

821.134.2.09 Ганивет А.  
821.134.2.09 Унамуну М.  
821.161.1.09 Мерешковски Д. С.  
14 Шестов Л. И.

АЛЕКСАНДРА МАНЧИЋ\*  
(Институт за књижевност и уметност, БЕОГРАД)

## ТРАНСКУЛТУРНО ПРЕВОЂЕЊЕ ИДЕЈА ПО ОБОДИМА

*Сажетак:* Мигел де Унамуну и Лав Шестов мислиоци су који налазе снажан одјек у српској култури кроз цео 20, као и у 21. веку; о њиховој мисли и њиховим идејама, књижевним и филозофским, често се и радо писало и расправљало. У овом тексту, та два мислиоца, међу којима постоје бројне везе и паралеле, појављују се као референтне тачке на основу којих се у додир могу довести два њихова опонента, код нас мање познати шпански писац и мислилац Анхел Ганивет, и руски писац и мислилац Димитрије Мерешковски, у расправама вођеним у тренуцима који су се показали као кључни у историјама њихове две земље, Шпаније и Русије. Полемике су вођене између пријатеља, а око идеја. У кључним тренуцима расправе, и Унамуну у својој полемици са Ганиветом, као и Шестов у својој расправи са Мерешковским, варирају исту идеју: у расправи коју водимо, у земљи у којој живимо, нису потребне идеје. У покушају да се одгонетне загонетка ове идеје о непотребности идеја, те две полемике посматрају се као облици идејног превођења.

*Кључне речи:* Мигел де Унамуну, Лав Шестов, Анхел Ганивет, Димитрије Мерешковски, Шпанија, Русија, превођење идеја

### *Шпански превод*

Истина је да је током 19. века недовољно занимање за стране језике довело наше интелектуалце у такав положај да зависе од посредованих књижевних референци и посредног књижевног знања, због чега се често смањивала висина и домет њихових стремљења. Није тако било са интелектуалцима и писцима *иланешама* и *сашелишима* '98: Бенито Перес Галдос био је очаран француском културом Друге Републике; Анхел Ганивет дипломата у далеком, тада још даљим балтичким земљама; Унамуну, преводилац који учи дански да би могао боље да интерпретира Кјеркегорову мисао; Ортега, студент у Вајмарској Немачкој; Антонио Мањадо, вртлар у врту Ронсарове поезије; Бласко Ибањес, врсни уживалац француске *belle époque* [...] сви они су ваљана сведочанства о личном пројектовању ка страном и ка странцу кроз познавање језика, у време

---

\* aleksandra.mancic@gmail.com

када се, међутим, оно није материјализовало у занимање за преводилачки прозелитизам –

– писао је шпански историчар превођења Мигел Анхел Вега Сернуда описујући стање у Шпанији на преласку из 19. у 20. век (Vega 1998: 4).

Година 1898. описивана је као година Пропасти за империјалну Шпанију, Пропасти са великим П, као да је у питању пропаст колективне шпанске историје, толико испуњене најразличитијим пропастима, још од времена Визигота, па до недавна. Та 1898. јесте година једног веома добро познатог догађаја у шпанској историји: губитка последњих колонија, Кубе и Филипина. Но, ако напустимо област чисто историјских догађаја и зађемо у неодређенију територију аналогична и метафоричких одређења, закорачићемо на нераван, несигуран терен по којем морамо ићи веома опрезно, ако са 1898. као године када је Шпанија изгубила последње колоније пређемо на 1898. као симбол једне генерације шпанских писаца. Генерација '98 није генерација писаца која би се могла одредити само тиме што је одбацила реторику 19. века, дистанцирајући се од његовог романтизма и од његовог реализма, него пре свега својим политичким и филозофским интересовањима, усредсређеним на оно што су називали „тема Шпаније“, и на потрагу за нечиме што би могли назвати национални идентитет после дугог раздобља пропадања и нестанка шпанске империје. Шпански писац за кога је 1898. била и лично кључна, Анхел Ганивет, те године објавио је *Будућности Шпаније*. Те исте 1898. Ганивет је донео и најважнију одлуку у свом животу: одлучио је да га прекине, и тако се 28. новембра бацио у воде реке Двине, у Риги. Ганивет се бацио у реку, али успели су да га спасу и извуку напоље; чим су га извукли, он се поново бацио, и утопио. Није се поколебао у својој намери. За оно мало година што је био активан, Ганивет је почео да уноси у шпанску књижевност нове елементе са значајним личним печатом. Он је први у Шпанији писао о ауторима који су, као Ибзен или Хамсун, били веома цењени међу писцима његове генерације. Познавање страних језика допуштало му је да тада чита у Шпанији непознате ауторе, и можда је био једини Шпанац кадар да подучи Унамуну и да му укаже на неке нове и изазовне интелектуалне хоризонте, другачије од француских, који су до тада били једини који су допирали из Европе у Шпанију.

