

## Uloga i značenje vjere u kontekstu viteza vjere kao paragona Kierkegaardove filozofije religije

Augustin Kvočić

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
akvovic@ffzg.hr

**SAŽETAK:** U XIX. stoljeću, Kierkegaardov pojam vjere određuje početak egzistencijalističke misli jer uvodi velik broj tema s kojima će se egzistencijalizam XX. stoljeća baviti te dalje razvijati, pritom polazeći od individue, i to ne samo u intelektualnom nego i u emocionalnom smislu kao cjelovitoga bića, odnosno subjekta koji nastoji živjeti autentično i slobodno. Naime, riječ je temama poput samoostvarenja pojedinca, anksioznosti, očaja, apsurdnosti življenja i sl. Za Kierkegarda vjera je polazišna točka k samoostvarenju u puninu ljudskoga bića, a moguća je samo kao vjera u Boga, tj. kao privatni i jedinstveni odnos pojedinca i Boga. Kierkegaard primjer takve vjere utjelovljuje u liku Abrahama, za kojega tvrdi da je vitez vjere, odnosno paragon kojemu svi trebamo stremiti. U radu će se istražiti uloga i značenje vjere u kontekstu viteza vjere kao paragona Kierkegaardove filozofije religije.

**Ključne riječi:** *vitez vjere; filozofija religije; vjera; egzistencijalizam; samoostvarenje*

### Uvod

Egzistencijalizam je – u svojoj osnovi – filozofski pravac koji svoje proučavanje započinje s ljudskim subjektom i to ne isključivo subjektom kao mislećim bićem, nego i kao emocionalnim i živim pojedincem. Iako termin egzistencijalizam, ali i sam pokret, u punom svojem zamahu nastaje tek u XX. stoljeću sa Sartreom (Crowell 2004), njegovi korijeni mogu se pratiti sve do Sørensa Kierkegarda.

Kierkegaard se bavio pitanjima egzistencije, apsurditeta života, anksioznosti i očaja, slobode i, možda najvažnije, autentičnosti pojedinca. Drugim riječima, prioritet leži na ljudskoj individui te na njegovu subjektivnom iskustvu svijeta, pritom odbacujući objektivne istine znanstvenih disciplina, tvrdeći da su previše promatračke da bi bile u stanju obuhvatiti cjelinu ljudskoga iskustva.

Paragon koji Kierkegaard postavlja kao uzor i predvodnika svojih ideja jest *vitez vjere*, čovjek koji posjeduje beskonačnu, neprekidnu vjeru i povjerenje u Boga iz

kojega izvlači sreću u životu. Drugim riječima, Kierkegaardov vitez vjere jest osoba koja se u potpunosti predaje Bogu s pomoću vjere te prema njoj živi svoj život.

U ovom radu prikazat ću viteza vjere kakvoga ga Kierkegaard opisuje u knjizi *Strah i drhtanje*, a koncepciju same vjere proširit ću s pomoću njegova djela *Filozofsko trunje* te članaka koji ju detaljnije tematiziraju. U prikaz viteza vjere, toliko posebnoga, pogotovo u egzistencijalnom pogledu, uključit ću i njegove suprotnosti, koje je Kierkegaard nazvao (1) tragičnim herojem, (2) vitezom rezignacije i (3) demonijakom. Svaki od tih triju oblika egzistiranja jest antiteza viteza vjere, odnosno svakome od njih nedostaje poseban odnos s Bogom kakav ima osoba čija je vjera beskonačna. Prikaz te trojice jest nužan, ne samo zbog toga što jasno upućuje na sve što vitez vjere *nije*, nego i zbog toga što istodobno upućuje na način kako se može prestati biti istim. Uz taj dio rasprave, koji se tiče egzistencijalnoga karaktera vjere te će kao takav zauzeti najveći dio ovoga rada, kratko ću predstaviti i epistemološki aspekt vjere u kontekstu filozofije religije jer on, pak, nadopunjuje egzistencijalni aspekt te mu određuje granice. Sam Kierkegaard ne dijeli vjeru na ta dva aspekta, no oni se mogu iščitati iz njegova opisivanja vjere kada piše o, primjerice, samoostvarenju i anksioznosti koja prati vjeru – koji je njezin egzistencijalni aspekt – ili, pak, o prednosti vjere nad razumom i racionalnim dolaskom do Boga – koji sadržava epistemički karakter vjere.

## Ocrta Kierkegaardova viteza vjere

Ovo se poglavlje bavi Kierkegaardovom mišlju o vitezu vjere kakvoga ga predstavlja u *Strahu i drhtanju*. Također donosi četiri priče, od kojih svaka prikazuje isti događaj, ali s različitim psihološkim i vjerskim ishodima. Svaka je od tih četiriju priča u suštini ista priča, koja se razlikuje u svega nekoliko redaka teksta, odnosno razlikuje se način na koji se Abraham odnosi prema Bogu i vlastitoj vjeri te svojem sinu Izaku. Priče su analizirane na temelju interpretacije Johna Lippitta i Jamesa Kellenbergera: Lippittovo tumačenje korišteno je za proširenje značenja navedenih priča, a Kellenbergerov tekst za klasifikaciju – etički, beskonačno rezignirani i demonski Abraham – Kierkegaardovih verzija Abrahama koje nisu vitezi vjere.

