, па је за њега, сасвим супротно, Хердерова антропологија „неприродна“, „апстрактна“ и „спекулативна“ (Betz 2012: 150). Међутим, Хаман је прихватио филозофске спекулације Хердерове *Расправе*, па је стао на сигуран темељ емпиричке традиције, насупрот Хердерове апстрактне платонско-рационалистичке. За разлику од Хердера, који је своју *Расправу* отворио поистоветивши језик и тонове (Хердер 2012: 5), Хаман је у свом раду призвао у помоћ Аристотела и скренуо пажњу на важну дистинкцију између *језика* и *гласа*, коју је Хердер пропустио да помене. Затим Хаман долази до „главне разлике“ када је у питању Хердерово почетно поређење човека са животињама, исказавши следеће: „У погледу друштвености, мудри Стагирит држи да је човек *неутралан*.⁹ Стога слутим да се истински карактер наше природе састоји у *судском* и *властодавном* достојанству једне *политичке животиње*“ (N III: 37).¹⁰ У овом делу Хаман тек припрема темељ за оно што ће одредити као фундаментално својство људског бића – његову даровану слободу. Међутим, посебну пажњу треба обратити на следећи исказ у коме се примећује суштинска разлика у његовом и Хердеровом схватању човека. Хаман сасвим укида охолу рационалистич-

9 Како уочава Бихзелова (Büchsel), Хаман овде упућује на Аристотелов спис *Historia animalium*, сугеришући да се, у поређењу са животињама, човек држи извесне средине („неутралности“) у погледу начина живота: или је готово једно са друштвом у којем је, или се повлачи у самоћу (HN V: 215; Betz 2012: 150; Dickson 1995: 495).

10 „In Ansehung der Geselligkeit hält der weise Stagyrith den Menschen für *neutral*. Ich vermuthe daher, daß der wahre Charakter unsrer Natur in der *richterlichen* und *obrigkeitlichen* Würde eines politischen Thiers bestehe.“

ку аутономију коју је људском бићу приписала Берлинска академија. „Ово *достојанство* [...] не подразумева никакву *унутрашњу вредност* нити *заслугу* наше природе; напротив, као ово последње, оно је непосредни благодатни дар великог *Дариватеља*“ (исто).¹¹ Како запажа Беџ, Хердер – који је био свештено лице и од 1776. управник лутеранске цркве у Вајмару – би се свакако сложио да је људско достојанство, на крају крајева, благодат Божја (Betz 2012: 150). Али нагласак у његовој *Расправи* је сасвим на страни натуралистичког схватања антропологије уз покушај да се она учврсти као филозофски доказ. Због тога Херер није нашао за умесно да се у тако ‘озбиљној’ расправи бави нечим што је за рационалисте камен спотицања. Критички акценат је Хердер, дакле, ставио на *разборитост* (ум), тврдећи да је она „*посебан карактер човечанства*“ (Хердер 2012: 32). Стога је очигледно да управо људски ум представља средиште његове антропологије.¹² Хаман је овај рационалистички критички акценат померио на једно друго својство које је Хердер тек узгред поменуо – слободу. Уместо разборитости, Хаман истиче *слободу* (*Freyheit*) за коју каже да је „*максимум и минимум* свих наших природних снага, и исто тако основни нагон и крајњи циљ њиховог целокупног усмерења, развоја и повратка“ (N III: 38).¹³ Наиме, слобода о којој говори Хаман је, како сам каже, *благодат Божја*, односно „савршени закон слободе“ (*vollkommene Gesetz der Freyheit*) који је човеку неопходан и без кога не би могао да буде способан за *подражавање* (*Nachahmung*) које има пресудну улогу при учењу језика.

При тумачењу ових исказа најпре треба имати у виду светописамско сведочење које је потпора читавој Хамановој антропологији. Конкретно, *савршени закон слободе* је преузет из *Посланице* Св. апостола Јакова.¹⁴ Што се тиче појма „*подражавање*“, који Хаман уводи

11 „Diese *Würde* nun [...], setzt noch keine *innere Würdigkeit* noch *Verdienst* unsrer Natur zum voraus; sondern ist, wie letztere selbst, ein unmittelbares Gnadengeschenk des großen *Allgebers*.“

12 Поменимо (како уочава и Бихзелова) да је Хердер више пута нагласио да не види ум као сасвим изоловану и независну човекову способност (НН V: 227). Међутим, његови закључци се на крају ипак свode на рационалистичко уопштавање које у Хамановим очима сасвим маргинализује спасоносне откровењске истине.