Тај писац, Анхел Ганивет, године 1896. написао је и књижицу под насловом *Шпански идеаријум*. У тренутку када је Ганивет писао своју књигу, у Шпанији се водила велика расправа која је обухватала културне, филозофске, политичке и естетичке феномене у чијем средишту је однос Шпаније са њеним европским окружењем. То је време огромних културних активности које покрећу и обнављају духовни живот

укотвљен у славну, али анахрону прошлост. Ганивет је у свом *Шпанском идеаријуму* проблем шпанске историје видео, између осталог, и као проблем терминологије и именовања јер, када се промени име, „морамо приметити да се ту не мења искључиво име, него да се мења и тотално значење догађаја“ који су уобличили именовани појам – те додаје:

Они који пишу историју Шпаније пажњу везују пре свега за Модерно доба [...] А та је идеја погрешна, то је насиље над перспективом: у историји није могућно поставити једне догађаје испред других као што се постављају фигуре или предмети на некој слици; у личности нације све је стопљено, и у њој се мора процењивати релативна важност коју су историјски догађаји имали (Ганивет 1999: 76).

Како је и сам аутор наслућивао, одјека на ту књижицу било је мало, али Мигел де Унамуно, Ганиветов школски друг, убрзо му отписује: „Ваш *Шпански идеаријум* за мене је био право откриће“ (Унамуно 1958: 958), и наглашава: „Историја је попут мапе, и ништа боље него што мапа одређује места у простору, утврђује догађаје у времену“ (Унамуно 1958: 988). Тако Унамуно започиње полемику коју ће њих двојица водити две године.

Године 1898. Шпанија је за своје интелектуалце постала као некаква празнина на месту нечега што је било, као нека изобличена авет негдашњег постојања. Унамуновим речима речено, за званичну Шпанију и добар део оне видљиве, спољашње Шпаније, могло се рећи да је остала да вегетира на Пиринејском полуострву; на оним истим географским ширинама на којима је некада била Шпанија остали су само безлични облици живота, надувеност некадашњег *miles gloriosus*, остатка војничке прошлости, ужасавање од било каквог рада, поларизација између жеље да се нешто покрене и фаталистичког духа, „вишак индивидуалности и мањак персоналности“ (Унамуно овако разликује индивидуалност и персоналност: под „индивидуалношћу“ подразумева негативне особине које успостављају радикалну разлику између „ја“ и „ти“ и спречавају да се успостави некакво „ми“, а под „персоналношћу“ „оно интимно“ што тежи да једно „ја“ повеже са другим „ја“, утолико тешње уколико су персоналности наглашеније), одсуство унутрашње слободе, монотонија животаведеног у безвољности, тежња ка изолацији, „идеофобија“, одсуство интелектуалних струјања, недруштвеност, беда и уображено незнање. Преко свих тих страхота, вели Унамуно, долази још и „полип политике“.

Сви ти симптоми, озбиљни и веома раширени, младој Генерацији '98 на први поглед откривају како није реч о некаквој изненадној бољци, већ о нечему подземном, древном, нечему што открива тежак тумор у

телу нације који се временом све више ширио, дуж читаве националне историје. Укратко, можда по први пут у шпанској историји, једној генерацији се учинило да у тренутној несрећи види збир нечега што је преношено с генерације на генерацију. Отуда је та генерација морала бити историцистичка, и осећати, како је то Асорин рекао, да је „Шпанију заробила нема историја“. „Историја је“, вели Унамуно, „развој, еволуирање памћења, напредовање традиције.“ Отуда је историцизам те генерације, а посебно код Унамуна и Ганивета, био нека врста инволуционистичког историцизма, који се пројектује из садашњости ка прошлости, који отвара бушотине у животу нације, све док не допре до језгра, до онога што је Унамуно назвао „вечна историјска каста“, односно, „интраисторија“.

Тако и сам појам „историцизма“ у Генерацији 1898. има посебна својства која умногоме мењају, изврћу и обрћу значење тог појма. Педро Лаин Ентралго у својој студији о Генерацији '98 то схватање је дефинисао као „*historia sine historia*“, као историју без историје:

Њихова љубав према Шпанији и њихова нетрпељивост према нашој видљивој историји доводе их до тога да потраже 'другу Шпанију' у прошлости, у будућности, и у самој стварности земље (Lain Entralgo 1945: 270).

Тако Унамуно каже: „Историја нас притиска и гуши, не да нам да се окупамо у живој води вечног човечанства“. Унамуно је поставио своју темељну разлику између „историје“ и „интраисторије“ у чланцима писаним у време када је Ганивет писао свој *Идеаријум*. Историја је, према Унамуноу, израз догађаја, њихова кристализација и петрификација, а „интраисторија“ – израз чињеница које су истовремено сталне и променљиве у времену, које дају тежину и активан облик културним вредностима једног народа. У полемици са Ганиветом насталој поводом *Идеаријума*, у којој њих двојица расправљају о будућности Шпаније, Унамуно пише:

Историчари су се више бринули о историјским догађајима који пролазе и губе се, неголи о подисторијским чињеницама које опстају и стварају дубоке насlage (Unamuno 1958: 963).

