

Др Кристијан А. Олах

ФИЛОЗОФСКА АНТРОПОЛОГИЈА НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА*

Рад настоји да укаже на кључна мисаона тежишта Милошевићеве филозофске антропологије. Пошто је сама филозофска антропологија слојевита и разуђена, у раду је њен опсег омеђен двама кључним проблемима којима се Никола Милошевић бавио, а то су питање такозване 'људске природе' и питање такозване 'слободе воље'. Пошто коначни егзактни одговор на та питања није могућ, нити ће вероватно икад бити досегнут, Милошевићој емпиријској, антиметафизичкој онтолошкој перспективи, у оквиру које је покушавао да изгради своју филозофску антропологију, супротстављена је хришћанска (православна) онтолошка перспектива – не би ли се таквим самеравањем отворио хоризонт продубљенијег увида у дати проблем.

Кључне речи: филозофска антропологија, људска природа, слобода воље, онтолошка перспектива, емпирија, хришћанство, метафизика.

1. Самосвојан приступ Николе Милошевића духовним творевинама огледао се у њиховом сагледавању као загонетки, док су одгонетке тражене у личностима стваралаца. Код њега је увек на првом месту била личност, а тек онда дело. Ако се исти приступ примени и на теоријске и филозофске творевине Николе Милошевића, онда њихова одгонетка ваља да се потражи у његовом стваралачком и духовном бићу.

Милошевићево биће, као и његова мисао, трајно су обележени сукобом између меланхолије и чежње за истином. Као што, према Милошевићевим речима, „духовно клатно сваке епохе“ „осцилира“ „између скепсе и вере“ (Милошевић 1986: 136), тако и амплитуда Милошевићеве мисли осцилира

* Рад је настао у оквиру пројекта *Културолошке књижевне теорије и српска књижевна кријика* (178013) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

између меланхолије, која узрокује скепсу и „антиметафизичко усмерење“ те мисли, и „носталгије за бесконачним“ (Марић 2009: 195), за апсолутним, носталгије за нечим чега нема, али чему се, упркос сазнању да тога нема, ипак тежи. Та непомиреност између меланхолије и скепсе, и опседнутости метафизичким питањима, нашла је свој одраз и у духовном бићу Николе Милошевића: у равни ума, што се види у његовим теоријским списима, његово становиште било је атеистичко или антиметафизичко, али је у равни срца, што се види у његовом прозном делу, то становиште било агностичко.

Због тог никад до краја решеног агона, Никола Милошевић је, с добрим разлогом, прозван „мучеником мисли“ (Биговић 1995: 214). Његова га је мисао мучила и због ње је страдао, у жељи да свим својим бићем одгонетне такозвана „’проклета’ и ’вечна питања““ (Биговић 1995: 214). И, заиста, кад се осмотри Милошевићево дело у целини, оно јесте покушај да се дође до одговора на већину ’проклетих’ и узвишених питања која су, вероватно још од освита времена, мучила људски род. То су: питање човека, питање Бога и света, питање смисла живота, питање смисла историје, питање истине и сазнања и, напоследку, књижевности или уметности. То су питања пред којима се *застаје*: какав год одговор да се да, услед несавршености човекових сазнајних моћи, увек остаје неки неизречени (апофатички) вишак који та питања помера у домен тајне. Милошевићево свевремено дело задире у подручје сушних тајни људске мисли и егзистенције.

Међутим, налози садашњег времена не охрабрују да се та питања постављају; они, у ствари, подстичу да се што мање мисли, а ако већ има воље да се мисли, онда мисао не треба да мучи, да оптерећује, већ да буде пријатна, опуштајућа, лагодна. Ово је време неподношљиве лакоће мисли, њене неозбиљности, које сва такозвана ’проклета’ питања прозива баналним и сувишним: због тога Милошевићево енциклопедијско али усамљеничко дело не само подучава, већ и, на један ненаметљив начин, подсећа на човеково интелектуално достојанство.

Једно од тих тајновитих и ’проклетих’ питања, које је у Милошевићевом делу полазишно и из кога проистиче и сва друга, јесте питање човека. Да је оно полазишно у Милошевићевом делу, казује већ сам наслов његове прве књиге – *Антропологијски есеји* (1964). Пошто је на почетку човек, може се одмах поставити питање шта је на крају. Судећи према наслову Милошевићеве последње теоријске књиге – *Истина и илузија* (2001) – може се рећи да је целокупна Милошевићева теоријска мисао смештена између питања човека и питања истине.

Филозофска антропологија Николе Милошевића разуђена је и слојевита, задире у многе области људског духа, од књижевности до филозофије, од психолошких, социолошких, теолошких, до историозофских проблема. Зато, кад је реч о филозофској антропологији, ваља се ограничити на њена два најважнија аспекта, а то су питање такозване људске природе и питање такозване слободе воље или слободе избора. Та два питања, узета заједно, упућују на човеково достојанство и аутентичност.

Али, пре одгонетања тих питања, неизбежно је да се осмотри један проблем који читалац или метаkritичар *може* да има при сусрету са Милошевићевим делом. Тај проблем се односи на то да је Милошевићева мисао најчешће беспрекорно логична и рационална, али сам закључак уме да буде проблематичан, поједностављен и пристрасан. Како се, онда, односити према том проблему?

Већ је, у вези с тим, примећено да би се са Милошевићем могло обрачунати једино са радикално супротног становишта, али да постоји опасност да са таквог становишта није могуће сагледати „право значење“ (JEREMIĆ 1965) његових анализа. Ипак, тај ризик је неопходан, јер се на тај начин могу вредносно оценити његови закључци. Али, чак и ако се са таквог радикално супротног становишта проблематизују Милошевићеве закључци, то не значи да се негира вредност мисли које су до тих закључака довеле. Кључни проблем је управо у *онтолошком становишту* или *онтолошкој перспективи*, или у таквом виђењу и разумевању света које прејудуцира одређен тип закључака. Другим речима, истина сазнања зависи од погледа на свет. Зато, да би се проценила истина, ваља да се преиспита и сам поглед на свет.

Милошевићев поглед на свет или његова онтологија је, укратко речено, емпирија. Он је веровао само у оно што је проверљиво искуством и што се, у мањој или већој мери, може рационално артикулисати, превести у говор, у реч, и чему се може придати макар релативан смисао. То је виђење света чије су границе омеђене егзактним знањем: тамо где знање престаје, престаје и свет. Пошто је онтологија сведена на епистемологију, то значи да је за Милошевића отпадало све оно што је мистичко, религијско, надрационално – једном речи, метафизичко. Само у оностраној, искуственој, емпиријској стварности, сматрао је Милошевић, „*како изгледа*, једино јесмо [истакао К. О.]“ (Милошевић 1996а: 230).

То *како изгледа* одражава Милошевићеву отвореност и за ону врсту искуства која се не може објаснити, која превазилази људске моћи поимања – таква су парасихолошка искуства, попут предвиђања будућности или прекогниције – али чија се евидентност не може оспорити. Такозвани радикални емпиричари, који верују само својим чулима – попут неверног Томе – а заправо се руководе страхом пред непознатим, за Милошевића уопште нису емпиричари, већ носиоци примитивног духа (в. MILOŠEVIĆ 1965: 740). Милошевићево доследно емпиријско становиште је било да ни пред чим не треба затворити очи, и ако човек нешто не зна или не уме да објасни, не значи да никад неће моћи.