13 „Die *Freyheit* ist das *Maximum* aller unsrer Naturkräfte, und sowohl der Grundtrieb als Endzweck ihrer ganzen Richtung, Entwicklung und Rückkehr.“

14 „Али ко проникне у савршени закон слободе и остане у њему, и не постане забораван

као аристотеловски контраст Хердеровој платонској *разборитости*, следићемо на кратко егзегезу Џона Беца, који сматра да је подражавање које Хаман има на уму заправо *креативно подражавање* које је човек одговор на божанску Реч (*the Word*) „објављену у постању“ (Betz 2012: 151). С друге стране, не треба изоставити ни тумачење које у овом контексту нуди Бихзелова; наиме, да Хердерово одређење *рефлексije* не може бити оно суштинско својство које једино у потпуности утемељује човека као биће Бога. Оно ни изблиза не говори довољно о унутрашњој суштаствености сложене човечије личности, што је још један од разлога зашто је Хаманов појам *слободе* тако снажна антитеза Хердеровом појму *рефлексije*. „То што је он сам законодавац – и први међу својим поданицима – управо то је његово „’критичко и архонтичко¹⁵ достојанство““ (НН V: 219).

Након што је у разматрањима о човеку померио херменеутички акценат са рефлексije на слободу (или боље рећи са ума на неспутану делатност човечије свеукупности), Хаман се вратио уму – чију важност као конститутивног елемента људске целовитости ни у једном моменту није порекао – одлучивши да својим емпиризмом сасвим разоружа оно што види као Хердеров платонски рационализам. Овакав корак он је направио изневши чувени перипатетички аксиом који је повезао са метафором дигестивног тракта:

Дакле, нема ничег у нашем *разуму* а да пре тога није било у нашим *чулима*; као што нема ничег у нашем целокупном телу а да претходно није прошло кроз наш сопствени стомак или стомак наших родитеља (N III: 39).¹⁶

Бихзелова сматра да овим метафоричним исказом Хаман жели да поручи како је човеков епистемолошки склоп сложен систем у чије се тајне не може заћи само појмовима који акцентују углавном функционисање и улогу ума. Дакле, не само оно што се *открило* уму, већ и оно што му је традицијом *предано*, чини интегралне делове

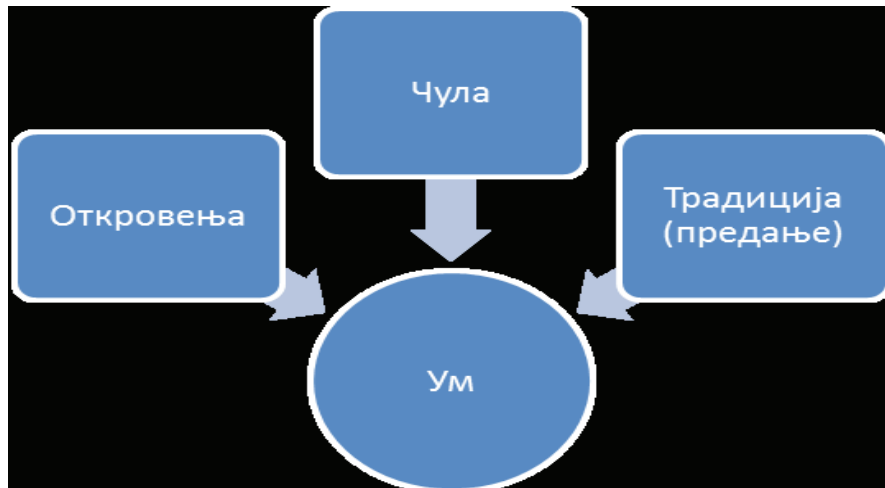
слушалац него творац дјела, тај ће бити блажен у дјелању својему“ (Јк 1, 25).

15 Од грчке речи *archon*, у значењу „владар“.