Још једно важно питање које поставља Генерација 1898. јесте питање *шта је то отаџбина?* Да ли је то просторно-временска апстракција која почива на одређеном збиру историјских чињеница? Или је то свакодневни живот и, нарочито, „земља и пејзаж“, или, како би то Ганивет рекао, „дух територије“? Географија је судбина. Генерација 1898. окреће се „земљи на којој човек ради и живи“, радије неголи историјској нацији којој припада. „Велика разлика постоји између нације и отаџбине“, узвикнуће Унамуно у преписци са Ганиветом поводом *Шпанској*

*идеаријума*, „толико велика да ми се обично чини да су ти термини у отвореном сукобу.“ Ганивет у свом *Шпанском идеаријуму* најизричите је и најексплицитније излаже „тему Шпаније“. Унамуно, који га је надживео четрдесет година, развијао ју је потом много дубље, али *Идеаријум*, са свим недостацима и претеривањима, остао је референтна књига брига и немира Генерације '98. На самом почетку, Ганивет говори о три елемента „шпанске душе“, а то су грчко-римски стоицизам, хришћанство, и арапски исламски утицај. Да су све троје могли остати заједно и сложено, Шпанија би могла бити „хришћанска Грчка“, писао је. У другом делу расправе, Ганивет позива на сабирање свих националних енергија и на одустајање од колонијалних подухвата (који ће се ипак наставити све до Шпанског грађанског рата), а у трећем позива на „колективно покајање“, и на „буђење из обамрлости“, што је још једна од сталних преокупација ове генерације шпанских песника и мислилаца. Некима од тих тема бавио се, у исто време, и Унамуно, развијајући у расправама *Модерна Шпанија* и *Око каснијих* своју идеју интраисторије која се поклапала са идејом унутрашње реконструкције о којој је говорио Ганивет, што је обојицу навело да 1896. поведу пријатељску расправу о темама које су их заокупљале, у облику четири отворена писма која су објавили под насловом *Будућности Шпаније*. Пријатељи још од 1891, када су неколико месеци заједно провели у Мадриду и виђали се готово свакодневно, и када је Ганивет имао двадесет пет година, а Унамуно двадесет седам. Расправу су водили до преране Ганиветове смрти. Године 1912, *Будућности Шпаније* објављена је као књига, уз Унамунова „Претходна објашњења“:

Пошто је прошло скоро четрнаест година откако су ова отворена писма објављена, за то време ја сам умногоме променио начин на који видим и оцењујем многе ствари, ја бих са своје стране забранио да уопште буде објављен онај део књиге који је моје дело, али сам то дозволио само зато да би било јасније оно што Ганивет на моје речи одговара. [...] Радујем се што могу да допринесем да буде боље познат овај човек од страсти, од страсти више него од идеја, велики осећалац, осећалац више него мислилац у овој земљи којој страст и осећање и одушевљење недостају више него идеје и доктрине (Unamuno 1958: 989).

Истина је да Унамунова размишљања из 1898. стоје у живој супротности са онима што познајемо као Унамунову мисао из зрелог доба. Али, од свега ми се чини најзанимљивије, на први поглед несхватљиво, Унамуново мишљење да је оно што Шпанији недостаје „страст, осећање и одушевљење“, а да у њој нема мањка „идеја и доктрина“.

Полемику или, тачније, преписку са Ганиветом о будућности Шпаније, Унамуно започиње подсећањем на то како су та два човека,

јуна 1891. године склопила пријатељство које је било „превише брзо прекинуто, несумњиво много пре него што смо успели да дубље упознамо један другог“. У *Шпанском идеаријуму* Ганивет се Унамуну показује као један сасвим другачији човек него што је то био онај кога је упознао. Њихови животни путеви били су различити: Ганивет је много путовао, али „очију стално упртих у Шпанију“, а Унамуно тада још није напуштао Шпанију, како ће га на то касније приморати, али се он, живећи стално у Шпанији, непрестано окреће иностранству, и пре свега иностраним делима „храни свој дух“. Ганивет у *Идеаријуму* говори о „анархији“ која влада у идејама у Шпанији. Унамуно, напротив, вели да су то празнословље и безначајност који извиру из врела „наше нефилозофије и наше нерелигије“, да је то победа свега онога што не тера на размишљање.