Kierkegaardov je vitez vjere prije svega pojedinac, osoba čija egzistencija dolazi na vidjelo onoga trenutka kada dolazi do konflikta između etičkog i religijske vjere. Ono etičko je univerzalno, općeprihvaćeno i svjetski, dok religijska vjera nadilazi ono univerzalno istodobno bivajući u odnosu s onim apsolutnim, tj. s Bogom. Drugim riječima, filozofija za Kierkegarda postaje »smisljena onda kada se uzdižemo do univerzalnog tako što naše neposredne (prirodne) težnje i nagnuća dovodi pod moralni zakon, koji reprezentira naš *telos* ili ono što *bismo* trebali biti« (Crowell 2004). U tom procesu čovjek gubi svoju posebnost, tj. individualnost, no zauzvrat njegova djela postaju ispunjena smislom. Preciznije, osoba, iako gubi svoju individu-

alnost, djeluje prema Božjoj volji koja mu zauzvrat daje smisao pa čak i kada se Božja volja suprotstavlja etičnom djelovanju. Kierkegaard se kroz cijeli tekst *Straha i drhtanja* bavi interpretacijama priče o Abrahamu i njegovu sinu Izaku kojoj je središnja tema Abrahamovo žrtvovanje sina Bogu po Božjoj naredbi. Dakle, Abraham izlazi iz sfere etičnoga jer mora sina prinijeti kao žrtvu, no s druge strane sluša Božju zapovijed koja mu naređuje taj čin. U tome se sastoji konflikt između etičkog i religijske vjere. Božji zahtjev nije zakon, već test Abrahamove vjere i odnosi se isključivo na Abrahama. U tom pogledu Bog i Abraham imaju poseban odnos koji se tiče isključivo i samo njih dvojice.

### Četiri verzije Abrahama

U četiri priče o Abrahamu Kierkegaard navodi kao primjere različite ishode Abrahamova nošenja s Božjim testiranjem njegove vjere, od kojih niti jedan ne prikazuje »pravog« Abrahama, odnosno Abrahama koji je ujedno i vitez vjere. Unatoč tome, ove su četiri priče važne jer pokazuju što vjera *nije* te nam pomažu u razumijevanju Kierkegaardova shvaćanja viteza vjere, odnosno koje kvalitete on posjeduje za razliku od tragičnoga heroja, viteza rezignacije i demonijaka.

U prvoj priči Abraham u zoru šutke budi sina Izaka te ga posjeda na magarca i vodi na planinu koju mu je Bog predodredio za čin žrtvovanja. Nakon tri dana putovanja, Abraham objašnjava Izaku što će se dogoditi. Izak moli oca da ga poštedi, da ga ostavi na životu, ne shvaćajući Abrahamovu motivaciju, odnosno Božju naredbu. Popevši se na planinu, Izak je u Abrahamovim očima vidio strah i očaj. Abraham gurne Izaka, baci ga na zemlju te mu reče da Bog ovo od njega nije tražio, već on to čini iz vlastite želje. Izak se, u suzama, pomoli Bogu da mu se smiluje. Abraham, pak, zahvali Bogu što mu je Izak povjerovao u laž te ga zbog toga smatra čudovištem koje ovaj čin radi iz vlastite volje, samim time osiguravajući da Izak ne izgubi vjeru u Boga. Drugim riječima, Izak ne ostaje bez vjere u Boga, što je Abrahamu i bio cilj (Kierkegaard 1983: 10–11).

Druga priča započinje slično. Abraham i Izak šutke jašu četiri dana, dok ne ugledaju planinu na kojoj se trebalo odviti žrtvovanje. Abraham odvrati pogled od planine te šutke naloži vatru, zaveže Izaka te izvadi nož. U daljini vidi jarca kojega je Bog odabrao za žrtvu umjesto Izaka te ga žrtvuje pa obojica otiđoše kući. Od toga dana nadalje, Abraham nije osjetio radost te se osjećao starim (Kierkegaard 1983: 12).

Treća priča, iako slična prethodnima, uključuje i drugo putovanje, samoga Abrahama. Kada je napokon došao na planinu, izvadi nož te počne moliti Boga da mu oprostí na grijehu: nije mogao žrtvovati sina jer mu je on najvažnija osoba u životu, radije će sam umrijeti. Za Abrahama je, dakle, ubojstvo vlastitoga sina najveći grijeh preko kojega ne može prijeći (Kierkegaard 1983: 13).

U četvrtoj verziji priče Abraham i Izak putuju u sreći i skladu sve dok ne dođu do planine. Tamo Abraham sve priprema za žrtvovanje kao što mu je Bog i naredio. Veže Izaka, vadi nož, pripremajući se za žrtvovanje. Izak gleda svojega oca u kojemu vidi očaj. Nakon toga se obojica u tišini vraćaju kući. Izak je nakon toga izgubio vjeru, a obojica nikome nisu rekli što se dogodilo na planini (Kierkegaard 1983: 14).