16 „Nichts ist also in unserm *Verstande* ohne vorher in unsern *Sinnen* gewesen zu seyn: so wie nichts an unserm ganzen Leibe ist, was nicht einst unsren eigenen Magen oder unsrer Eltern ihren durchgegangen.“

његовог укупног деловања (НН V: 222–223). Управо је ова сликовита метафора увод у Хаманов главни аргумент, односно оно што овај писац сматра средишњим делом човекове епистемологије,¹⁷ што ће касније представљати веома важан део у његовој *Метакритици пуризма чистог ума* (1782) која је кратак критички трактат усмерен на Кантову *Критику чистог ума* (1781). Наиме, Хаман исказује како су, поред чула, *откровења* (*Offenbarungen*) и *традиције* (*Ueberlieferungen*) неизоставни сачинитељи целокупне људске епистемологије (N III: 39).

Графикон 1.0 – Хаманова схема људске епистемологије



Графикон 1.0 треба да прикаже основне изворе који напајају људски ум сазнајним материјалом. Како је речено, оваква краћа структура људске епистемологије представљаће суштину Хамановог аргумента и у расправи са Кантом. Дубљи смисао који она има у Хамановом схватању човекове целовитости може се наслутити из алегоричне библијске слике којом Хаман описује човека:

Човек је, стога, не само живо *поље* већ такође *син поља*, и не само *поље* и *семе* (према системима *материјалиста* и *идеали-*

17 Бихзелова сматра да се о Хамановој епистемологији у потпуном филозофском смислу, услед недостатка материјала, може говорити „cum grano salis“ (НН V: 222).

ста) већ такође *краљ поља* [који] обрађује добро семе и ште-
тан коров (N III: 40).¹⁸

Ослањајући се на реч и апостола Павла у *Посланици Коринћанима*,¹⁹ Хаман одбацује грандиозне филозофске системе, смештајући човека у божански утемељено јединство сопствених слободних деловања, односно „критичког и архонтичког достојанства“. Другим речима, ова три хијерархијска аспекта (поље, син поља, и краљ поља) мистично се стапају у једно и „чине посебно достојанство људског бића као слике Божје [*imago Dei*]“ (Betz 2012: 153). Овај делић Хамановог излагања тиче се једне од његових „најтемељнијих критика филозофа“ – који греше тако што богостворено „јединство живота“ раздвајају својим анализама и апстракцијама, док са друге стране спајају оно што се не може спојити (НН V: 227). Стога, библијски интонирано, поручује он да су „филозофи одувек истини давали књигу отпусну тако што раздвајају оно што је природа спојила, и обрнуто“ (N III: 40).²⁰ Овакав критички поступак представља, пре свега, оштру критику секуларног, рационалистичко-методолошког поступка, и свесну одбрану традиционално иманентног приступа библијским текстовима, „који је уважавао њихово дословно значење као темељно“ (Лома 2010: 7).

Хаманови антрополошки судови садрже такође клицу његовог холистичког схватања. Размотримо следећи навод:

С обзиром да је *тајна брака* између тако супротстављених природа као што су *спољашњи* и *унутрашњи* човек, или *тела* и *душе*, велика, *препознавање* бројних различитих, земаљских својстава је дакако потребно да би се дошло до спознаје *пуноће* унутар *јединства* нашег *људског бића* (N III: 40).²¹

18 „Der Mensch ist also nicht nur ein lebendiger *Acker* sondern auch der *Sohn* des *Ackers*, und nicht nur *Acker* und *Saame* (nach dem System der *Materialisten* und *Idealisten*) sondern auch der *König* des *Feldes*, guten Saamen und feindseeliges Unkraut auf seinem Acker zu bauen.“

19 „А онај који сади и онај који залива једно су, и сваки ће примити своју плату према своме труду. Јер ми смо Божији сарадници, а ви сте Божија њива, Божија грађевина“ (1 Кор 3, 8–9).