Кад је реч о питању човека, Милошевићева полазишна истина гласи да „нема никакве метафизике“, већ да је све „само психологија“ (Милошевић 2003а: 232). Он је човека сагледавао у оквиру психолошког и историјског искуства, а то искуство је утемељено у емпиријској, антиметафизичкој онтолошкој перспективи. У оквиру те онтолошке перспективе Милошевић је изградио своју филозофску антропологију, која покушава да одговори на питање *ко је човек*. Или, прецизније, шта психолошко и историјско искуство

казује о човеку. Одговор на тако постављено питање смешта човека у раван иманенције, или, метафорички речено, у хоризонталну раван. Човек је природно, биолошко и психолошко биће, човек, дакле, *јесће*. Међутим, шта ако је то питање погрешно постављено, шта ако је човек, ипак, „носилац и неких вредности трансценденције“ (Јеротић 2000: 339)?

Уколико постоји воља да се егзактна антрополошка сазнања допуне и том димензијом, онда питање мора да гласи другачије: не *ко је човек*, већ *како човек њосијаје*, или *џија човека чини човеком*. Уместо хоризонталног, чињеничног, тако се отвара простор вертикалном, вредносном одговору, одговору који се исцрпљује у појму личности, односно у начину на који човек *њосијаје* достојанствен и аутентичан, а то је могуће само као личност.

Ако се та два питања, постављена из различитих онтолошких перспектива, међусобно самере, онда одговор на прво питање – *ко је човек* – које је заступао Никола Милошевић, пружа виђење *деонџолоџизованоџ* човека, човека изван истине бића, изван личности. То виђење суштински обележава Милошевићеву филозофску антропологију.

Супротно таквој деонтологизованој антропологији, одговор на питање *како човек њосијаје* може да пружи хришћанска (православна) антропологија. Иако она не постоји као целовит систем учења – неки теолози чак сматрају да је то отворена област која ће се тек развијати у будућности – ослушкивање њених истина може бити важно, и то из више разлога, а можда пре свега зато што православно учење, према неким мислиоцима, и то не само православно – какав је Ернст Кречмер – најбоље одражава „психичке процесе људске душе“ (Анметалић 2014: 172), односно најдубље и најдаље понире у оно што човек јесте или би требало да буде.

Због тога Милошевићеву филозофску антропологију, чији су домети уоквирени егзактном, емпиријском, антиметафизичком онтолошком перспективом, ваља сагледати истовремено и из хришћанске онтолошке перспективе. Притом, ревитализација хришћанске перспективе нема за циљ оспоравање Милошевићевих теоријских полазишта, нити афирмацију само хришћанске антропологије, већ да се питање човека размотри на један још слојевитији начин. Ниједна од те две перспективе својим ’доказима’ не оспорава другу, тако да коначан и јединствен, општеважећи одговор на питање човека није могућ. Али, упркос томе што коначан одговор није могућ, преостају само расправе и труд „да се они који друкчије мисле разувере“ (Милошевић 1998: 185). Тако се и те две онтолошке перспективе могу схватити као две стране које учествују у једној вечној расправи.

Док је Милошевићева емпиријска антропологија перспективистичка, јер посматра човека ’одоздоле’, у перспективи искуства и времена, хришћанска антропологија је иконичка, јер посматра човека са становишта вечности, као икону. Та хришћанска, иконичка перспектива – иако сама та синтагма садржи оксиморон – личносна је и логосна.

Она, притом, не сагледава само човека као личносно и логосно биће, већ и сџм свет или, боље рећи, творевину. И творевина је, у тој перспективи,

личносна, по свом постању, али је, као што је учио Николај Берђајев, постала „болесна“ и „искварена“ (БЕРЂАЈЕВ 2006: 113) грехом. Берђајев је, заправо, увео метафизичку историчност у сагледавање творевине и процењивање вредности искуства. То значи да психолошко и историјско искуство које настаје унутар „болесне“ и „искварене“ творевине не мора да буде метафизички 'истинито' по себи. Искуство казује каква је стварност, али не казује да је стварност болесна и метафизички лажна, да не одражава „суштину бића“ (БЕРЂАЈЕВ 2006: 113). И стварност је постала деонтологизована.

2. О људској природи. Како, дакле, стоје ствари са расправом о такозваној 'људској природи'? Сâм Никола Милошевић је тврдио да га је филозофска антропологија интересовала превасходно због „проблема тзв. људске природе и њеног утицаја на духовне творевине“ (МИЛОШЕВИЋ 1990а: 256). Другим речима, да би се упустио у тумачење књижевних и теоријских и филозофских творевина, морао је прво да разреши тајну *људске њприроде*.

Никола Милошевић је сматрао да такозвана људска природа не постоји. До тог закључка је дошао на основу емпиријске, искуствене евиденције, у којој му се такозвана људска природа није указала као јединствена, већ као диференцирана, а самим тим непостојећа, илузорна. Зато је појам 'људске природе' представио као теоријску „конструкцију“ (МИЛОШЕВИЋ 2001а: 137), као плод предрасуде да су људи међусобно много сличнији него што заиста јесу, или да су сличности „далеко значајније“ (Милошевић 2000а: 159) од међусобних разлика.

Пошто је Милошевић пребацио нагласак са сличности на разлике, онда се може поставити питање које је то обележје које је заједничко свим људима, а по чему се, истовремено, сви људи разликују? То су, према Милошевићу, „менталне структуре“ (МИЛОШЕВИЋ 2001а: 137) или структуре личности. Те структуре или, како их је исто звао, душевни склопови, представљају „индивидуалне, личне природе“ (МИЛОШЕВИЋ 2001а: 138). Оне нису исто што и општа људска природа. Термином *индивидуална њприрода* Никола Милошевић је хтео да означи „оно што се у нама никад не мења“ (Милошевић 2007а: 135). Другим речима, то што је у човеку статично, што се никад не мења, представља одговор на питање *ко је човек*.

Ако се људи разликују по својим индивидуалним природама, шта то конкретно значи? То значи да се разликују по свом понашању. Менталне структуре или структуре личности *одређују* понашање, па је, на основу тога, Милошевић сачинио условну типологију људи, поделивши их на „конструктивне“ и „деструктивне“, при чему је истакао да постоји „велики број прелазних облика“ (МИЛОШЕВИЋ 2001а: 137) којима припада већина људског рода, они који нису ни добри ни зли, „ни претерано агресивни ни претерано лишени агесије“ (Милошевић 1998: 277), већ који спадају у нешто што би се звало етички просек.

Постоје, дакле, само „различити типови припадника људског рода“ (Милошевић 2000а: 155), конструктивни, деструктивни и они између, који

не деле никакву општу људску *йррироду*. Ипак, Никола Милошевић је указао на људску потребу да се таква природа измисли или конструише: тако настају хипергенерализације које, по својој логици, један издвојен „психолошки тип“ представљају као „парадигму читавог људског рода“ (Милошевић 1997: 359), па се онда говори да су, на пример, сви људи по својој природи агресивни, или да су сви конформисти, или да су сви душевно уравнотежени и конструктивни. Хипергенерализације су могуће и на основу моралних процена такозване људске природе, па се онда говори о томе да су сви људи по природи добри, или рђави, или ’неутрални’ у моралном погледу. Међутим, према Милошевићу, ниједна од тих дефиниција *људске йррироде* није „издржала пробу историјског и психолошког искуства“ (Милошевић 2007б: 65).

Једино што је искуство показало јесте да човек није претерано разумно биће: иако има разум, у пракси се, како је истакао Никола Милошевић, чешће руководи „неким ирационалним поривима“, афектима и страстима (в. Милошевић 2007а: 107–108). Иако то није баш ласкаво виђење човека, у читавом свом делу Милошевић је наилазио на непрестане потврде да испод сваке човекове мисли и испод сваког човековог дела, укључујући и духовне творевине, лежи неки афекат, страст или интерес. Милошевићу је, зато, замерано да је „гледао на људе сувише упрошћено, као детектив или иследник, који у свему тражи неки мотив или неко објашњење“ (Милошевић 1976: 75). Он се од тих оптужби бранио тврдњом да су људи ти који су „сувише упрошћени, кад су у питању њихови интереси и страсти“ (Милошевић 1976: 75). Меланхоличан какав је био, он у човеку није видео никакву тајну, већ „само мање или више сложени ребус за који увек постоји неко решење“ (Милошевић 1976: 75).

