

МИКОЊА В. КНЕЖЕВИЋ¹

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

ФИЛОСОФИЈА ОБЕСТЕМЕЉЕНОСТИ КАО МОГУЋНОСТ ЗАСНИВАЊА РЕЛИГИЈСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ

Богдан Лубардић, *Философија вере Лава Шестіова. Айофайичка деконструкција разума и услови моућности релијијске философије*, Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, 2010, 542 стр.

Докторска дисертација Богдана Лубардића, доцента на Катедри за философију на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, аутора неколико књига и више десетина исцрпних научних студија и огледа, трудољубивог преводиоца са неколико страних језика, са више аспеката може се оквалификовати као прави догађај за нашу философску сцену. Осим свог и више него монографског карактера, тако необичајеног за наше прилике (нарочито када је ријеч о мислиоцима руског религијско-философског ренесанса), примијењене научне методологије и за просјечног читаоца безмало неподношљиве исцрпности, акрибичности и разуђености, ова књига се одликује првенствено настојањем да се одговори на једно питање које се код нас – највећма усљед незнања и интелектуалне тромости, годинама маскиране у фантазмагорични осјећај супериорне компетенције у

¹ mikonja_knezevic@yahoo.com

Рад је примљен 8. септембра 2014, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 22. септембра 2014.

погледу одређивања тога шта философија јесте а шта није – тако често занемаривало, а које се тиче услова и могућности философије која би била заснована религијски и која би религијско искуство користила за нове мисаоне пробоје и, још важније, за излазак из својих вјековних апорија. Управо на то, нимало случајно, упућује и сам поднаслов књиге, који је, садржајан колико и провокативан, изгледа осмишљен са пуном свијешћу о ризику који би својом резолутношћу у философској клими кратких резова каква је наша могао собом да носи.

Књига Богдана Лубардића подијељена је на двије веће цјелине, од којих прва обухвата једно поглавље (43–148), док се друга, знатно обимнија цјелина (149–452) протеже на пет одјељака. Своје путештвије кроз Шестовљев мисаони развој Лубардић почиње „Уводним разматрањима” (9–42), у којима, осим разлога за одабир теме, методологије и структуре рада, резимује херменеутички „набачај” са којим креће у истраживање и који ће касније настојати да верификује на самим изворима. Тај „набачај”, који је проистекао из ауторовог начелног занимања за однос разума и вјере унутар јелинско-европске традиције промишљања тог проблема, обиљежен је разматрањем односа философије и теологије, који сада не иде у правцу њихове ексклузивне дисјункције, већ прије у правцу њихове комплементарности и међусобног обогаћивања („*теологија* не искључује критичку рационалност”, „*философија* може интегрисати посебне облике надрационалног смисла, укључујући и мисаоне садржаје засноване на *вери*”, 9). Разматрање мисли Лава Шестова постављено је управо у ту и такву перспективу: наиме, у перспективу „легитимисања” или „рехабилитовања” религијске философије, која се, опет, концептуализује „као посебан начин философирања”, односно као „*мишљена философија* која *изнутра* познаје и доживљава откривене истине религије” (15). Овај „вишак религијског” требало би, по аутору, да освијетли не само границе философије него и границе теологије, па би тако истраживање Шестовљеве мисли имало да послужи отварању увида у религијску философију као могућност рефлексивног *проширења* и теологије и философије. На тај се начин могућност религијске философије испоставља и као (једна) могућност саме философије, при чему је ријеч о „изградњи специфичне *философске* *јодсвијетљивости* смисла ирационалног” (19), изградњи која се заснива на тези да „апофатичко мишљење има философски потенцијал”, у смислу да потпомаже једну *херменеутичку* *деконструкцију* објективирајућег и логоцентричког