20 „Die Philosophen haben von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidenbrief gegeben, daß sie dasjenige geschieden was die Natur zusammengefügt hat...“

21 „Weil das *Geheimniß* der Ehe zwischen so entgegen gesetzten Naturen als der *äußere* und *innere* Mensch, oder Leib und Seele, groß ist: so gehört freylich um zu einem faßlichen Begriff von der *Fülle* in der *Einheit* unsers *menschlichen Wesens* zu gelangen, eine *Anerkenntniß* mehrerer unterscheidender irrdischen Merkmale.“

Овде се открива једно од честих и веома важних обележја читавог Хамановог списатељства, а то је принцип *јединства у супротности* који је он пронашао код Ђордана Бруна (односно Николе Кузанског) – *coincidentia oppositorum*.²² У најосновнијим цртама, овај појам је за њега означавао јединство најразличитијих својстава – према аналогiji са богочовечним природама Христовим. Као што видимо и у овом запису, унутар загонетног круга који обликује јединство у супротности, Хаман је сврстао сасвим супротне антрополошке целине: *спољашњи и унутрашњи човек (äußere und innere Mensch)*, односно *тело и душа (Leib und Seele)*. Њих он посматра у мистичном јединству које назива *тајна брака (das Geheimniß der Ehe)*.²³ Корене мистичности овог јединства треба тражити у недокучивости божанских тајновитости, што је за њега увек изван човекових рационалних способности. С друге стране, како уочава Диксонова, принцип *communicatio idiomatum* је неопходан епистемолошки фактор који помирује непрекидно супротстављене елементе наше реалности. Наше сазнање не може бити засновано на сложности и одсуству разноразних противречности јер би онда створило погодне услове за догматски засноване принципе. Такође се оно мора, уз постојање супротности, наново обнављати, „не како би достигло свеобухватну и хомогену хегелијанску синтезу, већ само како би наставило да попуњава наше непотпуно знање“ (Dickson 1995: 351). Због тога *недостаца* и *мањкавости* који (према Хердеру) не могу чинити карактер људског рода, представљају за Хамана „највише и најдубље сазнање наше природе“ (ZH III: 34), како саопштава он свом ученику у писму. Диксонова сматра да је Хаман овом констатацијом имао на уму „два вектора повезаности“: повезаност човека и Бога, и повезаност човека са својим ближњим. Према томе, Хаман закључује да је

порекло језика исто тако природно и људско као и порекло свих наших активности, могућности и вештина. Али упркос чињеници да сваки ученик *сарађује* са својим учитељем како би

22 У писму Хердеру, Хаман је чак изјавио да му је овај принцип дражи од целокупне Кантове критике (ZH IV: 462).

23 Слику брака, напомиње Бихзелова (HH IV: 227), Хаман никад не уводи без библијских асоцијација: „Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви“ (Еф 5, 32).

учио према својим побудама, способностима и приликама, тако је само учење у стварном смислу помало *откривање* као и пуко *присећање* (N III: 41).²⁴

Дакле, Хаман успева да измири две антропологије – „вишу“, према којој је за изумевање језика заслужан Бог, и „нижу“, која дотичну заслугу приписује човеку. Не прихватајући ни једну хипотезу до краја, Хаман дефинише човека у његовој целовитости: као биће које зависи од Бога *и* од других људи (својих ближњих). Недостаци и мањкавости наше природе упућују управо на Бога, који нам је самим стварањем усадио способност да научимо језик и да животни век можемо усмерити, између осталог, ка слободном субјективном усавршавању. Он је у нашу природу такође усадио „недостатке које условљавају повезаности“, односно упућују нас на друга људска бића која су нам неопходна за раст и развој, то јест „подучавање, и преношење традиција знања и мудрости“ (Dickson 1995: 231).

Управо је у свом поступку „деконструктивне“ критике исказао Хаман своју латентну одбрану хришћанства од учесталих филозофских напада и просветитељске научне прогресије. Сва његова разматрања су потекла из духа хришћанске традиције. „За Хамана не постоји људско самоспознање ни антропологија без спознања Бога“ (НН V: 230). Зато богооткровењска антропологија и јесте у сржи његове својеврсне *филологије крста*: не може се расправљати ни о каквом антрополошком питању ако се човек не посматра најпре као биће које је у заједници са Богом. Сваки покушај изоловања човека за Хамана представља нарушавање и раскидање ове свете заједнице.²⁵

24 „Folglich ist der *Ursprung* der *Sprache* so natürlich und menschlich als der aller unserer Handlungen, Fertigkeiten und Künste. Ohneachtet aber jeder Lehrling zu seinem Unterrichte *mitwirkt* nach Verhältnis seiner Neigung, Fähigkeit und Gelegenheiten zu lernen: so ist doch *lernen* im eigentlichen Verstande eben so wenig *Erfindung* als bloße *Wiedererinnerung*.“