Ма колико се Милошевићево виђење човека као претежно ирационалног бића чинило упрошћеним, оно се, ипак, ослања на библијску и античку мисао. Тако је још апостол Павле, у Посланици Римљанима, запазио да га нешто у њему самом нагони да се понаша ирационално: „Јер не знам шта чиним, јер не чиним оно што хоћу, него што мрзим то што чиним. [...] Тада то не чиним више ја, него грех који живи у мени“ (Рим. 7: 15, 17). У сличном духу изречене су и Федрине речи из Еурипидове трагедије: „Ми знамо што је добро, разбирамо то, ал’ не маримо – једни ради лијености, а други јер вам другу неку воле сласт“ (Милошевић 1990б: 349).

Међутим, овде се намеће питање: шта је узрок испољавања тих афективних, ирационалних порива? Никола Милошевић је имплицитно – на трагу Фројда – назначио да се тај узрок налази у једној константи која одликује све припаднике људског рода, а то је егоизам. Из егоизма, сматрао је Милошевић, „по некој психолошкој логици нужно проистичу и све друге црте личности“ (Милошевић 2001а: 151). Егоизам, или, хришћански речено, гордост – иако то нису синоними¹ – или, можда је боље рећи, *сâм грех* по себи, истовремено обликује човека и чини га ирационалним бићем.

¹ Према хришћанском (православном) учењу, врлина супротна гордости је смирење, а егоизму – љубав.

И управо ту је присутан један превид у антрополошкој мисли Николе Милошевића. Ако се људи разликују по менталним структурама или структурама личности, а егоизам, или гордост, из кога проистичу све црте личности, такође онемогућује међусобно зближавање људи, њихову „аутентичну комуникацију“ (Милошевић 2006а: 154) – због чега Милошевић није закључио да је егоизам или чак грех узрок емпиријске недоказивости такозване људске природе, а не менталне структуре које су, свака на свој начин, последица егоизма?

Могућа су два одговора: први је тај да је Никола Милошевић, у складу са својом филозофијом диференције, морао да људски род сагледа диференцирано, у својој посебности и специфичности, па је зато нагласак ставио на оно по чему се људи разликују. Други одговор је: ако би устврдио да се човек по егоизму или гордости познаје, а да истовремено гордост укида такозвану људску природу, деонтологизује је, јер укида „аутентичну комуникацију“, онда би Никола Милошевић морао да се упусти у метафизичко објашњење егоизма или гордости, односно да из емпиријске онтолошке перспективе пређе у хришћанску онтолошку перспективу.

Ипак, Милошевићу ваља одати признање – изречено са хришћанске позиције – да је био у праву кад је наслутио да је човеково биолошко и психолошко устројство онтолошки неутемељено и да, ако се човек посматра у тој димензији, ни на какву општу људску *природу* не може се наићи. Зато, супротно емпиријској, хришћанска антропологија може помоћи да се питање такозване људске природе сагледа на један разуђенији начин.

Према хришћанској антропологији, такозвана људска природа такође „нема апсолутну суштину“ (Лудовиќос 2010: 45) и такође је разнолика. По чему се онда разликује од Милошевићевог виђења? Разлика је у томе што је Милошевићево сагледавање човека статично, док хришћанска антропологија ипак признаје постојање опште људске природе, али променљиве и склоне развоју. Човек у хришћанству није неко ко просто ’постоји’, ко *јесће*, већ неко ко *настаје*, ко непрестано досеже свој смисао, а тај смисао се у целисти остварује у есхатону, на оном свету. Другим речима, човек у хришћанству и јесте и није, што нам говори о унутрашњој напетости хришћанског схватања људске природе. Људска природа *јесће* као „датост“, јер је *створена* по Божјем лику и подобију – па је тако у библијском Адаму присутна „као јединствена“ и „целовита“ (Попов 2006: 57, 59) – али је, Адамовим грехопадом, постала урушена, искварена, те зато још увек ’није’. Човек је онтолошки богилик, али од његове *слободне воље* – од његовог *како* – зависи да ли ће се уподобити свом есхатолошком лику, односно истини самог себе. Постојање људске природе је, дакле, у хришћанству могуће само као аксиолошко, смислено постојање.

За разлику од хришћанске (православне) антропологије, чији би други назив био „онтологија обожења“ (Евдокимов 2009: 98), јер природу човека изједначава са потенцијалима које човек у себи носи, Милошевићева ’статична’ антропологија подразумева спуштање тих такозваних ’вечних’ потенци-

јала у хоризонталну раван. Никола Милошевић, као антрополошки песимиста, није веровао ни у какве 'вечне' потенцијале. О томе сведочи и његова изјава да „најбољи начин“ да се „оно вечно у човеку“ уништи јесте да се човек *изгладни*, односно да се лиши „најелементарнијих материјалних добара“: тада, иако „не живи човек само од хлеба, [...] врло лако [се] претвара у звер“ (Милошевић 1983: 422).

Гледано, поново, из хришћанске перспективе, Милошевићева 'статична' антропологија почива на замени теза: као што православна теологија разликује Божју суштину, која је несазнатљива, и Божје енергије, на основу којих Бог објављује себе свету, тако се, условно, може говорити и о човековој суштини, која остаје у домену тајне, и човековим енергијама, које представљају варијације његовог испољавања, па би, у том смислу, структуре личности биле те енергије. Међутим, Милошевић је у личности, *енерџији*, хтео да види *суштинину*, то јест саму *људску њприроду*. Као доследни емпиричар, он није могао да проблем такозване људске природе или суштине разреши у мистичком ћутању, у контемплацији над тајном, већ се окренуо ономе што је евидентно и подложно искуственој провери.

Никола Милошевић је, дакле, постојање такозване људске природе оспорио увидом да не постоји *универзално* људско искуство, односно, да никоме није дато да се испољи кроз лепезу свих могућих људских *енерџија*. То говори да се, приликом разрешења проблема такозване људске природе, Милошевић није повиновао хришћанском, већ античком учењу, учењу које говори и „да кад двојица чине исто није исто“ (Милошевић 1998: 278; Милошевић 2001a: 61). Не постоје идентична искуства, па, према томе, не постоји ни општа људска природа.

А кад је реч о самим искуствима, онда се расправа о *људској њприроди* полако помера ка расправи о људској слободи или, прецизније, о слободи воље или слободи избора, јер је Никола Милошевић само слободу избора сматрао „слободом у правом смислу те речи“ (Милошевић 1997: 360).

3. О слободи воље. Питање људске слободе једно је од можда најузбудљивијих 'проклетих' питања којима се Никола Милошевић бавио. Да би одговорио на то питање, да ли слободе има у човеку, Милошевић је прво настојао да одговори на питање да ли слобода уопште постоји као таква, изван човека, односно да ли слобода на било који начин дејствује у оквиру светског или космичког поретка.

Ако се то питање осмотри из хришћанске перспективе, одговор је потврдан, јер у такозваној објективној стварности или творевини делује Божја промисао, као објективни гарант слободе. Захваљујући њој, све што се дешава на свету има неки смисао, ништа није случајно. Какав је то смисао – човеку није дато да зна – довољно је само да верује да смисла има.

Међутим, гледано из Милошевићеве перспективе, питање је шта човек заиста види а шта жели да види, или, другим речима, да ли он *учићива* у

оно што види или доживљава своју субјективност, своју веру или потребу за смислом.