Sva su četiri narativa, odnosno verzije priče, različite reakcije Abrahama na čin oduzimanja Izakova života. U svakoj od njih, osim u četvrtoj, Abraham gubi vjeru u Boga te zbog toga nije riječ o Abrahamu kakvoga Kierkegaard opisuje kao viteza vjere, no priče nam pomažu da shvatimo što točno *vitez vjere* za Kierkegarda jest. U prvoj verziji priče Abraham iz ljubavi prema svojem sinu laže, odnosno sebe predstavlja kao čudovište, a Boga isključuje iz priče da Izak ne bi izgubio vjeru u Boga. Odnosno, Abraham smatra da ne će moći »objasniti [...] da je žrtva božanska zapovijed« (Lippitt 2003: 23). Lippitt navodi kako u ovom slučaju Abraham voli i Boga i sina te želi poslušati Božju zapovijed, ali istovremeno zaštititi sinovljevu vjeru u Boga. Tomu je tako jer Bog u kojega vjeruje Izak nije onaj Bog koji bi tražio takvu žrtvu. Prema Kierkegardu, to nije pravi oblik vjere koju bi Abraham trebao imati pa tako to nije ni prava verzija Abrahama, odnosno verzija u kojoj je Abraham vitez vjere kakvoga Kierkegaard zamišlja. Dakle, Abraham u prvoj verziji priče gubi vjeru u Boga, ali i prestaje vjerovati da je Bog dobar. Gubi povjerenje u Njega i na vlastitu ruku odlučuje ispraviti zlo koje mu je Bog zadao.

Drugi narativ gotovo je identičan, no s važnom razlikom. U ovoj verziji priče spominje se to da je Abraham od toga trenutka ostao bez sreće, odnosno radosti u životu, što možemo vidjeti u rečenici gdje Kierkegaard piše da je »od tog trenutka nadalje, Abraham postao star« (Kierkegaard 1983: 12). Prema Lippittu, riječ star u ovom slučaju ne znači doslovno star, već je riječ o metafori koja znači da »pravi Abraham, bez obzira na svoje godine, biva duhovno mladim uz pomoć ljubavi spram Boga i sreće koju Sara i on imaju zbog Izaka« (Lippitt 2003: 25), no toga se stanja odriče onoga trenutka kada prestaje vjera u Boga. U ovoj interpretaciji priče Abraham postaje rezigniran, tj. čini ono što mu je Bog naredio, ali tiho, bezvoljno, šokiran zbog onoga što On od njega zahtijeva.

Treća verzija priče radikalno je drugačija od ostalih jer Abraham, nakon što je završio Božji test, opet putuje na planinu, ali ovoga puta sam kako bi tražio oprost od Boga jer je »zaboravio svoju dužnost prema svojem sinu« (Kierkegaard 1983: 13). Dakle Abraham ne može pronaći mir jer je uopće pomislio ubiti Izaka, odnosno ne može ga pronaći jer je pomislio na kršenje svete dužnosti prema sinu. Lippitt predlaže interpretaciju ove verzije priče u kojoj smatra da je dužnost prema sinu najveća moguća dužnost, odnosno da ima najveću važnost. To je, dakle, etička dužnost preko koje se ne može prijeći; ona se izražava kao univerzalna i kao takva ne smije se kršiti. Na istom tragu je i Kellenberger kada piše da »Abraham ne vjeruje da je Božja zapo-

vijed dobra jer ide protiv etičnog« te da bi »Abraham žrtvovao sebe umjesto Izaka, no ne vjeruje da će mu [unatoč tome] biti oprašteno to što je bio voljan žrtvovati Izaka« (Kellenberger 1997: 18).

Četvrta i posljednja verzija priče slična je drugoj, no ovoga puta vjeru ne gubi Abraham, već Izak. Razlog tomu je taj, tvrdi Lippitt, što je gledao oca u očaju nad samim činom koji je ovaj morao učiniti. Uz Lippitta, Kellenberger nadodaje da je Izak izgubio vjeru jer je vidio oca u očaju, a očaj je suprotan od vjere, odnosno on ju negira. Ovu verziju priče u daljnjem tekstu neću spominjati jer tematizira Izaka, koji nije u središtu Kierkegaardovih analiza viteza vjere.

Prema Kierkegaardu, niti jedan od ove četvorice Abrahama nije »pravi« Abraham. Svaki od njih napušta vjeru zbog nekog oblika konflikta koji se u njemu odvija. Drugim riječima, ove četiri priče su u svojoj srži pokazatelji onoga što vjera nije. Sve u svemu, vjera nije naprosto vjerovanje da Bog postoji.

## **Uloga, narav i značaj vjere**

Vjera je za Kierkegaarda najveće postignuće u ljudskome životu. Odnosno, čovjek ni u kojem trenutku ne sumnja, bez obzira na to što mu se događa u životu. Kierkegaard piše da vjera ostaje čak i u trenutku apsurdna, misleći pod time na nešto izvan ljudske kalkulacije, odnosno zdravoga razuma. Primjer toga je Abraham koji može učiniti ono što mu je Bog naredio – dakle ubiti svojega sina Izaka – bez da ga izgubi. Dakle, onaj pravi Abraham o kojemu Kierkegaard piše jest vitez vjere – osoba koja vjeruje i djeluje unatoč tom apsurd.