25 Валтер Лайбрехт такође тумачи ово схватање у контексту Хамановог поимања човекове целовитости. Он полази од библијски утемељене истине да је човек створен по слици Божјој, што је за Хамана, како смо видели, полазна тачка сваке антропологије. „Истоветност са Богом је самим тим [...] независна од човекове одлуке и вере“, те се не може профанизовати и тривијализовати, већ се, сасвим теолошки, може посматрати као једна истина (Leibrecht 1958: 116).

Извори и цитирана литература

Примарна литература

(издања Хаманових текстова према издавачима)

- HH: *Johann Georg Hamanns Hauptschriften Erklärt*, Bd. 4: „Über den Ursprung der Sprache“. Erklärt von Elfriede Büchsel. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1963.
- N: Hamann, Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, Bde. 1-6, [Nachdr. der historisch-kritischen Ausg. von Josef Nadler, Thomas-Morus-Presse im Herder-Verl., Wien 1949–1957] Brockhaus Verlag, Wuppertal 1999.
- ZH: Hamann, Johann Georg *Briefwechsel*. Bde. 1-3 hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Bde. 4-7 hrsg. von Arthur Henkel. Insel-Verlag, Frankfurt/Main 1955–1979.

Секундарна литература

(текстови о Хамановим списима и други радови)

- Beiser (Frederick) 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.
- Betz (John) 2012: *After Enlightenment: the Post-Secular Vision of J. G. Hamann*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- Dickson (Gwen Griffith) 1995: *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Gete (Johan Wolfgang) 1982: *Poezija i stvarnost; Putovanje po Italiji*. Preveli: Erih Koš, dr Jovan Bogičević, Branimir Živojinović. Izdavačka radna organizacija „Rad“, Beograd.
- Hume (David) 2008: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Peter Millican (ed.), Oxford University Press, New York.
- Leibrecht (Walter) 1958: *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh.
- Lumpp (Hans Martin) 1970: *Philologia crucis: Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst – Mit einem Kommentar zur „Aesthetica in nuce“ (1762)*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Nadler (Josef) 1949: *Der Zeuge des Corpus Mysticum*. Otto Müller, Salzburg.
- O'Flaherty (James) 1972: „Hamann's Concept of the Whole Man,” *The German Quarterly*, 45 (2), pp. 253–269.
- O'Flaherty 1979: *Johann Georg Hamann*. Twayne Publishers, Boston.
- Sheehan (Jonathan) 2005. *The Enlightenment Bible*. Princeton University Press, New Jersey.

*

- Хердер (Јохан Готфрид) 2012: *Расправа о пореклу језика*. Превела: Олга Кострешевећ. Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад.

Остала цитирана литература

Лома (Миодраг) 2010: *Тумачење времена у Библији: библијска хронологија*. Хришћанска мисао, Београд.
Свето писмо Старога и Новог завјета. Библијско друштво Србије, Београд, 2011.

Vedran Cvijanović

University of Belgrade
Faculty of Philology

PHILOLOGIA CRUCIS: HAMANN'S CONCEPT OF THE WHOLE MAN AND HIS DEFENSE OF CHRISTIANITY IN PHILOLOGICAL IDEAS AND DOUBTS

Summary

The purpose of this paper is to show Hamann's understanding of human being, and to introduce it as a method of indirect defense of Christianity in his essay *Philological Ideas and Doubts* (1772) during the age of Enlightenment. The fact that this Hamann's work stands out as one of his most direct and serious treatments of Herder's *Preisschrift – Treatise on the Origin of Language* (1772), inspired the idea of this paper. In his own work, Hamann sought to battle the booming rationalistic *Geist* embodied in the Berlin academy of sciences, which he saw as a direct threat to evangelical Christianity. Although *defense of Christianity* could be taken as one of the designations of Hamann's entire oeuvre, this is less obvious in this particular essay because most of his thoughts in it are concentrated on anthropology and the work is less infused with biblical quotations, unlike most of his other essays.

Key words: Hamann, Herder, Enlightenment, language, man, origin, faith, reason.