Тамо где хришћанство види Божју промисао, Никола Милошевић је, као емпиричар и антиметафизичар, указао на два друга могућа одговора. Један је да светским поретком влада детерминизам или нужност, а други је да светским поретком влада индетерминизам или случајност. Међутим, само у једном од та два поретка је могуће дејство слободе: то је поредак у коме влада случајност. Али, супротно оном који осењује Божја промисао, у поретку у коме се све што се дешава, дешава случајно, као нешто што може и не мора да се догоди, нема никаквог смисла нити сврхе (в. Милошевић 1978: 200). Зато би такав поредак био апсолутно супротан хришћанском виђењу света. Јер, само метафизика гарантује прожетост слободе и смисла. Тамо где нема метафизике, може да има слободе, али слободе која нема никакав смисао.

Проблем са визијом поретка у коме влада случајност је у томе што је та визија последица субјективног доживљаја бесмисла. У случају да се прихвати да смисао постоји, тада се више не говори о случајности.

Зато, супротно и Божјој свевидећој промисли, и бесмислу слепе случајности, Никола Милошевић је веровао у релативност смисла, у то да је сваки догађај „увек само релативно слеп или само релативно смислен“ (Милошевић 1998: 304). Из сваког догађаја, сматрао је, *може* да проистекне или да „заискри нешто што бисмо назвали смисленим“ (Милошевић 1996б: 110), иако сам узрок тог смисла не може да се открије.

Као књижевни пример такве пројаве смисла, Милошевић је указао на судбине јунака из *Сеоба* Милоша Црњанског: ма колико су судбине тих јунака међусобно различите, приликом свођења животних биланса свима им се указује *истовешан* смисао, изражен речима „да је свеколико њихово постојање под небом било узалудно“ (Милошевић 1996б: 110). Тај смисао сугерише да „случај комедијант“ више наличи некаквој „мрачној сили“ или злом богу „гностицара“ (Милошевић 2005: 382), који све плански обесмишљава, него некаквом неутралном поретку слепе случајности.

Пошто је, дакле, сматрао да сваком догађају може да се припише релативан смисао, Никола Милошевић је афирмисао детерминизам или нужност. За разлику од случајности, која може и не мора да се догоди, детерминизам или нужност је оно што *мора* да се догоди, што не може „а да се не догоди“ (Милошевић 1998: 305), а то значи да може и да се предвиди. А ако може да се предвиди, као приликом парапсихолошког феномена прекогниције, то онда *доказује* да светским поретком влада детерминизам, нужност или судбина. Пошто је тако, онда је бесмислено говорити о слободи или слободи одлучивања или, како је Борислав Пекић сматрао, звати слободом „нешто што је у ствари само ’прерушено робовање судбини’“ (Милошевић 2001б: 12). Шта то значи?

Као пример може послужити представа комете на небу. Ако би се рекло да је она ту случајно, то значи да она не би ни морала да буде ту, и да

њена појава нема никакав смисао. Али, ако би се рекло да је она ту захваљујући нужности свог кретања, или захваљујући нужности читавог тока независних низова догађања који су довели до тога да се она појави на небу, то онда значи да је она и морала да се ту појави. А какав је смисао те појаве, тај смисао може да буде само релативан. Другим речима, њена појава је детерминисана или судбински предодређена.

Као што је детерминисан „унутрашњи ток [...] независних низова догађања“, детерминисан је и њихов могући „међусобни сусрет, односно њихова тачка пресека“ (Милошевић 1998: 301). То би, на пример, био евентуални судар комете и планете Земље, или сусрет две особе. Такав судар или сусрет не би био случајан ни апсолутно бесмислен, већ детерминисан путањама кретања два небеска тела, односно те две особе.

Може се указати на још један пример. Пролазник који хода улицом, пролази поред куће са чијег крова раднику случајно испада чекић из руке и пада на главу том пролазнику. Да ли је тај догађај нужен или случајан? Можда изгледа да је бесмислен, али управо кад постоји доживљај да је нешто бесмислено, онда се по правилу сматра да је то и случајно. Тај догађај је, према Милошевићу, нужен, и зависи од читавог низа услова који су морали да се испуне како би дошло до њихове „тачке пресека“. А у нужности тог „међусобног сусрета“ „независних низова догађања“, лежи и могући, релативни смисао пролазниковог удеса.

Дакле, према Милошевићу, све што се дешава на свету је предодређено. Све је нужно, све је детерминисано, случајности нема – то је, отприлике, одговор Николе Милошевића на питање слободе. Или, другим речима, како је приповедач једног његовог романа рекао: „Све што нам се у животу збива само је низ тачака у којима се пресецају две врсте нужности – једна спољашња, друга унутрашња. И у томе је сва мудрост овог света“ (Милошевић 2003а: 324).

Милошевићу би се могло приговорити да детерминизам функционише у макрокосмосу, али да у микрокосмосу, где делују сасвим други физички закони, закони квантне механике, влада *нејпредвидљивост*, која сама по себи пориче могућност узрочно-последичног *предвиђања*. Међутим, тај приговор има слабу страну, јер полази од тога да је детерминизам истинит само под условом да је човек заиста „у стању“ (SVENSEN 2013: 47) све да предвиди. Зато је Милошевић сматрао да, „иако данашњи емпиријски докази у малој мери подржавају универзални детерминизам“, није незамисливо да ће човек „једног дана развити теорије са знатно већим могућностима предвиђања“ (SVENSEN 2013: 47).

Проблем је, дакле, што ни „тврди детерминизам“ – који је заступао Милошевић – ни индетерминизам, не могу „дефинитивно“ ни да се докажу ни да се „побију“ (SVENSEN 2013: 76). У вези с тим, Лаш Свенсен је у *Филозофији слободе* проценио –

[...] да једноставно није извесно да ли детерминизам или индетерминизам даје истинит опис света. Колико знамо, можда су извесни онто-

лошки нивои детерминистички [то би био макрокосмос], а други индетерминистички [то би био микрокосмос]. Али онда је и отворено питање да ли је човек детерминисан (SVENSEN 2013: 76).

Могуће је, стога, сложити се са Милошевићем да је емпиријска стварност у великој мери детерминистичка, али и претпоставити да је у човеку, ипак, могућа слобода.

Кључно питање које је Милошевић подразумевао у вези с тим проблемом гласи: да ли је слобода воље присутна као потенција у апсолутно сваком човеку? Ако се тај проблем сагледа у хришћанској традицији, слобода је дар који је Творац пружио човеку као круни свог стварања, своме лику и подобју, те би, зато, *сваки* човек требало да буде слободан – прецизније, слободан *од* страсти и нужности и слободан *за* стваралачки подвиг, у најширем смислу речи. Али, пошто би, према том учењу, човек *требало* да буде слободан, то значи да је слобода дар који се остварује у садејству са вољом: слобода је подвиг, у смислу да је треба заслужити, изборити се за њу. Као и људска природа, тако и слобода и јесте и није.

За Милошевића је тај проблем био много једноставнији. Његов одговор на питање слободе био је одричан. Он је сматрао да веровање да су сви људи по својој природи слободни представља саблазан антрополатрије. Проблем са том саблазни је у томе што се занемарује „било каква квалитативна разлика“ између људи: сви људи би, наводно, требало „да у потпуно истој мери“ имају моћ слободног избора, то јест да „на потпуно исти начин буду способни да бирају између две једнаке могућности“ (Милошевић 1998: 314). Да ли је, међутим, заиста тако? Постоји ли апсолутна слобода? Односно, да ли су људи слободна или немоћна бића?