разума (20). Ова ставка помоћи ће Шестову, тврди аутор, при једној унутрашњој кријици философије, али исто тако и при конституцији религијске философије, која, са своје стране, настаје као посљедица увида у начелну несводивост стварности на једно, исто, прво – на апсолут било које врсте. Та интервенција „другог” у „исто” унутар философског дискурса и промишљања условиће и Шестовљево комуницирање философије не само са религијским садржајима него и са литературом, и то у духу оног што Лубардић умјесно назива „преплитање” (21). Ови упади „другог” у „исто” заправо су деконструкција путем херменеутике сумње, сумње која се преко ироније дистанцира од здраворазумског и општеприхваћеног смисла. „Деконструкција ослобађа увид у смисао несводивости другости”, а „скептички рез ироније оставља нас пред *дружим и друјачијим* од подразумеваног” (25, 33).

Након што је дао основне методолошке и термилошке смјернице свог истраживања, аутор, исцрпно да исцрпније бити не може, у дијелу насловљеном као „Историјски преглед формације мисли” даје биобиблиографски преглед основних етапа у животу великог руског мислиоца. На тачно сто и пет страница изложени су кључни догађаји из Шестовљевог живота, али и, још важније, спектар утицаја – директних и индиректних – које је овај аутор претрпио и исто тако – извршио. Већ из тог прегледа сасвим је јасно о каквом је формату мислиоца ријеч: већ ту можемо сагледати да се Шестов огледао са таквим ауторима као што су Толстој, Достојевски, Чехов, Ниче, Кјеркегор, Лутер, Паскал, Берђајев; затим један Едмунд Хусерл, са којим се лично сусретао и са којим је имао преписку, а о чијој је мисли написао и једну студију (*Memento mori: њовом теорије сазнања Едмунда Хусерла* – рад који, по Лубардићу, „у великој мери *инаурише* рецепцију феноменологије Хусерла у философску и религијску мисао Француске”, 117); потом Леви Брил, Шелер, Флоровски и Мартин Хајдегер (са којим се лично сусрео и који му је упутио два писма, сачувана у Шестовљевом архиву); исто тако, Батај, Ками и Мартин Бубер, са којим се сусрео у Франкфурту 1929, као и многи други. А ако свему томе додамо да је Шестову кратак есеј посветио и један Емануел Левинас (чији се написи о Шестовљевој анализи Кјеркегора, по мишљењу неких аутора, умногоме могу узети као „програм” његовог будућег рада), да је Андре Жид отворено признао да га последије читања Ничеа „ништа није тако уздрмало као лектира из Шестова”, а Габријел Марсел на сличан начин констатовао да је у вријеме писања књиге *Раздјени свијет*

био „потресен мишљу Шестова” – онда дијапазон утицаја који је овај аутор извршио постаје и више него очигледан.

У другом, знатно опсежнијем дијелу своје књиге Лубардић излаже трновито путештвије Шестовљеве мисли, која започиње *деконструкцијом морализма*, односно „разграђивањем идеје добра”, оваплоћене у „проповеди” моралистичког типа. Као полазиште за ту деконструкцију морализма, узимају се мисаони увиди Достојевског и Ничеа, помоћу којих ће Шестов, супротстављајући се Толстоју, инаугурисати оно што назива „философијом трагедије”. Шестовљева „философија трагедије”, која овог руског мислиоца чини неком врстом родоначелника *еџзистенцијализма* 20. вијека, промовише оне потиснуте и запретење слојеве човјековог живота који се – преко ауре система и „општег добра” – у философији маргинализују као мање битни или пак као чисто акцидентални. Управо *џи* слојеви, који обухватају све оне егзистенцијалне потресе, патње, страдања и, коначно, смрт, представљају главне „егзистенцијале” философије трагедије и управо из њихове визуре има се конституисати једна нова философска оптика. Како опште вриједности у виду истине, добра и разума, које морализују чак и самог Бога и апстрахују га у форму моралне воље или апсолутне истине, не могу дати одговор на ове запретење слојеве „живог живота”, њих све скупа треба путем деконструкције анулирати и на тај начин дати подстицај једној новој сазнајној визури. У том правцу, а далеко од пуког епигонства, Шестову ће, рекосмо, и те како послужити лектира из Достојевског, а поготово из Ничеа, којом ће се обрушити на Толстоја и на цјелокупну философску традицију од антике па до његовог доба, вјешто указујући да овештале форме истине, разума и моралног добра представљају само један механизам „заташкавања” правих питања – на страну чињеница да ове овештале категорије егзистирају и бивају валоризоване тек у односу према својим *субројношћима*, чиме се нужно завршава у једном „насиљу добра”, оличеном у проповједи која диктира, а не исцјељује (155). У тој критици Шестову неће умаћи ни Кант са његовом етиком дужности. Главни проблем за Шестова јесте тај што „трансцендентално заснивање философије, својим априоризмом, превиђа противречности изванредно комплексних садржаја света искуства, то јест живота” (157). Као једини излаз у тој фази свог развоја, Шестов види једну метаморалистичку перспективу, која, по оним познатим Бодлеровим стиховима, понајприје узима у обзир „оно непоправљиво овог света”. Тај пут, дакле, води не у