И Ганивет и Унамуно као симбол „Шпаније на умору“ виде Дон Кихота, особу која пролази кроз духовни преображај. Но, када се говори о Дон Кихоту, подсећа Унамуно, обично се заборавља на идеализам Санча Пансе, на „идеализам простог човека који, остајући при здравој памети, следи лудака, и коме вера у лудака даје наду у острво којим ће владати“. И заборавља се на то да се у Шпанији људи позивају на Дон Кихота кад год се насрће на ветрењаче, или када се замеће кавга са мирољубивим бенедиктинцима, или када се без икаквог разлога напада неки баскијски нови племић. „Треба, дакле“, закључује Унамуно, „видети неморалну позадину донкихотовског лудила.“

Већина несрећа у једном народу плод су његових грехова, веле, а шпански смртни грех „био је и јесте наметљив карактер и некакав бесмислен осећај јединства“:

Ми смо се упели да намећемо свој дух, своја веровања и идеале људима чија је духовна структура веома различита од наше. У самој Европи борили смо се са овима и са онима зато што су о овоме или о ономе имали другачију идеју, а испоставило се, на крају, да ми сами никакву идеју нисмо ни имали (Unamuno 1958: 987).

Тужне су, каже Унамуно, представе о патриотизму раширене у Шпанији из незнања: „Заборавило се на то да је истинска отаџбина духа истина сама.“ Но, додаје Унамуно –

[...] треба говорити јасно из истинског патриотизма, сада када мир траже из нечистих и саможивих разлога многи од оних који су из саможивих и нечистих разлога тражили рат (Unamuno 1958: 996).

Према Унамуну, два су темељна чиниоца живота једног народа, два пола осе око које се он врти – економија и религија.



„Да би се променила друштвена организација, претходно морају да се промене идеје“, кажете ви, пријатељу Ганивете, и ту се већ не слажем са вама у том вашем *идеализму*. Не верујем у ту снагу идеја, идеје ми пре изгледају као резултанте, а не као узроци. Увек сам мислио да је претпоставити како је нека идеја узрок друштвеног преображаја исто што и мислити да оно што показује барометар мења атмосферски притисак (Unamuno 1958: 997).

Унамунов одговор на Ганиветов *идеализам* привидно је једноставан:

Не верујем заједно са вама да смо у колоније ишли зато да бисмо ширили јеванђеље и правили испаде, него зато да бисмо извукли злато; ишли смо да копамо злато, које је потом одлазило у Фландрију, где су за нас радили, а и на наш рачун се обогатили својим радом. Ако се наш начин експлоатације колонија не уклапа у садашњу јавну економију, експлоатисаће их неко други (Unamuno 1958: 1002).

На Ганиветову тврдњу како „колонизовати не значи ићи у трговину, него цивилизовати народе и ширити идеје“, Унамуно одговара:

Које идеје? А осим тога, ићи у трговину, зар се то можда не показује као најбоље и најпрактичније средство да се народи цивилизују? [...] „Не својом кривицом, него кривицом мога коња ја сад лежим овде“, ви-као је Дон Кихоте арогантно. Исто то дешава се и са нама, који лежимо кривицом лоших влада, јер нисмо пошли ниједним другим путем, него оним којим су оне хтеле, зато што се у томе састоји снага пустоловине (Unamuno 1958: 968).

„А када видимо да не можемо ни да се макнемо“, наставља Унамуно –

[...] ми се сетимо да се ухватимо за наш уобичајени лек, а то је да помислимо на некакав корак из књига наше Историје, јер све оно што мислимо, видимо или замишљамо, чини нам се да је учињено и да се догодило онако како смо то читали. Ех, та проклета Историја, која нам не даје да видимо чега има испод ње!

Подсећајући на још једну епизоду из *Дон Кихота*, Унамуно вели како је витез из Ла Манче, пошто га је победио витез од Белог Месеца, био приморан да се врати у своје село. Одбацивши маштарије о томе да постане пастир и да Шпанију претвори у нову Аркадију, Алонсо Кихано спремао се да умре, да се изнова роди у смиреном идалгу Алонсу Добром. Да ли и Шпанија мора умрети како би повратила разум? Унамуно чврсто верује у то да је крај *нација* таквих какве јесу ближи него

што се мисли, и да би било добро да се свака нација припреми на то да заједничкој добробити народа допринесе оним најчистијим, то јест најхришћанскијим у себи. „Реч је о савршеној християнизацији нашег народа“, завршава Унамуно свој аргумент.

Враћајући се на Ганиветово поређење Дон Кихота и Робинзона Круса, Унамуно вели како је Дон Кихоте –

[...] створио идеалан свет који га је довео дотле да се стално сударао са оним стварним, да је испретурао све чега се дотакао и да у ствари није исправио ни једну кривду, а Робинзон је реконструисао стваран и опипљив свет извлачећи га из природе која га је окруживала, тамо где би манчански витез без Санчових бисага умро од глади, упркос томе што се хвалисао како познаје траве (Унамуно 1958: 964).

Унамуно жели за Шпанију да њени „Робинзони духа“ створе себи нов народ, извлачећи га из самих себе.

На Ганиветов узвик: „Болно је то рећи, али се мора рећи, јер је истина; после деветнаест векова апостолства, чиста хришћанска идеја није владала ни један једини дан на свету“, Унамуно одговара:

Нити ће владати, пријатељу Ганивете, све докле постоје нације, а са њима и ратови, а неће владати ни у Шпанији, докле год се не ослободимо паганског сенекинског морала, чија спољашња сличност са површином хришћанства је чак и вас заварала (Унамуно 1958: 971).