Да би се на та питања одговорило, прво ваља знати ко је тај ко бира: да ли нека апстрактна особа, лишена „било каквих конкретних психолошких обележја“, или „нека одређена личност, са одређеним душевним склопом“ (МИЛОШЕВИЋ 2001а: 139). Милошевићев аргумент против слободе избора је гласио да „не бира никад неки човек уопште. Бира увек сасвим одређено људско биће, друкчије од свих осталих људских бића“ (Милошевић 2003б: 105) – а то значи да оно бира у складу са собом, са својом природом.

Никола Милошевић је у свом последњем роману, *Сенке минулих љубави*, поделио филозофе на две врсте: оне који виде свет из црквене порте и оне који виде свет са црквеног звоника. Себе је сместио међу прве, филозофе из црквене порте или емпиричаре, за које је сматрао да припадају духовној и филозофској аристократији, јер човеку прилазе као специфичном, конкретном бићу, са конкретном психологијом.

Супротно њима, филозофи са црквеног звоника не виде „шаролику, сложену стварност људских бића“, већ се та стварност у њиховом погледу стапа у „једнобојну слику у којој се губе све разлике“ (Милошевић 2007а: 48). Они прилазе човеку као „просечној, статистичкој величини или апстракцији“ (Милошевић 1997: 363).

Управо је, према Милошевићу, афирмација апсолутне слободе један од тих случаја кад се „теоријски поглед“ са „тла на коме живе људи од крви и меса“ усмерава „негде високо ка звездама“ (Милошевић 2007а: 51), где се губе све разлике. Један од таквих филозофа са црквеног звоника, који је тврдио „да је човек [апсолутно] слободан“ (Милошевић 2007а: 49), био је Сартр. Он је тврдио да човек може сам себе да бира, и да, зато, „увек постоји могућност да себе променимо“ (Милошевић 2007а: 49). Становиште оних који човека и свет посматрају недиференцирано, са црквеног звоника, заузимају и неки православни теолози, али и поједини Свети Оци, попут Григорија Ниског, који је тврдио да човек *може* да се слободно „самоодређује по сопственом нахођењу“ (Попов 2006: 45).

Међутим, Милошевић је сматрао да човек не може себе да промени, нити да се самоодређује како хоће, и то зато што је у власти свог карактера. Он је, на трагу чувеног Хераклитовог афоризма да је карактер судбина човека, веровао у непроменљивост карактера. Тако је, према Милошевићу, на пример, „немогуће да кукавица престане да буде кукавица“ (Милошевић 2007а: 50), да одједном постане еманација храбрости. Или, сходно томе, могло би се додати да је немогуће да *урођени* оптимиста одједном постане песимиста, или обратно.

Никола Милошевић је, дакле, веровао да слободног избора нема, а да сваки такав 'избор' предодређују човекове „индивидуалне“, „појединачне нужности“ (Милошевић 2007а: 50). Те нужности су, заправо, његове менталне структуре. Из тих структура човек не може да искорачи и оне, односно њихова психолошка логика, предодређује сваки његов избор. „По чему онда можемо слободно да бирамо?“ (Милошевић 2003б: 105).

Кад би могао слободно да бира, то значи да би човек могао „и да не изабере оно што је изабрао“ (Милошевић 2000б: 7). Међутим, према Милошевићу, тек чин избора показује „која је од две наводно једнако могуће опције заиста била могућа“ (Милошевић 1997: 361). Милошевић се, дакле, послужио парадоксом: „само онај ко је могао и друкчије да изабере“ изабрао би „истински слободно“, али пошто није, то значи да његов избор није ни био „истински слободан“ (Милошевић 1998: 312), већ предодређен структуром његове личности. Друкчији избор могла би да направи само „нека особа са друкчијим душевним склопом“ (Милошевић 1998: 313). Зато, „да би неко могао истински слободно да бира [...] морао би да буде нико – апстракција човека уместо конкретне, реално постојеће особе“ (Милошевић 1998: 313).

То значи да Лав Шестов није био сасвим у праву кад је тврдио да смо ми „такви какви јесмо, зато што хоћемо да будемо такви какви јесмо“ (Милошевић 1998: 175). Милошевићева 'истина' гласи мало другачије: ми смо такви какви јесмо зато што, све и да хоћемо, не можемо да будемо друкчији. Да ли је, међутим, Милошевић заиста био у праву? Иако врло ретки, зар не постоје случајеви таквих промена, преумљења или преобраћења, кад су личности престале да личе на себе? Као један од таквих примера било би чувено преобраћење Савла, прогонитеља хришћана, у каснијег апостола Павла.

Зар такав емпиријски увид не говори у прилог томе да човек ипак може да се промени или да изабере себе? Милошевић је и на тај приговор имао унапред спремљен одговор.

Он је нагласио да, у случају да човек, стављен два пута пред исти избор, једном поступи на један начин, а други пут на други начин, не значи да такво поступање доказује слободу избора, већ само да је реч о човеку чији је животни стил „еластичан“ (Милошевић 1997: 361). Слобода избора, дакле, није исто што и еластичност животног стила; другим речима, „и неки прилагодљиви конформист није у том смислу ништа мање слободнији“, већ „само прилагодљивији“ (Милошевић 1997: 362) од неких других особа. При том, Милошевић је „еластичност, односно прилагодљивост“ сагледавао као „карактерне особине“, а не као „облике слободе воље“ или „слободе избора“ (Милошевић 1997: 362). Дакле, ако се неко промени на боље, то не значи да се променио зато што је тако изабрао, супротно својој природи, свом карактеру, већ захваљујући еластичности свог животног стила. То значи да је, заправо, на делу промена система вредности, а не карактера. И Савле који је постао Павле, у том смислу, није постао карактерно другачији него што је био пре пута за Дамаск, већ је остао исти, али са, условно речено, другачијим вредносним предзнаком.

Слично је и са могућом опаском „да има и лопова који су се покајали“ (Милошевић 1997: 364) – најпознатији случај таквог преумљења је пример оног разбојника који се покајао на крсту. Никола Милошевић је и на ту опаску имао спреман одговор: тачно је да *неки*, а не сви, лопови могу да се покају, али и „да лопову који се искрено покаје или престане да краде, лоповлук није карактерна, већ по свему судећи стечена особина“, те да „исправити стечену особину свакако не значи исправити, односно променити карактер“ (Милошевић 1997: 364). Карактер, за разлику од личности, не може никад да се мења.

Никола Милошевић је указао и на још један начин доказивања слободе воље – а то је упозоравање на евентуалне „последнице које би наступиле ако се прихвати“ (Милошевић 1998: 308) становиште да слободе воље нема. Према таквој логици, слобода воље *мора* да постоји, јер, у супротном, човек ни за шта није одговоран. Међутим, Милошевић је сматрао да „то што нисмо одговорни ако немамо слободу воље“, и што без људске одговорности „патња и зло не би имали никаквог објашњења, односно смисла, не значи још увек да слобода доиста постоји“ (Милошевић 1998: 308–309).

Нешто другачије је са аргументом да слобода воље пружа јемство људском достојанству и аутентичности. Тако је, према Паулу Тилиху, слобода услов достојанства, јер човек, како је сматрао, „постаје уистину људско биће само у тренутку доношења одлуке“ (MAU 1980: 165). Слично томе, и аутентичност је могућа само у случају кад постоји одговорност: човек је аутентичан у мери у којој је одговоран. У вези с тим, Виктор Франкл је „аутентично људско биће“ одредио искључиво као „биће које одлучује“, сматрајући да „тамо где престаје одговорност“ (FRANKL 2001: 20) престаје и

аутентичност. Међусобна сагласност Тилихове и Франклове мисли упућује на појам слободе воље од кога – гледано из хришћанске перспективе – зависи човеково назначење и углед у творевини.