трансцендентални априоризам, него у *философију трагедије*. У средишту пажње такве филозофије није аутономија појмовно-рефлексивног ума, већ трагедија појединца као личности: то је, дакле, „ново исходиште филозофије” (163, 185). Ова филозофија трагедије открива потискивани капацитет свакодневице, која доводи до „другог” морала и филозофије (168): „добро” као такво не задире у бездане човјекове патње (171). Овакав мисаони ход нужно ће Шестова упутити ка једној песимистичкој филозофији, која је довољно снажна да сагледа и прихвати чињеницу немоћи морала и разума да одрже обећања која дају. Управо преко те песимистичке филозофије Шестов ће се, дакле, свом снагом деконструкције обрушити на сва моралистичка и идеалистичка струјања у историји филозофије.

Све ће ово руског мислиоца одвести његовој фамозној „филозофији обестемељености”, која је настала као „израз капитализације учинака филозофије трагедије” (204). Трагичко искуство одређује се као „*дезизлазни сукоб самозаснивања човека у наративу морала и знања*” (205), а оно као такво чини основ филозофије обестемељености, под којом Шестов разумијева „структуру” изворнију од рационално-моралне утемељености човека у његовом историјском заснивању путем теорије и праксе. „Обестемељеност” или „обескоријењеност” јесте заправо „слом лепе душе” (209) и она представља изворну, предтеоријску егзистенцијалну човјекову „структуру”, која има постати хоризонт његовог промишљања свијета и себе у том свијету. Она нуди голготу „ружне истине”, која не даје никакав осјећај сигурности ни прибјежишта: конформизам и конзервативизам, који су, упркос скепси, увијек представљали подземни рад историје филозофије, заправо представљају највећу препреку мишљења, које мора проистацати из „бола” и из „егзистенцијалне потресености”, да се послужимо једним Јасперсовим изразом. Та „пред-рационална” структура, коју Шестов жели извести на свјетлост дана, а која се остављала на маргинама великих идеја у историји филозофије, управо указује на оно надрационално, на оно „друго”, па ће управо у том смислу Шестов, како рекосмо, и често посезати за спрегом филозофије и књижевности; с друге стране, окретање главе од те спреге тумачиће у истом духу као страх филозофа од *неконтролабилној* говора *имагинације* (211).

Пред-рационалне структуре, којима је окренута филозофија обестемељености, Лубардић термилошки означава као *дефундаментне*, подразумевајући под њима „*феноменолошке догађаје*”

који, у предрефлексином а метаразумском смислу, као *искусџа* претходе конституцији свести и савести” (377). Дефундаменти или *обесџемељџали*, као „освешћени ‘маркери’ *џраничних искусџава* и *џраничних начина стварности*” (282) и као „*џранична сџања свести*” (379), представљају покушај – на начин сличан Хајдегеровим „егзистенцијалима” – да се превлада традиционална замисао философије као онтотеологије (275, 386, 404).