Unatoč tome, Abraham i dalje osjeća anksioznost koja je sastavni dio vjere i to, prema Kellenbergeru (1997: 14), na trima različitim razinama. Prva razina tiče se etičkog – Abraham ide suprotno od univerzalno prihvaćenoga moralnog ponašanja, druga se tiče apsurdnog – ne može iskomunicirati i objasniti svoje postupke ostalim članovima društva, a posljednja se tiče fizičke prirode – sam čin je psihički težak i mukotrpan za podnijeti. Uz svu tu anksioznost, Abraham ni u jednome trenutku, kao što je već spomenuto, ne osjeća sumnju – zna da Izak neće biti ubijen.

Kellenberger naglašava da »za Johanna de Silentia anksioznost nije sumnja«, već je ona »sastavni dio vjere«, dok je »sumnja neuspjeh vjere«, odnosno »sumnja se suprotstavlja i isključuje vjeru« (Kellenberger 1997: 14). Kellenberger daje primjer osjećanja anksioznosti kada nas netko zamoli da držimo gumenoga pauka koji nam se čini uvjerljivo živim, unatoč tome što sa sigurnošću znamo i vidimo da to nije slučaj. Drugim riječima, mi ne sumnjamo u (ne)život pauka, ali svejedno osjećamo anksioznost kada je u našoj prisutnosti. Isti je, dakle, princip i s vjerom. Anksioznost je integralni dio vjere, odnosno mi vjerujemo bez djelića sumnje, no svejedno osjeća-

mo prisutnost anksioznosti. Kellenberger piše da »u *Strahu i drhtanju*, Abraham čini ono što je stravično te on *osjeća* stravu, te nastavlja u strahu i drhtanju – ali ne sumnja da će izgubiti Izaka. Središnji dio Abrahamove vjere je taj da Izak neće biti izgubljen [...]. Međutim, vjera, za Johannes de Silentia, nije odnos prema propoziciji, već je odnos prema Bogu. Vjera je *bogoodnosna*<sup>1</sup> [...], tj. apsolutni odnos spram apsolutnog« (Kellenberger 1997: 16).

Dakle, ako Abraham ne sluša Boga u svoj svojoj vjeri, njegov individualni odnos s Bogom bit će prekinut. Ipak, Abraham kojega Kierkegaard želi prikazati kao »pravog« je onaj koji »ne sumnja, koji ne gleda u očaju lijevo ili desno, onog koji ne zaziva nebesa sa svojim molitvama« (Kierkegaard 1983: 22). Drugim riječima, Abraham zna da ga Bog testira i da je to najveća žrtva koju on mora dati, ali isto tako zna da niti jedna žrtva koju Bog od njega može tražiti nije najveća moguća.

Do ovoga trenutka u tekstu povezivao sam vjeru s anksioznošću, dok sam očaj i sumnju stavljao u suprotnost vjeri. Prije nego što nastavim dalje, vjeru treba povezati i s radošću, jer je upravo radost njezin najvažniji aspekt. Odnosno, gdje ima vjere, ima i radosti. Kada prihvatimo vjeru, mi je prihvaćamo s radošću, ali ta je radost ujedno i posljedica vjere. Iz toga svega slijedi da je vjera paradoksalne naravi. Kellenberger navodi da je taj slučaj dvostruk, tj. da je (1) individua iznad univerzalnog – preciznije onog etičkog – te je (2) ujedno i radosna pa čak i kada je anksiozna.

Vjera i sreća međusobno se podrazumijevaju. Vjera je vezana za znanje koje pak jamči sreću. Drugim riječima, Abraham je sretan jer ne sumnja u to da će Izak živjeti. Bez obzira na to što je sretan, on svejedno osjeća strah, drhtanje i anksioznost, kao što sam već spomenuo. Sreća je, dakle, integralni dio vjere, iako je uvijek popraćena s negativnim osjećajem.

Ti negativni osjećaji javljaju se zbog već navedena tri izvora, odnosno zbog (1) kršenja etičkog, (2) nemogućnosti komuniciranja, podrške i shvaćanja od strane društva i (3) samoga čina koji treba počinuti.

Iz ovoga se ne smije zaključiti da je vjera, kakvu je imao Abraham, isključivo rezervirana za njega i neko pradavno biblijsko vrijeme. Za Kierkegarda, vitez vjere može biti bilo tko, ali samo ukoliko posjeduje vjeru poput Abrahama. To ne znači da takav pojedinac ima identičan odnos s Bogom kao Abraham jer to je nemoguće s obzirom na to da je svaki odnos s Bogom isključivo privatn i jedinstven te ovisi od osobe do osobe. Samim time dva viteza vjere nemaju ništa zajedničko osim vjere. Preciznije, njihovi problemi, anksioznost pa čak i životni stilovi neće biti isti.

Dakle, iz navedenoga se može iščitati egzistencijalni – u kontekstu odnosa vjere sa srećom, anksioznošću, očajem i samoostvarenjem pojedinca – i epistemički

<sup>1</sup> engl. *God-relationship*.