Али, ако се уместо слободе воље постави биолошка и психолошка *нужносћ*, која предодређује мишљење и делање, онда то значи да човек није владар своје егзистенције. Зато, ако слободе нема – има ли човека? Милошевићев одговор је, зачудо, потврдан. Он је слободу посматрао у изразито негативном контексту, као феномен који доводи до раслојавања човека, до губљења његових карактерних и, сходно томе, идентитетских обележја. Према Милошевићу, што више слободе човек има, то више постаје апстрактан. Управо нужност индивидуалне људске 'природе' гарантује човекову аутентичност. Човек је, дакле, аутентичан зато што је непроменљив, а самим тим, и препознатљив, зато што је његово поступање *ипредвидљиво*.

Другим речима, нужност човекове природе, у Милошевићевој визури, има вредносно обележје: нужност је таленат који свака индивидуа поприма као залог свог постојања. Да би одбранио нужност, Милошевић је указао на то да она обележава све равни људског постојања, па чак и ону у „небеском свету“; ево шта је, у вези с тим, нагласио у свом роману *Сенке минулих љубави*, чија се радња одвија у Стразбуру:

Јер по чему ће нас распознавати тамо горе, ако не по томе што ће свако од нас и даље имати исте оне особине које је и у овом земаљском животу имао. Ако се, дакле, једном негде на небу и некако нађу душе нас који смо се те далеке године срели у том француском граду, по чему ћемо се препознати.

По физичком изгледу?

По томе сигурно не јер тамо горе нема тела.

Како онда?

Само по оном по чему смо и овде доле били такви какви сад јесмо (Милошевић 2007а: 136).

Другим речима, Никола Милошевић је менталну структуру или структуру личности изједначио са човековим есхатолошким бићем. Човек јесте само уколико није слободан, уколико не може да мења свој карактер.

На основу оспоравања слободе воље, Милошевићева филозофска антропологија ослања се на античку филозофску традицију, у којој пресудно место заузима фигура Хераклита. За разлику од хришћанства које је у свет идеја увело појам слободе воље, а самим тим, и личне одговорности, антички свет је следио идеју нужности, како спољашње, тако и унутрашње. То се види још код Хомера, када у *Илијади* Зевс поверава „одлуку о исходу тројанског рата [...] теразијама судбине“ (Милошевић 1990б: 339). То значи да су Ахил и Хектор могли да раде шта су хтели – исход тројанског рата није зависио од њих. За разлику од такве спољашње нужности, антички филозофи, пре свега питагорејци, али и трагичари Софокле и Еурипид, први су указали и на постојање човекове унутрашње, психолошке нужности.

Осим античких филозофа и књижевника, међу Милошевићевим претечама је и Барух Спиноза, који је рекао да, „кад би камен који пада имао свести, он би држао да је његово падање резултат његове слободне воље“ (EL 1973). Ту је и Борислав Пекић, који је нагласио: „Човек *мора* да корача ногама, шта му вреди слобода да бира којом ће ногом који корак учинити. То је метафора узалудности наше слободе“ (MILOŠEVIĆ 2001b: 12).

Ако је кључна фигура на почетку те традиције Хераклит, онда би на њеном крају могао бити – изван сваког хронолошког поретка, јер припада свету књижевности – Велики Инквизитор Достојевског. Никола Милошевић је, тумачећи *Леџенду о Великом Инквизиџору из Браће Карамазових*, признао да је, у односу на Великог Инквизитора, Христова аксиологија надмоћнија; али, сматрао је, „у равни реалности Христос и његово учење немају никакву снагу“: у тој равни је Инквизитор „изнад Христа, зато што је боље проценио човекове могућности“ (MILOŠEVIĆ 1972: 208). Томе у прилог, осим Христовог кротког ћутања, сведочи и завршетак *Леџенде*, када Христос „одлази, препуштајући позорницу светских збивања свом опоненту“ (Милошевић 1998: 32). „Одлазак Христов“, према Милошевићу, „сведочи о томе да у равни историјског искуства тријумфује Велики Инквизитор и његова нимало ведра представа о људској природи. Препуштајући свет Великог Инквизитору, Христос индиректно признаје да људи нису способни за подвиг слободе“ (Милошевић 1998: 32–33). Да је људска природа слаба, потврђује чак и Аљошина изјава упућена Димитрију, да „тешки терети нису за све људе“ (Милошевић 1998: 34).

Осим античкој традицији, по ставу да је човек детерминисано али и немоћно биће, Милошевићева мисао припада, условно, и августиновској односно калвинистичкој традицији. Јер, управо је Августин развио учење „о човековој немоћи“ као последици „прародитељског греха“, „и Божијој милости од које све зависи“, како човеково морално опредељење, тако и спас душе. То учење су до краја, „иако једнострано“ (Јеротић 2004: 199–200), развили Калвин и Цвингли: они су, одстранивши Божју милост из свог учења, сматрали да је човек апсолутно *предодређено* биће, да је предодређен како морални смер његовог живота, тако и онострано место које ће заузети након живота.

Гледано, међутим, из строго православног угла, „негирање слободе“ и „човековог самоопредељења за добро или зло“ представља скретање „у страну калвинистичке јереси“ (Попов 2006: 56). Хришћански (православни) однос нужности и слободе разрешава се чувеном изјавом Јована Дамаскина да „Бог све предвиђа, али не предодређује све“ (Попов 2006: 53). То значи да „Бог предодређује, јер види слободне одлуке воље“, али „не одређује све оно што унапред види“ (Попов 2006: 128).

Ипак, упркос мишљењу неких филозофа и теолога са црквеног звоника, према којима је људска слобода апсолутна, хришћанско (православно) учење, по свему судећи, на то питање нема коначан, догматизован одговор. Чини се да у хришћанском учењу превладава схватање слободе у релативном

смислу, односно, да је слобода апсолутна али само „у оквирима своје релативности“ (Влахос 2003: 318). То значи да је човек „релативно детерминисан и релативно слободан“ (КНЕЖЕВИЋ 2008). Релативно је детерминисан својим генетским наслеђем, психолошким бићем (карактером), породичним утицајем у раном детињству, социјалним миљеом или средином. Али, релативно је и слободан, само што се не зна *како* је слободан, и што је та слобода подложна тумачењу, па се неретко тумачи – као што је чинио Никола Милошевић – да је она само *нужни* израз индивидуалне људске природе.

Хришћанска (православна) мисао поручује да је слобода ипак могућа, али да није лака. На трагу те мисли Берђајев је рекао да је „слобода тешка, а ропство лако“ (Милошевић 1998: 207). Ако је слобода тешка, то значи да није немогућа, али је, услед човекове слабости, *аристократски* феномен, а не демократски: као *реализација* не обележава *све* припаднике људског рода, а већини људског рода драже је ропство.

Слобода је, у хришћанству, могућа само као жртва. Свако може бити слободан ако жртвује себе: зато се и смисао живота – према хришћанским мислиоцима – не исцрпљује у досезању лажног смирења или спокоја, како се то данас често мисли, па и намеће, већ у непрестаном „самопревазилажењу“ (FRANKL 2001: 7). Да самопревазилажење ваља да буде смисао живота, ретко ко данас признаје, јер се данас афирмише самоостварење, као нарцисоидни феномен времена. Уосталом, зар човеку није лакше да буде задовољан собом такав какав јесте, него да стално искорачује из себе, да превладава нешто у себи како би постао слободан, иако није сасвим сигуран због чега би био слободан?

Хришћанство, ипак, заузима за данашње време потпуно несавремен став да се „Божији суд о човеку показује као [...] суд о човековом схватању и коришћењу“ (или занемаривању, „забраву“) „своје Богом дане слободе“ (Видовић 2008: 303).