По Лубардићу, искуство обестемељености као учинка философије трагедије пројављује се код Шестова на три равни: на антрополошкој, гносеолошкој и онтолошкој (215 и даље), будући да сам израз „обестемељеност” означава „*џудиџак џла* у природи, у души, у теорији, у *џићу*” (257). А као финални слој тог тегобног искуства свакако се показује проблем *смрџи*, која се испоставља као „дефундамент свих дефундамената”, као „*хоризонџи* који уписује обестемељеност као такву” (378, 419). Из визуре проблема смрти Шестов даје оцјену *џјелокуџне* историје философије: наиме, ако је Хајдегер историју философије видио као „заборав *џивствовања*”, а Левинас као „заборав *џругога*”, онда ће је Шестов интерпретирати као заборав несреће, самоће и смрти, другим ријечима, свега оног што је различито од „истог”, а што *џи*, заправо, требало да представља главне проблеме мишљења (227, 259, 369).

Од иморализма и заснивања философије обестемељености, преко трагедије граничних ситуација, које за своје исходиште имају патњу и смрт, Шестов ће, превладавајући Ничеа, Достојевског и Толстоја, доћи и до расправе са Кантом, чија питања, по руском мислиоцу, остају примарно академска, а немир стриктно теоријски (287). Том проблему Лубардић посвећује пето поглавље своје узорите књиге, и то у виду једне „деконструкције рационализма” (285–319), у оквиру које се понавља теза о потреби рехабилитације потиснутог, то јест свега онога што трансцендентални став искључује. Нужност природних, моралних и логичких закона напосто „савија врат пред болом, самоћом, апсурдом и смрћу”, што ће за Шестова значити да не треба „преносити све ужасе живота у област *Ding an sich*”, већ да их треба проблематизовати и цијенити. Канта Шестов узима за „врхунац философског рационализма” (298), а његово инсистирање на априоризму форми свијести тумачи као страх од губитка контроле и сигурности (303).

У шестом, можда најзанимљивијем поглављу (320–376), насловљеном као „Философија обестемељености – нада: између деконструкције и конструкције (прагматизам)”, Лубардић анали-

зује философију обестемељености у контексту Шестовљевог прагматичког окрета, односно утицаја што га је на руског мислиоца извршио Виљем Џејмс. Овај, јавности скоро сасвим непознат аспект Шестовљеве мисли представља један од кључних доприноса Лубардићеве књиге. Џејмс се, тако, испоставља као кључна фигура за Шестовљев постнихилистички конструктивизам (320), путем којег ће он освојити претпоставке за прелаз у *фидеистичку* фазу своје философије. Основни аспект који Шестов преузима од Џејмса – поглавито кроз читање његових списа као што су *Разноврсност религијског искуства*, *Воља да се вјерује*, *Праимализам*, *Основи психологије*, а које је, по Лубардићу, Шестов „озбиљно консултовао” (323) – јесте „прагматика философског оправдања могућности вере” (321). „Радикални емпиризам” Виљема Џејмса, који, међутим, не повлачи ни позитивизам ни сцијентизам, а опет се заснива на егзистенцијалном схватању искуства и чињеница отвореном за несцијентизовано опитовање стварности, затим критика интелектуализма метафизике идеализма и конституисање прагматизма као нове метафизике, метарационалистичке по свом одређењу (329, 333), те у том смислу конституисање једне „философије вере” (341 и даље) – дакле, сваки од тих аспеката (и још неки други) представљају дуг Шестова Џејмсу, а који аутор ове књиге до танчина настоји показати компаративном анализом извора које је Шестов имао у виду. Па ипак, ни тај неоспорни дуг Шестова Џејмсу, поглавито у виду отварања философије обестемељености Џејмсовом аргументу права да се вјерује, није прошао без потреса: и у свом знаменитом америчком сатруднику Шестов је успио сагледати потребу да се веже за једно *начело* које је свеобавезујућег карактера – за *начело користи*, и то *користи за већину*. Овдје је, сматра Шестов, Џејмс поклекао пред изазовом једне ан-архистичке философије, посегавши за „кључем универзума”, вјековима репрезентованом у изналажењу оног *архџ*, као посљедњег начина контроле над животом.