Сматрајући да Ганивет не схвата хришћанство на прави начин, Унамуно жали што чак ни „најгенијалнији духови наше отаџбине“ нису довољно радили на својим религиозним схватањима и осећањима, и што је –

[...] у овој земљи, која себе сматра за католичку, општераширено полуне-знање у вези са католичанством и његовом суштином, чак и међу теолозима: такозвана *имплицитна вера* толико се развила, да то мора претравити сваку искрено хришћанску душу (Унамуно 1958: 972).

Унамуно вели како нема царства Божијег и царства правде ако нема мира, и само ако се уклони све оно што би могло дати повода новом рату могло би доћи царство Божије „и све остало приде“. Признајући да је то утопија, Унамуно додаје како је управо утопија „оно што нам је најпотребније: утопије и утопичари“. А зато што у Ганивету види утопичара, Унамуно мисли да је он један од „истински нових људи који су толико потребни у Шпанији“.



## Руски превод

Полемика између Ганивета и Унамуна подсетила ме је на расправу између Мерешковског и Шестова, у Русији на почетку 20. века. Мерешковски (1865) и Шестов (1866) рођени су безмало истих година када и Ганивет (1865) и Унамуно (1864). Но, то је само почетак сличности. Постоје, наравно, и велике разлике. Време је блиско, и теме њихових расправа готово истоветне. Аргументација се, међутим, мада на моменте додирујући исте тачке, веома разилази.

Године 1898. Лав Шестов објавио је своју прву књигу, *Шекспир и његов кришичар Брандес*, у којој се већ бави проблемима који ће остати кључни за њега: ограниченост и недовољност научне спознаје као средства помоћу којег се оријентише човек у свету; неповерење у опште идеје, системе, погледе на свет који пред човеком заклањају стварну стварност у њеној лепоти и многообличности; постављање у први план конкретног живота и свег његовог трагизма; неприхватање „нормативног“, формалног морала, универзалних и „вечних“ правила. Затим је уследио низ књига и чланака у којима анализира филозофске аспекте код руских писаца, Достојевског, Толстоја, Чехова, Мерешковског, Фјодора Сологуба, у којима развија и продубљује теме којима се бави у првој књиги. У то време упознао се са познатим руским меценом Сергејем Дјагиљевим, и почео да сарађује у његовом часопису *Свети уметности* (*Мир искусств*).

Попут Ганивета у Шпанији, Мерешковски се сматра за покретача „руске духовне ренесансе“ или „покрета нове религијске свести“, како се називао духовни ток у првој деценији 20. века у Русији. На прелазу из 19. у 20. век хегемонија позитивизма нашла се на удару у Русији. Позитивизам је у Русији постао постао окосница око које је интелигенција рационализовала своју улогу у руском друштву још од 1861, када је укинута кметство. Човек није ништа друго него материјал који производи појаве, писао је Николај Чернишевски у *Антрополошком принципју у филозофији*, 1860. године:

Тај организам је материјал који производи одређене појаве, а квалитет тих појава условљен је својствима материјала, и закони по којима те појаве настају само су посебан случај деловања закона природе. [...] Човек увек дела у сопственом интересу (Baird 1997: 15, н. 1.)...

Оваква уверења водила су објашњавању сваког проблема као последице неповољне околине која спречава човека да дела у складу са природним законом. Владало је опште уверење да је социјализам лек за Русију, и том циљу било је подређено све. У последњим годинама 19.

века, међутим, такав поглед на ствари претрпео је снажан ударац. Године 1898. Сергеј Дјагиљев почео је да организује окупљања а 1899. почео да објављује и часопис *Свети уметности*: писци, песници, политички мислиоци, филозофи, почели су да преиспитују раније недодирљива мишљења. Међу њима је био и Димитрије Мерешковски (1865–1941), који је од позитивизма почео да се одваја 1892, када је написао оглед „О узроцима декаденције у руској књижевности“, у којем је напао цензуру коју су интелектуалци наметали у име вишег циља. Одушевљен Ничеом, кренуо је, заједно са супругом Зинаидом Хипијус, у потрагу за новим обликом књижевности, који је у најширем смислу означавао као симболизам, изводећи низ књижевних експеримената, од дионизијских слика и етике, до акмеизма и футуризма. Они, тако, постају заштитници песника као што су Александар Блок, Андреј Бели, Вјачеслав Иванов, којима уметност постаје средство да се дође до више истине (в. Baird 1997: 19-42).