– odnos vjere i znanja – karakter Kierkegaardove misli. Prije poglavlja o usporedivanju viteza vjere s onim situacijama u kojima je Abraham u suprotnosti s vjerom, kratko ću se osvrnuti na ta dva aspekta Kierkegaardove misli kako bih zaključio razmatranja uloge vjere u njegovoj filozofiji. Za to će mi poslužiti tekstovi Aleksandre Golubović koja je izvrsno sumirala Kierkegaardove misli u pogledu egzistencijalnoga i epistemičkoga shvaćanja vjere.

## Egzistencijalni značaj vjere

Najprije ću opisati egzistencijalni karakter vjere, a zatim epistemički, odnosno sumirat ću sve dosad rečeno i dodatnim citatima potkrijepiti te precizirati Kierkegaardovu poziciju u tom kontekstu.

Golubović piše da je »vjera za njega [Kierkegaarda] strast koja čovjeka usmjera k samoostvarenju, dakle označava težnju za konačnim samoostvarenjem koje može biti dovršeno jedino u Bogu« (Golubović 2008: 860), no to mora biti učinjeno slobodnom odlukom za taj čin. To je, prema Kierkegaardu, nova definicija vjere koja prije njega nije postojala u kršćanskoj religiji jer je, barem što se Danske tiče, religija bila svedena na tradiciju i to kao zakonska obveza (Golubović 2008: 857). Posljedica toga je neautentičnost kršćanskoga života, tj. prakticiranja njegovih vrijednosti.

Iz prethodnoga se, dakle, može vidjeti egzistencijalni značaj njegove vjere jer je povezan sa samoostvarenjem pojedinca za koje se, pak, moramo odlučiti slobodno, a ne preko ustaljene tradicije na koju se u Kierkegaardovo vrijeme često pozivalo – što možemo vidjeti i u naše vrijeme. Samoostvarenje se u svojoj krajnosti nalazi u Bogu, a to je moguće samo putem apsolutne vjere u Njega. Golubović zamjećuje da »za Kierkegaarda postati čovjek zapravo znači postati kršćanin« (Golubović 2008: 858). Taj put nije lagan jer se unatoč vjeri, kao što sam već ranije spomenuo, svakodnevno suočavamo s anksioznošću koja je njezin sastavni dio, ali i znak da još uvijek nismo došli do konačnoga samoostvarenja. Drugim riječima, sve dok ne dođemo do zadnjega stadija koji je u Bogu, osjećat ćemo anksioznost kao sastavni dio vjere. Važno je primijetiti da se cijelo samoostvarenje pojedinca temelji na slobodnom izboru za Boga pa se mora shvatiti nužnim za egzistencijalnu vjeru.

Cijela sumacija egzistencijalnoga značaja vjere dobro je postavljena Golubovićinim riječima:

»Zaključio je [Kierkegaard] da čovjekovo egzistiranje ovisi o različitim mogućnostima ostvarenja, a 'polazište' svega je strast za egzistiranjem. Strast za egzistiranjem je, prema Kierkegaardovu mišljenju, prisutna u svakom čovjeku. No samo egzistiranje pojedinca nije nešto unaprijed definirano i uključeno u sveopći sustav egzistiranja. Egzistirati za Kierkegaarda znači biti u stalnom nastajanju, tj. u paradoksu između

konačnog i beskonačnog, vremena i vječnosti, slobode i nužnosti, što predstavlja temelj čovjekove osobnosti. Pritom strast ima značajnu ulogu. Ona označava čovjekovu urođenu težnju za samoostvarenjem i može doprinijeti kvalitetnijem načinu egzistiranja, njegovu napredovanju i usavršavanju. Kierkegaard je shvaća kao univerzalnog pokretača pomoću kojeg se postiže krajnja svrha egzistiranja, tzv. religiozno egzistiranje. To znači: ono vječno ozbiljiti u vremenitom, prema uzoru na Isusa Krista koji je pokazao što znači biti čovjek u pravom smislu riječi. Ta strast se ne zaustavlja dok se čovjek u potpunosti ne ostvari ili pak dok sam ne odluči zaustaviti je. Pojedinaac u tom smislu ima zadaću odlučiti se, a zatim upustiti u projekt vlastita samoostvarenja. Na tom putu vjerniku je glavni oslonac vjera koju Kierkegaard tumači kao čovjekovu najvišu strast. Vjera je na neki način polazišna točka u čovjekovu nastojanju da postane ponajprije čovjek, a onda i kršćanin. Zapravo, postati kršćanin za Kierkegarda znači ostvariti se u potpunosti kao čovjek« (Golubović 2010: 240).

### Epistemički značaj vjere

Već sam spomenuo da je vjera vezana za znanje u kontekstu sreće, odnosno vjera i znanje temelj su sreće kod Kierkegarda. Poveže li se to s citatom na kraju prethodnoga poglavlja, može se uvidjeti i epistemički značaj vjere, koji je vezan za onaj egzistencijalni. Drugim riječima, jedan drugoga nadopunjavaju. Kako bismo dobili potpunu sliku onoga što Kierkegaard razumije pod pojmom vjere, potrebno je objasniti i epistemički značaj vjere. Da bi to bilo moguće, prvo ću, po uzoru na članak Aleksandre Golubović, definirati znanje, a zatim vjeru, te ih pokušati dovesti u svezu onako kako to čini Kierkegaard. Dakle, daljnjih nekoliko paragrafa posvetit ću prikazu Golubovičina teksta *Kierkegaardova epistemologija religije: odnos vjere i razuma* te ću ga usporediti s vitezom vjere čiji sam ocrtni predstavio u prethodnim poglavljima.