У посљедњем, седмом поглављу, насловљеном као „Закључна разматрања – од вере у философију ка философији вере: оцене, проблеми, питања” (377–452), Лубардић даје једну врсту рекапитулације својих претходних истраживања, уз помена достојну критичку анализу одређених неуралгичних тачака Шестовљеве мисли, а који су посебно дати у потпоглављу „Парадоксије Шестова у кључу философских питања: критика”. У том погледу аутор нарочито подвлачи оно што назива „шестовизацијом”, а под којом подразумемијева Шестовљево крајње *селективно* читање

текстова књижевности, философије и теологије, приликом којег се руски мислилац заправо огрешује о сва правила доброг херменеутичког владања (394–395). Осим тога, Лубардић вјешто демаскира и Шестовљево помало агресивно насртање на разум, примјећујући да његовом тенденцијом „опојмљавања метаразумског” руски философ заправо реafirмише управо оно што је желио напустити. Напоредо са тим иде и извјестан редукционизам у шестовском читању самог појма λόγος, будући да га руски мислилац идентификује *in toto* са разумом, занемаривши тако чињеницу да сама идеја λόγος-а посједује управо оно што јој Шестов одриче – наиме, метарационалистичке могућности смисла, теоријске, семантичке и оне духовне (403–404). Све ће то резултовати једним аисторичним и статичким схватањем разума (407), што је за мислиоца који се првенствено позивао на лично, историјско искуство заправо неопростиво и помало парадоксално.

Једна од важнијих критичких опаски што је Лубардић ставља Шестову на терет односи се на потпуни изостанак „философије друштва” у дјелу руског мислиоца, као и једне дубље засноване философије *интерсудјективности*. Тиме што „емитује токсичну атмосферу слома у којој се свако има издављати како уме”, Шестовљева мисао, по Лубардићу, коначи у једном индивидуализму атмосфере несолидарности и егоистичног дефетизма. Примат који се даје унутрашњем искуству води асоцијалном индивидуализму, који суспендује дубље заснивање „човека као бића у заједници и слободи” (434), а којим ће путем, наглашава Лубардић, Шестов довести у питање и сам персоналистички идеал философије обестемељености као философије слободе. Паралела са Буберовом критиком Хајдегера овим поводом напосто се сама намеће – и аутор свакако не пропушта да је уочи (435–436).

Коначно, књига је опремљена и дијаграмима (453–464), сажецима на српском, енглеском и њемачком језику (465–472), опсежном, код нас до сада најобимнијом библиографијом о Лаву Шестову (473–517), регистром имена (519–531) и регистром појмова (532–541). Сви ови пропратни апарати књигу чине узорном публикацијом, прављеном по високим стандардима академског писања.