Основни узрок човекове неслободе или немогућности да буде слободан хришћанство проналази у греху. Грех је тај који детерминише људске поступке: то значи, као што је и апостол Павле приметио, да човек не дела својом вољом, већ закон греха у њему, закон који је *искварио* слободу.

Јер, слобода је, како учи хришћанство, старија и првороднија од нужности: и кад је реч о творевини, и кад је реч о човеку. Нужност је тек накнадна последица греха, односно 'искривљења', злоупотребе слободе. Зато је неопходно самопревазилажење, а не самоостварење: самопревазилажењем се слобода *јоново* осваја. Таквим једним подвигом, у коме човек приноси старог себе као жртву, успоставља се „усаглашеност са властитом природом“ (ЛАРШЕ 2006: 165), оном која је онтолошки истинита. Али, како је то могуће, како је могуће поново стећи слободу и истину самог себе? Својим моћима, поручују хришћански мислиоци, није могуће. Зато су слобода и усаглашеност са собом могући само у метафизичкој заједници са Истином.

И управо ту је кључно место ризилагања хришћанске и Милошевићеве антропологије. Тамо где једна види недостатак, друга види вишак. О чему

је реч? Реч је, укратко, о услову без кога нема ни човека, ни идентитета, ни жртве, ни могућности самопревазилажења, ни слободе, ни заједнице са истином: реч је о љубави.

Управо је љубав, према мишљењу једног савременог теолога, „једина употреба слободе на онтолошки начин“ (Зизјулас 1999: 31). То значи да је слобода могућа само „као пут љубави“, а не као „избор између датих могућности“ (Јаушевић 2002: 175). Само се љубављу може назрети смисао жртве, само љубав даје снагу за самопревазилажење и ступање у заједницу са Другим, односно са Истином. Јер, парадоксално, тек спознањем Другог, човек спознаје себе. Дакле, слобода је у хришћанству могућа тек искорак из себе, из властите нарцисоидности, искорак који никад није лак, у љубавну истинитосну заједницу. Тај подвиг је, притом, могућ љубављу саме Истине, која позива човека у заједницу са собом.

Никола Милошевић је, међутим, у својим теоријским и филозофским списима оспоравао значај идеје љубави, пре свега из сазнајних разлога, јер утапањем у љубави човек губи „критичку дистанцу“ (Милошевић 1990в: 478) и не достиже некакво дубље спознање – како се баш тврди у хришћанству.

Осим љубави сагледане у гносеолошком контексту, Милошевић је из своје филозофске антропологије одбацио и идеју *делојворне љубави*. Тако је Мило Ломпар, тумачећи Милошевићево дело, приметио да је, уместо Бога, трансценденције и љубави, Никола Милошевић „прећутно претпоставио да уместо тих садржаја, на њиховом месту, постоји – чисто ништавило“ (Ломпар 2009: 212).

Ако је, дакле, тамо где би требало да буде љубав „чисто ништавило“, онда се поставља питање да ли је, ипак, љубав она непозната вредност која, можда, нарушава складну, логичну и на емпиријским и антимафизичким темељима изграђену Милошевићеву филозофску антропологију. Та антропологија је по свом карактеру песимистичка. Али, ако се осмотри порекло тог песимизма, онда се долази до Милошевићеве меланхолије. Није необично да је меланхолик морао *теоријски* да оспори постојање слободе и вредност љубави, али и саму истину као такву. Занимљиво је, зато, како је сâм Никола Милошевић сагледавао меланхолију: он ју је одредио као „теоријски израз саможивости“, јер меланхолик „пројектује у свет идеја оно што одговара његовој склоности да све види у мрачним и црним бојама, па је, у том смислу, филозофија коју он проповеда и један нарочит облик егоизма“ (Милошевић 1964: 154). Да ли је Милошевићева филозофска антропологија – филозофија егоизма?

Из Милошевићевих речи могу се извести два закључка. Први закључак би гласио да је Милошевићева меланхолија унапред одредила смер у коме су се антрополошка питања разрешила у песимистичком духу, те да је зато меланхолија представљала сметњу да се дође до исправних антрополошких увида. Други закључак би, међутим, гласио да, иако је меланхолија одредила смер у коме су се обликовали Милошевићеве коначни антрополошки увиди, то не значи да се ти увиди нису поклопили са објективним стањем

ствари, то јест са самом истином. Другим речима, да ли је Милошевићева антропологија у сагласности са истином, или није? Односно, још прецизније, која се истина прихвата – емпиријска или метафизичка? Зато, ком одговору или закључку ће се неко приволети, зависи од њега самог.

То, заправо, зависи од структуре личности. Од тога све зависи, па и поглед на живот: ако је неко урођени оптимиста, живот ће доживљавати или тумачити као срећан и ведар, а ако је урођени песимиста, живот ће бити несрећан и трагичан. А кад је о самом Милошевићу реч, он је напоменуо да „онај коме је карактер његова судбина не може рачунати на то да ће му живот бити лагодан и лак“ (Милошевић 2006б: 70), и, додао је, да „у такав неки људски сој спада“ (Милошевић 2006б: 14) и он сâм.

Напослетку, ако је љубав реч која одсуствује из Милошевићевог дела, која би, онда, била коначна реч Милошевићеве филозофске антропологије? Могла би то бити меланхолија, али пошто меланхолија све што постоји хоће да преведе у ништавило, било би исправније рећи да те речи нема: уосталом, и сâм Милошевић је имплицитно признао да ни на питање такозване људске природе, ни на питање такозване слободе воље, ни на било које друго проклето питање, никаквог коначног одговора нема, нити ће га икад бити: „Ignoramus et ignorabimus. Не знамо и нећемо ни знати“ (Милошевић 1998: 341). Те речи, сагледане у контексту Милошевићевог целокупног дела, представљају нешто попут завесе која се спушта на крају представе: након њих, преостаје само тишина. Да ли се у тој тишини може назрети Истина?

Супротно Милошевићу, проблесак те Истине наслутио је, безмало век раније, Павле Флоренски. Он је, исто као и Милошевић, признао да „не знамо, и не можемо знати“ како се „домоћи Стуба Истине“, али је, зато, додао: „Знамо само да кроз зјапеће пукотине људског разума постаје видљива плавет Вечности“ (Флоренски 2008: 349).

Никола Милошевић је био свестан пукотина људског разума, али није се усуђивао да свој поглед усмери кроз те пукотине. Загледан у земљу, дозвољавао је себи само да се препусти носталгији за оним што би тамо могло да се налази.

Зато, вредност Милошевићевих антрополошких увида важи у 'ово-страној', емпиријској онтолошкој равни: да ли су они тачни у апсолутном смислу, неће се, вероватно, никад са сигурношћу знати. Као и Милошевићу, остаје само вечита запитаност која осцилира између вере и чежње за истином, и скепсе и меланхоличног сазнања да на то, као и на сва друга 'проклетата' питања којима се Никола Милошевић бавио, овде, на овоме свету, извесног одговора нема. Али, ако се прихвати мисао Флоренског „да кроз зјапеће пукотине људског разума постаје видљива плавет Вечности“, онда, ипак, остаје нада – за неког узалудна, за неког не – да су до тих одговора допрле, или их макар, у тихом озарењу, наслутиле, словесне сени Николе Милошевића у плавети оног света.