Мерешковски је сматрао да у руску свест треба увести неко ново начело које ће заменити позитивизам и социјализам. Под утицајем Достоевског, Толстоја и Владимира Соловјова, све више се посвећивао религиозним темама у потрази за „непознатљивим тренуцима у којима човек кроз отшкринута врата улази у вечност“. Своју одбрану духовности започео је огледом *Лав Толстој и Достоевски*, који је објављивао у часопису *Свети уметности*, 1900–1901, где ове писце анализира као религиозне ауторе, инсистирајући на томе да је атеизам који је тада био раширен међу интелектуалцима заблуда, и да је то узрок јаловости у мишљењу и стварању. Такви ставови наишли су на велики одјек: изгледало је да одговор треба тражити у некаквом духовном или религиозном препороду, а симболизам је изгледао као добро средство да се у књижевност уведу религиозне и митолошке метафоре.

Мерешковског је посебно занимао сукоб хришћанства и варварства, и трагао је за идејама које би, било у позитивном или негативном смислу, представљале „именитеље века“. Шестов је филозоф који рационалном мишљењу претпоставља чин вере као ослобођење од ограничења разума и као начин досезања потпуне ослобођености – већ и то рећи довољно је да укаже на снажне паралелне токове. Према Мерешковском, три су начела духовне племенитости: живо тело – земља, народ (Мерешковски то двоје изједначава, спаја у једно), жива душа – религија, и живи дух – интелигенција. Да би се та три начела духовне племенитости и слободе могла удружити против „духовног ропства и грубијанства“, потребна је нека *ојшша, заједничка идеја*, вели Мерешковски, какву може да понуди само религиозни препород удружен са

друштвеним препородом: „Русију ће спасити само стварност прожета религијским начелима.“

Још једна теза привлачи ми пажњу, тиме што је, за разлику од сличности са ставовима Шпанаца у претходној, ова окренута у супротном правцу. То је теза о „искорењености“ или „лишености тла“ руске интелигенције. Према Мерешковском, управо способност да се одвоји од тла, да спали све своје лађе, да одбаци сву своју прошлост у име неизвесне будућности – у том чудном „одвајању од тла“ скрива се једна од најтајанственијих особености руског духа. Та његова „искорењеност“, тај апстрактни идеализам, један је од последњих, али веома виталних одјека народног аскетизма, вели он. „Мистички аскетизам“ руске интелигенције, одрицање религије које се претвара у религију одрицања, трагично раздвајање ума и срца, где ум одбацује, а срце тражи Бога, према Мерешковском су њена дубока својства. Зато постоје две Русије, баш као што постоје и две Шпаније: једна Русија је, међутим, „равна, равничарска, она која сеже у ширину, сетна и бедна Русија, *дневна* Русија Писарева и Чернишевског“, а она друга, „висинска, али и подземна, она која сеже некуд у дубину, тајна, звездана, ноћна Русија Достојевског и Љермонтова“. И наставља: „Која од тих двеју Русија је она права? Обе су подједнако истинске [...] *како их сјединиши?* – то је велико питање будућности.“

Шестов у свом тексту „Власт идеја“ оштро критикује Мерешковског:

Скините с теорија господина Мерешковског мантије и ризе у које их он без икаквог права [...] одева, и ви ћете пред собом опазити давно познату и сасвим световну особу која се у свом световном животу зове *iprores*. [...] прогресивним нараштајима обично [се] чинило да је највећи и најтежи задатак управо њима намењен, да је њима суђено да у историји одиграју веома значајну улогу. [...] господин Мерешковски [нам], под видом религије, нуди уобичајени моралистички идеализам који данас у Европи ужива изузетан успех (Мерешковски – Шестов 1988: 34, 41).

Према Шестову, напротив –

[...] рушење престижа научно-позитивистичких идеја, које су данас владајуће идеје: на то, и само на то се своди истинско дело оних који желе да религију сачувају од баналности свакодневице која све побеђује.

И закључује:

[...] идеје господина Мерешковског су лепе, племените и узвишене идеје – можда не горе од других идеја које се данас срећу у друштву и говоре му нешто. Невоља је у томе што нису потребне идеје. *De la musique*

*avant toute chose – et tout le reste est littérature!* (Мерешковски – Шестов 1988: 55) –

– завршава своју полемику Шестов. И Шестов, попут Унамуна, вели: нису потребне идеје. И један и други траже нешто друго од својих саговорника. Да ли после тога треба да закључимо да су идеје ових мислилаца преводљиве, или да говоре о превођењу? Да, баш о превођењу говоре, о превођењу великих метафора.

И сада, година 1905, година Прве руске револуције. Лав Шестов објављује свој чувени текст *Апоџеоза искорењености: љокушај недоимашској мишљења*, који је изазвао велика спорења у интелектуалним круговима у Москви и Петрограду, осуде и одушевљења, и која је постала његов филозофски манифест. Према речима самог Шестова –

[...] цео мој задатак састојао се управо у томе да се једном за свагда ослободим од свакојакних начела и циљева који нам се са несхватљивом упорношћу намећу као свемогући утемељивачи великих и невеликих филозофских система (Шестов 1996).