Па опет, као што је то увијек случај, и у овој књизи дају се уочити извјесне недостатности, које су, међутим, више акциденталног карактера него што представљају озбиљнију пријетњу по њен интегритет. На првом мјесту, у очи пада не тако мали број словних и правописних грешака (наводим само неке: 10: умјесто

„ситемски” треба „системски”; 11: умјесто „дисциплиноване” треба „дисциплиноване”; 14: умјесто „екскулзивирајућом” треба „ексклузивирајућом”; 24: умјесто „постуцима” треба „поступцима”; 36: умјесто „ди смо” треба „дисмо”; 39: умјесто „конкретизовати” треба „конкретизовати”; 60: умјесто „познанстава” треба „познанства”; 72: умјесто „обављује” треба „објављује”; 74: умјесто „целинет” треба „целине”; 80, фн. 166: умјесто „уређивао” треба „уређивао”; 82: двапут је исписана ријеч „источничком”; 211: умјесто „дегству” треба „декству”; 280: умјесто „методологују” треба „методологију”; 327: умјесто „поистовети” треба „поистоветити”; 400: умјесто „мишљеа” треба „мишљења”; 430: умјесто „волунтарузам” треба „волунтаризам”; 472: умјесто „Шстова” треба „Шестова”, умјесто „Теолошка” треба „теолошка”, итд.); потом, очљиве су и грешке приликом писања страних ријечи и имена (наводим само неке: 14, фн. 17: умјесто „Zurcher” треба „Zürcher”; 24, фн. 44: умјесто „Coversations” треба „Conversations”; 43, фн. 1: умјесто „Σκότος” треба „Σκοτεινός”; 60, фн. 72: умјесто „etudes” треба „études”; 65, умјесто „Wenigsteins” треба „Wenigstens”; 79: умјесто „Ле Салé” треба „Ле Сол”; 101, фн. 264: умјесто „Бранкузи” треба „Бранкуши”; 108: умјесто „Шарл ду Бос” треба „Шарл ди Бо”; 109: умјесто „Пол Мазон-Урсел” треба „Пол Масон-Урсел”; 114: умјесто „Хенри Пејр” треба „Анри Пер”; 143: умјесто „Буало” треба „Боало”; 77, 213: умјесто „Едуард Зелер” треба „Едуард Целер”; 403: умјесто „Sehenlassens” треба „Sehenlassens”; 408: умјесто „an passant” треба „en passant”; 417: умјесто „εἶναι” треба „εἶναι”, итд.); исто тако, помало неразумљиво (и вјероватно беспотребно) уписивање одређених појмова на неком од страних језика, а да они не представљају техничке термине (упор. 19, 22, 27), итд. У оквиру овог „жанра” свакако је најпроблематичнији превод резимеа на њемачки језик, који заиста обилује грешкама: тако, именице „Philosophie”, „Supstraten”, „Bedingungen”, „Bewusstsein”, „Wissen”, „Möglichkeit” требало је, по свима знаном правилу, написати великим словом; умјесто „Nietsche” треба „Nietzsche”; умјесто „russichen” треба „russischen”; умјесто „intellekuellen” треба „intellektuellen”; умјесто „grekommen” треба „gekommen”; умјесто „methodlogische” треба „methodologische”; умјесто „unter der Hut” треба „unter den Hut”; умјесто „lässt sich erklären durch die Lektüre von James” треба „lassen sich durch die Lektüre von James erklären”; умјесто „denkes” треба „Denkens”; иза ријечи „Einsicht” треба да стоји запета, итд.