Golubović napominje da je za Kierkegarda fenomen vjere usko vezan za znanje, odnosno za istinu o Božjoj objavi. Kierkegarda zanima na koji način osoba može doći u posjedovanje takve istine. Golubović napominje da je važno znati predmet znanja važan za samu definiciju znanja, odnosno da moramo znati »koju vrstu znanja želimo definirati i koji su kriteriji relevantni za baš tu vrstu« (Golubović 2010: 242). No, bez obzira na definiciju znanja, ono je uvijek vezano sa spoznajom i vjerovanjem, što nam, primjerice, klasična definicija znanja i pokazuje – znanje kao opravdano istinito vjerovanje.

Ono što nas ovdje zanima jest na koji točno način vrijedi – i vrijedi li uopće – prethodna definicija religijskoga znanja. Golubović navodi Lindu Zagzebski, koja u



svojem tekstu *Što je znanje?* definira znanje kao »visoko vrednovano stanje u kojemu je osoba u kognitivnom dodiru sa zbiljom« (Golubović 2010: 242, prema Zagzebski 2004: 113–142), a znanje pak dijeli na izravno i neizravno, odnosno na spoznaju po poznavanju i propozicijsko znanje. Nas se ovdje tiče spoznaja po poznavanju jer je, prema Zagzebski, ona dovedena u svezu s Kierkegaardovim neizravnim priopćavanjem. Naime, riječ je o tome da se Božja istina odnosno objava »ne priopćuje na razini propozicije niti znanja koje bi eventualno bilo isključivo dostupno ljudskom razumu« (Golubović 2010: 242).

Iz navedenoga može se zaključiti da definicija znanja koja je gore navedena nije nužno vezana za pojam vjere kod Kierkegaarda jer se ona ne zahvaća razumom, već nekom vrstom osjećaja. Ipak, kao što primjećuje Golubović, element znanja postoji, a vidljiv je na već navedenom primjeru Abrahama koji razgovara s Bogom te od njega prima naređenje za ubojstvo sina Izaka. Drugim riječima, a u skladu sa Zagzebskijinom definicijom te podjelom znanja na spoznaju po poznavanju i propozicijskoga znanja, za Abrahama možemo reći da ima znanje Boga jer mu se On objavio – riječ je o spoznaji po poznavanju, ali i vjeru u Boga u pogledu vjerovanja u Njegov autoritet i zadatak koji je dobio – ubojstvo sina.

Nakon kratkoga opisa znanja, Golubović (2010: 243–245) prelazi na vjerovanje i to, preciznije, religijsko vjerovanje koje se nalazi izvan sfere dokazivanja, a opet služi za dobivanje novoga znanja u pogledu Boga. Drugim riječima, temelj znanja je vjerovanje koje pak služi za generiranje novih oblika znanja, odnosno vjerovanje – kao što je to u ovom slučaju vjerovanje u Boga i njegov autoritet – koje ne traži nikakav oblik dokazivanja, već naprosto prihvaćanje istoga kao temelj svega što će se pomoću njega dalje objasniti.

Za razliku od Abrahama, za kojega možemo reći da posjeduje i znanje o Bogu i vjerovanje u Njegov autoritet, vitez vjere posjeduje samo vjerovanje, a ono pak mora biti njegov temelj, iz kojega će polaziti dalje u pogledu konstruiranja znanja o Bogu.

Unatoč tome, Golubović navodi da za epistemologe temeljna vjerovanja *moraju* biti samoevidentna i utemeljena u osjetilima te kao takva *ne moraju* zahtijevati racionalnu potporu, dok u Kierkegaardovu primjeru to nije slučaj jer se ne radi o osjetilima, već o unutarnjem osjećaju. Drugim riječima, Boga se ne dokazuje racionalno, već isključivo putem vjere. Također, takvo vjerovanje u Boga nužno je neinferencijsko. Golubović navodi dva citata koji to potvrđuju:

»Ako naime Boga nema, onda ga je nemoguće dokazati, ali ako ga ima onda je glupost htjeti ga dokazivati; jer sam ga, upravo u trenutku kad počinjem dokazivati, pretpostavio i to nedvojbeno, jer pretpostavka ne može ni biti takva budući da je pretpostavka, nego kao gotovu stvar, jer

inače ne bih mogao ni početi, spremno uviđajući da će cjelina postati nemogućnost ako njega nema. Ako naprotiv izrazom ‘dokazati Božji opstanak’ mislim dokazati da ono Nepoznato kojeg ima jest Bog, onda je izraz unekoliko nesretniji; jer tada ništa ne dokazujem, a najmanje opstanak, nego samo razvijam određenje pojma« (Golubović 2010: 245, prema Kierkegaard 1998: 44–45).