Година 1905. није остала без одјека ни код Мерешковског. У културолошком есеју *Надирући просјак*, из те исте револуционарне године, Мерешковски разматра будућност руске и европске цивилизације. То је програмски документ у којем говори о историјској улози руских интелектуалаца, којима недостаје универзализам, дух Европе; он овде износи три кључна става: хришћанство је „у плићаку“, његов брод се насупрот: нада лежи у враћању на вечне изворе неусахле духовности које нуде Јеванђеља. Дух искорењености, о којем говори Шестов, Мерешковског наводи да тражи место човека у простору. Повратак духу хришћанства је „једина одбрана од налета духа грубијанства“, тог духа који утемељује „царство осредњости, медиокритета и вечне малограђанштине“ (в. Мерешковски 1994).

### *Уместо закључка*

Михаил Епштејн пише како је француски песник и мислилац Пол Валери једном рекао да после Дантеове *Божанствене комедије* и Балзакове *Људске комедије* треба почети трећу, „интелектуалну“ комедију која ће се бавити пустоловинама и трансформацијама људског мишљења. Разматрајући даље како је и у Дантеовом и у Балзаковом виђењу комедија најмонументалнији жанр, који мање зависи од воље свог аутора, а много више од друштвених околности, које писца претварају у свог секретара, Епштејн закључује да – као што су у Балзаковој *Људској ко-*

медији покретачка сила људска бића и њихове страсти и интереси, а у Дантеовој *Божанској* то је био ауторитет божанског откривења – модел трећег типа друштва, који се појавио у постреволуционарној Русији, има као покретачку силу идеје. Идеје су донеле Револуције, водиле ратове, градиле фабрике, и то не само зато да би произвеле нешто материјално, него и да би обезбедиле продуктивност самих идеја: социјалистичко друштво је, према Епштејну, једино друштво изграђено према претходном плану заснованом на идејама рођеним у умовима његових мислилаца-оснивача, царство идеја које владају у сопствено име, где владар влада у име идеје, или као њено утеловљење. Такво друштво, наравно, захтева своју *Комедију идеја*. Ако је Данте изабрао најмонументалнији жанр за своју комедију, а то је у његово доба била поема, и ако је Балзак изабравши облик низа романа такође својој комедији дао монументалан вид, ова ненаписана *Комедија идеја* се, и даље према Епштејну, може написати само као Енциклопедија, као колективни жанр који чува збир свег примљеног знања, и одговара потребама трансисторијске природе друштва које ју је створило (в. Epstein 2002).

Ова Епштајнова комична визија налази одговор у полемици између двојице пријатеља, Лава Шестова и Николаја Берђајева. Био је то спор између филозофа и антифилозофа. Берђајев је персоналиста близак религиозном егзистенцијализму, али је његова филозофија антропоцентрична, док је позни Шестов све више и више теоцентричан (в. Кузнецов 2013). Берђајев хоће да приближи Бога и човека, а за Шестова, у старозаветном духу, између човека и Бога расте све већи бездан. Оба мислиоца, међутим, заснивају своје идеје пре свега на личном искуству. Главни спор водили су о вери и разуму, и он је трајао током целог њиховог пријатељевања, до краја живота Лава Шестова. Године 1923. у Паризу је на француском изишала његова књига *Гетсиманска ноћ*, посвећена филозофији Блеза Паскала. Берђајев поводом те књиге упућује замерку Шестову што упорно не жели да зна за то да је Паскалово лудило, као и лудило апостола Павла, било лудило у Христу, и пребацује му да је благослов преокренуо у мрак и ужас, јер то искуство апостола Павла, као и Паскала, нема никаквог смисла изван хришћанства, и –

[...] одједном мислите да положај верника није трагичан, и да је трагичан само положај неверника. А управо је обрнуто. Верник ризикује више. Верник се излаже опасности да изгуби вечни живот, а неверник само да протраћи неколико деценија, што и није толико трагично страшно (Баранова-Шестова 1983: 286).

На овај шаливи коментар, Шестов, не оспоравајући важност хришћанског искуства, износи суштински приговор:

Твоје искуство не поричем, нити желим да га порекнем. Замерам ти то што искуство, користећи се готовим претпоставкама разума, претвара у „истину“. Кажеш да о хришћанском искуству не могу да суде они који су изван хришћанства [...]. То је баш карактеристично за тебе. У томе ја видим онај „етички идеализам“ од којег се ти на речима одричеш. [...] Та жеља да се сопствено искуство призна као нешто што превазилази све друго наслеђено је из старе етике и прихватају га и хришћанство свих исповести, и ратоборне филозофије свих боја (Баранова-Шестова 1983: 287).

Али, према Шестову, то право на владање истином јесте потпуна заблуда, и он је у спору са сваким оним ко „влада истином“, уверен да само искуство суочавања са смрћу „отвара човеку очи да увиди таштину свих земаљских привилегија, укључујући и моралне“, те ову реплику завршава речима:

Теби изгледа као „тама“, али мени је, напротив, ужасна та „исправност“, којој се људи клањају као што се клања идолима. Јер идол се не мора правити само од дрвета, него и од идеја. „Јединство“ истине један је од таквих идола.