С друге стране, у једном структуралном смислу овој књизи могу се замјерити извјесна понављања, која се, међутим, могу оправдати потребом апострофирања оних елемената до којих је аутору нарочито стало. На терет јој се може ставити и обиље неологизама те комплексност израза, што запречава пробој до шире читалачке публике, за шта се образложење може наћи у чињеници да нова духовна искуства изискују и нову терминологију, као и у чињеници да специјалистичке књиге овакве врсте јесу, заправо, намијењене нешто ужем аудиторијуму. Оно за шта, међутим, видим много мање оправдања јесте изостанак макар некаквог нацрта *фидеистичке фазе* мишљења Лава Шестова, пошто би се тиме додатно подупрла главна накана студије. Овако, читалац остаје са утиском да Шестовљева фидеистичка фаза јесте додуше присутна од самог почетка његовог мишљења, као тињајући мотив (205, 338), али исто тако остаје са утиском да се „философија вере” заснива тек на предрационалним садржајима или дефундаментима, а не на „философском мишљењу које изнутра познаје и доживљава откривене истине религије”, као што је то назначено у почетку књиге (15). Бенефит конкретних „откривених истина религије” требало је, чини се, макар у скици назначити, упркос ауторској огради да ће тај посао оставити за другу прилику. Осим тога, изравније се могло указати и на могућност потпуне *арбидирарности* приликом инаугурације трагичних индивидуалних искустава као „новог исходишта философије” (163, 185): наиме, „трагично” искуство уцвијељене дјевојке (или ослабљеног неоствареног младића) нипошто не може имати ексклузивитет у теорији сазнања и претендовати на отвореност искуству обестемељеног. Другим ријечима, можда се могло изравније указати на чињеницу да се „трагичко искуство” и те како може мелодраматизовати и свести на ослабљену патетику, а што, много даље од незадовољавања чисто естетичких критеријума, може у наставку придати „случајном” удесу субјекта апсолутно важење, приликом чега се, како је речено, у тој „трагедији солипсизма” занемарује или чак искључује патња и удес *груої човјека*.

Како год да било, ове грешке и недоречености, настале највећма као посљедица прилика у нашем поднебљу, које свакако не иду на руку ни животу, а камоли академском стварању, крајње су занемарљиве с обзиром на капитални допринос који ова књига има. Отуда је топло препоручујем нашој читалачкој публици, која ће преко ње моћи да стекне подробан увид у мисао руског фило-

софа, и прикључујем се већ изнесеној нади да ће ова важна публикација ускоро доживјети превод на неки од свјетских језика.

На самом крају, нека ми буде дозвољено да овај приказ завршим једним личним сјећањем, које има везе са темом о којој је овдје било ријечи, а тиче се, све до појаве Лубардића, најзначајнијег истраживача Лава Шестова код нас. Наиме, приликом једног приватног разговора који сам још као студент водио са својим професором Николом Милошевићем, овај неуморни посленик на пољу духа и родоначелник озбиљнијег истраживања руске философије код нас, а који је Шестову дуговао много више него што се то иначе мисли, открио ми је да му је, сјећам ли се добро, на једном симпозијуму о Шестову одржаном у Њемачкој, ћерка знаменитог руског философа открила да је у посједу неких списа свог оца који још увијек нијесу угледали свјетлост дана. Из још и тада присутног страха од бољшевика – страха неоправданог, с обзиром на вријеме у којем се све то одиграва, али ипак показатељног колика моћ терора може да буде – кћи великог мислиоца није се никада усудила да објави тај дио заоставштине свог оца, па га је љубазно уступила професору Милошевићу, уз његово обећање да те списе неће публиковати, чега се, како ми је рекао, „ја држим и до данас”. Моја констатација да више никаквог разлога да те списе не објави нема те сугестија да старо обећање коначно може мирне савјести прекршити, изазвали су у нашем академику недоумицу, очигледно присутну већ годинама, али се он, како се показало, ипак определијелио да остане вјеран својој ријечи до краја. Зашто сада све ово напомињем? Будући да је легат великог српског мислиоца, Провиђењем или Случајем, како се год хоће, доспио у посјед Православног богословског факултета у Београду, чини ми се да је то управо неки скривени миг (Провиђења или Случаја, како се год хоће) да се неко савјестан и трудољубив управо са тог факултета подуме *editio princeps*-а ових необјављених Шестовљевих списа. Из више разлога, а који су након читања *Философије вере* јасни чак и просјечном читаоцу, не видим ко би то могао прије да уради неголи доцент Лубардић, чиме би нашу философску јавност – под условом да су списи о којима је ријеч остали сачувани – задужио једним новим подухватом, за који немам ни најмање сумње да би био на истој разини на којој је и овај што га је недавно изложио нашем разматрању и критичкој анализи.