ИЗВОРИ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- БЕРЂАЈЕВ, Николај. *Философија слободе*. Предео с руског Небојша Ковачевић. Београд: Логос, 2006.
- БИГОВИЋ, Радован. Мученик мисли. *Теолошки њољеди* 1–4 (1995): 214–221.
- ВИДОВИЋ, Жарко. *...и вера је умејносћ!*. Матеј Арсенијевић (прир.). Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања, 2008.
- ВЛАХОС, митрополит Јеротеј. *Личносћ у њравославном ѡредању*. Матеј Арсенијевић (прев.). У: *Госјоде, ко је човек?: ѡправославна ањиројолођија и ѡјајна личносћи*. Јован Србуљ (прир.). Београд: Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, 2003.
- ЗИЗУЛАС, Јован. *Од маске до личносћи*. Митрополит Амфилохије (Радовић) (прев.). Подгорица: Октоих, 1999.
- ЈЕРОТИЋ, Владета. Да ли је карактер судбина човека (и народа). *Књижевносћ* 3–4 (2000): 334–345.
- ЈЕРОТИЋ, Владета. *Поврајћак оцима*. Београд – Бања Лука – Земун: Арс Либри – Бесјед – Невен, 2004.
- ЈАРШЕ, Жан Клод. Патологија слободе. Јулија Видовић (прев.). *Логос* (2006): 163–170.
- ЈАУШЕВИЋ, Саво. *Мишљење свједочење*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2002.
- ЛОМПАР, Мило. *Неђе до ѓраници филозофије и лићерајуре: о књижевној херменеућици Николе Милошевића*. Београд: Службени гласник, 2009.
- ЛУДОВИКОС, Никола. *Психоанализа и ѡправославна ѡеолођија: о жељи, свеобухвајиносћи и есхајолођији*. Маја Рашовић (прев.). Београд: Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, 2010.
- МАРИЋ, Илија. *Философска делћа: ољеди о савременим срјским философима*. Београд: Плато books, 2009.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Књижевносћ и мејтафизика: зиданица на ѡеску II*. Приредио и поговор написао Мило Ломпар. Београд: Филип Вишњић, 1996а.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. Психолошка и метафизичка раван у прози Милоша Црњанског. *Милош Црњански: ѡеоријско-есћетички ѡрисћуј књижевном делу: зборник радова*. Милослав Шутић (ур.). Београд: Институт за књижевност и уметност, 1996б, 107–113.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Филозофија и ѡсихолођија: ољед из диференцијалне филозофије*. Нови Сад: Светови, 1997.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Царсћво божје на земљи: филозофија диференције*. Београд: Филип Вишњић, 1998.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Има ли исћорија смисла?*. Горњи Милановац: Лио, 2000а.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. Изазов меланхолије. Разговор водила Биљана Ђоровић. *Луча* 2 (2000б): 3–8.
- МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Кућија од ораховољ дрвћа*. У: *Умејничка ѡроза*. Изабрана дела (5). Мило Ломпар (прир.). Београд: Службени лист СЦГ, 2003а.

- Милошевић, Никола. *Ний̄ михољско̄ лѣѣа*. У: *Умей̄ничка ѣроза*. Изабрана дела (5). Мило Ломпар (прир.). Београд: Службени лист СЦГ, 2003б.
- Милошевић, Никола. Идеја судбине у *Дрӯџој књиџи Сеоба*. У: Црњански, Милош. *Дрӯџа књиџа Сеоба*. Београд: Завод за уџбенике – НИИ, 2005, 381–387.
- Милошевић, Никола. Таласи пролазе море остаје. У: Живановић, Милан. *Дисцӣплина ума: 40 раз̄говора*. Вршац: Књижевна општина Вршац, 2006а, 151–158.
- Милошевић, Никола. *Полӣѣички с̄йоменар: од Броза до ДОС-а*. Београд: Информатика, 2006б.
- Милошевић, Никола. *Сенке минулих љубави*, Београд: Нолит, 2007а.
- Милошевић, Никола. *Зайиси о лажним демокрама: одабрани о̄гледи Николе Милошевића*. Београд: Српска либерална странка, 2007б.
- Попов, протојереј Василије. *Православље и слобода: о вољи Божијој и о слободи људској, о хрӣшћанском ѣоимању слободе, о слободи и од̄говорности у црквеном живо̄ју*. Матеј Арсенијевић (прир.). Људмила Јоксимовић и др. (прев.). Цетиње: Светигора, 2006.
- Флоренски, Павле. *С̄ѣуб и т̄врђава Ис̄ѣине: о̄глед о ѣправославној т̄еодицеји у дванаес̄т̄ ѣисама*. Књ. 1. Људмила Јоксимовић и Небојша Ковачевић (прев.). Београд: Логос – Ант, 2008.

*

- АНМЕТАГИЋ, Jasmina. *Pripovedač i priča*. Leposavić: Institut za srpsku kulturu, 2014.
- EL: *Enciklopedijski leksikon: mozaik znanja*. Т. 10, Filozofija. Danko Grlić (ur.). Београд: Interpres, 1973.
- EVDOKIMOV, Pavel. *Pravoslavlje*. Pavle Rak (prev.). Београд: Službeni glasnik, 2009.
- FRANKL, Viktor. *Bog podsvesti: psihoterapija i religija*. D. Petrović (prev.). Београд: Žarko Albulj, 2001.
- JEREMIĆ, Ljubiša. Traganje za istinom. *Student* 1–2 (1965).
- КНЕЖЕВИЋ, Nikola. Pitanje slobode ljudskog bića: iz perspektive teološke antropologije, 2008. <<http://blog.b92.rs/text/2350/Pitanje-slobode-ljudskog-bica/>> 6. 5. 2016.
- MAY, Rollo. *Psihologija i ljudska dvojba*. Prijevod Anita Sujoldžić. Zagreb: Naprijed, 1980.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. *Antropološki eseji*. Београд: Nolit, 1964.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. O primitivnom duhu. *Gledišta* 5 (1965): 739–746.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*. Београд: Novinsko izdavačko preduzeće Duga, 1972.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. Deus absconditus. У: Đurdulov, Branko. *Seta*. Београд: B. Đurdulov – S. Mašić, 1976, 68–76.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. *Zidanica na pesku: književnost i metafizika*. Београд: Slovo ljubve, 1978.
- MILOŠEVIĆ, Nikola i Amfilohije RADOVIĆ. Dijalog o Dostojevskom. *Savremenik* 11 (1983): 403–424.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. Proza Lasla Vegela. У: Vegel, Laslo. *Odricanje i opstajanje: eseji*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1986, 135–140.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. *Polemike*. Београд: Beletra, 1990а.

MILOŠEVIĆ, Nikola. *Antinomije marksističkih ideologija: boljševizam, staljinizam, marksizam*. Beograd: BIGZ, 19906.

MILOŠEVIĆ, Nikola. *Psihologija znanja*. Beograd: Beletra, 1990B.

MILOŠEVIĆ, Nikola. *Istina i iluzija*, Novi Sad: Stylos, 2001a.

MILOŠEVIĆ, Nikola. Filozofska ostavština Borislava Pekića. U: Pekić, Borislav. *Filozofske sveske*. Novi Sad: Solaris – Stylos, 20016, 7–12.

SVENSEN, Laš Fr. H. *Filozofija slobode*. Radoš Kosović (prev.). Beograd: Geopoetika izdavaštvo, 2013.

Kristijan A. Olah

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF NIKOLA MILOŠEVIĆ

Summary

The purpose of this text is to point out the key intellectual fulcrums of Milošević's philosophical anthropology. Since philosophical anthropology itself is layered and jagged, its scope in the text is bounded by two key problems that Nikola Milošević concerned himself with, which are the question of 'human nature' and the question of 'free will'. Given that a final and exact answer to these questions is not, nor will it likely ever be possible, Milošević's empirical, anti-metaphysical ontological perspective, within which he endeavored to build his philosophical anthropology, is placed in opposition to a Christian (Orthodox) ontological perspective, in an attempt to – through comparative analysis – open up a deeper level of insight into the problem in question.

Институт за књижевност и уметност
Краља Милана 2, 11000 Београд
kristijanolah84@hotmail.com