## Литература

- Баранова-Шестова 1983: Наталња Баранова-Шестова. *Жизнь Льва Шестова*. Том 1. Paris.
- Ганивет 1999: Анхел Ганивет. *Шпански идеаријум*. Превела Александра Манчић. Београд: Рад.
- Кузнецов 2013: Павел Кузнецов. „Русский екзистенциализм? Николай Бердяев и Лев Шестов“. *Звезда* 10. <http://magazines.russ.ru/zvezda/2013/10/10k.html>
- Мерешковски – Шестов 1988: *У власћи идеја: ђолемика Мерешковски – Шестов*. Превео Мирко Ђорђевић. Београд: Књижевне новине.
- Мерешковски 1994: Д. С. Мерешковски. *Надирући ђросџак*. Превела Лидија Суботин. Београд: Нова.
- Милошевић 2001: Никола Милошевић. *Истина и илузија*. Нови Сад: Stylos.
- Унамуно 1969а: Мигел де Унамуно. *Грађански рай и мир*. Изабрала и превела са шпанског Александра Манчић. Београд: Време књиге.
- Унамуно 1969б: Мигел де Унамуно. *Животи Дон Кихота и Санча Пансе, ђрема роману Митела Сервантеса Саведре*. Превео Гојко Вртункић. Предговор Сретен Марић. Београд: Култура.
- Унамуно 1991: Мигел де Унамуно. *О џраџичном осећању животи*. Превела с кастиљанског Олга Кошуткић. Београд: Графички атеље „Дерета“.
- Шестов 1979: Лав Шестов. *Досџојевски и Ниче: филозофија џраџедије*. Превео Мирко Ђорђевић. Београд: Слово љубве.



- Шестов 1982: Лав Шестов. *Достојевски и Ниче; Превазилазење самоочевидности*. Руска религијска филозофија и Ф. М. Достојевски: Достојевски као мислилац [књига 8]. Превели Мирко Ђорђевић и М. Чолић. Љубљана – Београд: Партизанска књига – ООУР ИПД.
- Шестов 1990: Лав Шестов. *Ашина и Јерусалим*. Превео Мирко Ђорђевић. Будва: Arche – Медитеран.
- Шестов 1996: Лав Шестов. *Апоџеоза искорењености: покушај негојмајској мишљења*. Превео Мирко Ђорђевић. Подгорица: CID.
- Baird 1997: Catherine Baird. *The "Third Way": Russia's Religious Philosophers in the West, 1917-1996*. A Thesis. Department of History. Montreal : McGill University.
- Epstein 2002: Mikhail Epstein. *Cries in the New Wilderness: From the Files of the Moscow Institute of Atheism*. "Afterword: The Comedy of Ideas. The Third Comedy." Trans. and intr. by Eve Adler. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Laín Entralgo 1945: Pedro Laín Entralgo. *La Generación del Noventa y Ocho*. Madrid.
- Nazzareno 2005: Fioraso Nazzareno. «Unamuno y su filosofía de la historia. Ensayo analítico.» *Historia y Sociedad* 11. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Escuela de Historia, Universidad Nacional de Colombia. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/colombia/fche/histo11.pdf>
- Unamuno 1958: Miguel de Unamuno. *El porvenir de España. 1898-1912. Obras completas*. Tomo IV. Ensayo II. Prólogo, edición y notas de Manuel García Blanco. Madrid: Afrodisio Aguado, Barcelona: Vergara. 953-1019.
- Vega 1998: Miguel Ángel de la Vega (ed.). *La traducción en torno al 98*. Volumen I de las Actas de los VII Encuentros Complutenses en torno a la Traducción. Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores. Madrid: Universidad Complutense.

Aleksandra Mančić

## A BORDERLINE TRANSCULTURAL TRANSLATION OF IDEAS

### Summary

Miguel de Unamuno and Lev Shestov are two thinkers who had a powerful resonance in Serbian culture throughout the 20<sup>th</sup>, as well as in the 21<sup>st</sup> century. Their thought and their literature are a frequent subject of study. In the present text, the two thinkers, intertwined by numerous links and parallels, became points of reference with the aim to bring together two of their opponents, a lesser known Spanish writer and thinker Angel Ganivet, and a Russian writer and thinker



Dmitry Merezhkovsky, in polemics that took place in some critical moments in the histories of their respective countries, Spain and Russia. Those polemics were polemics among friends, and their themes were ideas. In the crucial moments of each polemic, Unamuno in his controversy with Ganivet, as well as Shestov in his invective against Merezhkovsky, repeat the same theme: in our debate, and in our country, there is no need for ideas. In an effort to solve the mystery of this idea of redundancy of ideas, these two polemics are taken as forms of an ideal translation.