»Ukoliko treba u istini dobiti znanje o Nepoznatom (Bogu), prvo mora dobiti znanje o tome da je ono različito od njega, apsolutno različito od njega. Razum to znanje ne može dobiti iz sebe (jer to je proturječje, kako smo vidjeli); no treba li dobiti to znanje, mora ga dobiti od Boga, pa ako dobije to znanje, onda ga opet ne može razumjeti, i tako ne može dobiti znanje; jer kako bi on mogao razumjeti ono apsolutno-različito? Ako to nije jasno odmah, bit će jasnije u posljedici; jer ako je Bog apsolutno različit od čovjeka, onda je čovjek apsolutno različit od Boga; ali kako bi to razum trebao shvatiti? Čini se da ovdje stojimo pred paradoksom« (Golubović 2010: 245, prema Kierkegaard 1998: 52).

Nakon definiranja znanja i uloge razuma te karakterizacije vjere u Kierkegarda, Golubović (2010: 246–248) ih pokušava dovesti u svezu kako bi pokazala njihov odnos, ako je on uopće postojeći. Odmah u prvom paragrafu Golubović navodi da »vjeru ni u kojem slučaju nije moguće svesti na znanje« (Golubović 2010: 246). S obzirom na prethodno navedeno o znanju i vjeri, može se zaključiti da je to dvoje međusobno nespojivo jer se pomoću vjere samo uspostavlja odnos s Bogom, a za to nije potrebno znanje o Njemu. Drugim riječima, mi bez ikakvoga znanja i spoznaje Boga vjerujemo u Njega jer je vjera u hijerarhijskoj ljestvici iznad razuma te pretpostavlja nedokazivo koje se niti ne treba dokazivati. Vjeru Kierkegaard povezuje sa slobodom, odnosno voljom, a spoznaju s razumom. To dvoje je, dakle nespojivo. Golubović piše da je »kršćanstvo za Kierkegarda komunikacija egzistencije, a ne znanja (o činjenicama) ili doktrine. Smisao kršćanstva je izraziti ga vlastitim životom, tj. živjeti ga. Suprotno stavovima prosvjetiteljstva koje je vjerovalo da će razum riješiti sve čovjekove poteškoće, Kierkegaard pokazuje kako se razum u ključnim životnim pitanjima (kao što je pitanje vjere kao egzistencijalnog stava) pokazuje nedostatnim« (Golubović 2010: 246). Taj citat odgovara egzistencijalnom karakteru Kierkegaardova opisivanja vjere, ali i vitezu vjere kojega sam spominjao ranije u tekstu.

No, ako je zaista tako, na koji je to točno način vjera vezana za znanje u kontekstu sreće? S obzirom na prethodno navedeno, ne može se govoriti o znanju i vjeri istovremeno jer vjera kod Kierkegarda nije vezana za znanje, odnosno nije niti potrebna, s obzirom na to da je ona temelj odnosa s Bogom. Jedino bismo mogli govoriti o znanju u kontekstu Abrahama i to samo zato jer on dolazi u izravnu komunikaciju s Bogom. Preciznije, Abraham je onaj koji posjeduje i znanje i vjeru u Boga.

Dakle, kada govorimo o Abrahamu kao vitezu vjere, možemo reći da on posjeduje znanje o Bogu – pod pretpostavkom da mu se zaista ukazao Bog, a ne netko drugi – jer ga je osjetilno iskusio – putem organa sluha, dok ujedno posjeduje i vjeru u Njega. Ako pak govorimo o vitezu vjere koji se pojavljuje u Kierkegaardovo vrijeme, onda ne možemo govoriti o znanju, već isključivo samo o vjeri kao neprekidnom i potpunom odnosu između Boga i čovjeka. Znanje u takvom kontekstu ne postoji, niti je ono potrebno. Rabarovim riječima, Kierkegaard je »vjeru reducirao samo na prvotni paradoks i potpuno je odijelio od uma« (Rabar 2008: 273).

Nakon kratkoga opisivanja vjere u Kierkegarda koje nam je bilo potrebno za njezino shvaćanje, važnost i širinu, u sljedećem poglavlju vratit ću se definiranju viteza vjere i to kroz prikaz njegovih suprotnosti. Ostatak teksta ograničit ću samo na egzistencijalni karakter vjere jer je on u *Strahu i drhtanju*, koji prati priču o Abrahamu, zastupljeniji.

### **Kellenbergerova usporedba viteza vjere s tragičnim herojem, rezigniranom osobom i demonijakom**

S obzirom na četiri verzije priče o Abrahamu koje Kierkegaard navodi, Kellenberger nudi tri interpretacije, odnosno stanja u kojima je Abraham u suprotnosti s vjerom. Riječ je, dakle, o etičkoj, beskonačno rezigniranoj i demonskoj suprotnosti vjeri. Kellenbergerove interpretacije odnose se na prve tri naracije priče o Abrahamu, dok je četvrta zanemarena jer glavni akter priče nije Abraham, već njegov sin Izak.

Prva suprotnost koju Kierkegaard navodi jest suprotnost vjere i etičkog. Vitez vjere za cijeloga života ne mora doći u situaciju koja će od njega zahtijevati da nadiđe etičko, no unatoč tome ne znači da ga to etičko vodi kroz život. Pod time mislim da njegov moralni orijentir nije univerzalno etičko kojega se pridržavaju svi, već apsolutni odnos s Bogom, dakle vjera. Etički heroji – koji stoje u suprotnosti s vitezom vjere – kako ih naziva Kierkegaard, jesu oni koji su u moralnom konfliktu između nečega ili nekoga koga vole naspram više moralne dužnosti koja od njih zahtijeva određenu žrtvu prvoga i to po cijenu patnje i gubitka. Drugim riječima, to su »tragične figure«, nastale s pomoću tragičnih okolnosti koje su ih nagnale na takav odabir. Takve figure biraju između dvije etičke opcije, jedne prema sebi, a druge prema nekome višem cilju, primjerice državi. Vitez vjere nije u konfliktu između dvije etičke opcije, već između etičkoga i Boga. Drugim riječima, vitez vjere je u konfliktu dvostrukih, ali različitih dužnosti. Jedna je etička, a druga je teleološka ili religijska suspenzija etičkog. Na primjeru Abrahama to je suspenzija etičkoga spram zajednice, tj. onoga univerzalnog i religijskog, tj. apsolutne obaveze spram Boga. Dakle, za razliku od tragičnoga heroja koji nikada ne izlazi iz etičkog jer uvijek djeluje unutar univerzalnog, vitez vjere izlazi kada je to potrebno te njegov moral nije vođen tim univerzalnim principom, već apsolutnim, tj. spram Boga.

Kellenberger se pita čini li Abraham išta etičko kada vodi Izaka na planinu da bi ga žrtvovao. Na prvu, odgovor je jasan da ne čini, odnosno da je njegov čin u suprotnosti s univerzalnim. No, s druge strane, nije li etičko već to što sluša Božju zapovijed? Kellenberger tako dijeli etički čin na etičko<sub>1</sub> i etičko<sub>2</sub> (Kellenberger 1997: 34), gdje je etičko<sub>1</sub> već spomenuto univerzalno moralno i općeprihvaćeno ponašanje i činenje, dok je etičko<sub>2</sub> rezervirano za odnos s Bogom. Tako je Abraham izvan etičkog<sub>1</sub>, ali je unutar etičkog<sub>2</sub> i samim time je riječ o teleološkoj ili religijskoj suspenziji etičkog. Vratimo li se opet na tragičnoga heroja, on nikada ne pravi prijelaz u etičkog<sub>2</sub>, već zauvijek ostaje u etičkome<sub>1</sub>. U ovom slučaju je etičko<sub>2</sub> višeg reda od etičkog<sub>1</sub> jer je u odnosu s Bogom. Najbolja je usporedba tragičnoga heroja i viteza vjere kada Kellenberger piše sljedeće:

»Abraham, vitez vjere, nema sumnje koja je njegova apsolutna dužnost spram Boga. Razlika između tragičnog heroja i viteza vjere nije u tome što tragični heroj zna nešto što vitez ne zna. Razlika između njih je ta, u ovom trenutku usporedbe, što je samopouzdanje prvog podupreno svačijim empatičnim razumijevanjem, dok Abrahama nitko ne razumije. Tragični heroj je kušan da ne učini ono što je etičko, no Abrahamova kušnja je ta da se vrati u etičko, tj. etičko<sub>1</sub>, i njen nanovo uvjerljiv zagrljaj empatičnog razumijevanje od strane drugih. Dokle god je on vitez vjere, on je van dohvata razumijevanja. Zbog istog razloga je dalje od podrške ostalih. Tragični heroj je 'heroj' u direktnom smislu te riječi, no kao što Johannes kaže, Abraham 'nije bio heroj'«. (Kellenberger 1997: 35)

Najbliže što Abraham dolazi tragičnom heroju, kakav je gore opisan, može se primijetiti i u ranije postavljenoj Kierkegaardovoj verziji priče o Abrahamu, odnosno o trećem narativu prema kojem Abraham čini sve što mu je Bog naredio, no sa saznanjem da ono što čini jest najveći mogući grijeh. Abraham se kaje Bogu te ga »moli da mu oprostí njegov grijeh, koji je voljno žrtvovanje Izaka, jer je otac zaboravio svoju dužnost spram sina« (Kierkegaard 1983: 13). U ovoj verziji priče Abraham nije vitez vjere, već on ostaje u sferi etičkog, nikad je ne prelazeći. Preciznije, Abraham ostaje u etičkome<sub>1</sub>, kako to objašnjava Kellenberger, jer ne postoji ništa više od toga. Za ovoga Abrahama, dakle, ne postoji etičko<sub>2</sub>. Unatoč tome, ne smije se pretpostaviti da je u toj priči Abraham tragični heroj i to zato što tragični heroj čini ono što je više etičko, dok Abraham ipak ne ubija sina te se kaje što je uopće pomislio to učiniti. Za njega se prije može reći da je etički izgubljen nego što je on tragičan heroj.

Sljedeće stanje koje se stavlja u suprotnost s vjerom jest beskonačna rezignacija koju Kierkegaard opisuje kao »posljednji stadij prije vjere, na način da bilo tko tko ne učini taj prijelaz nema vjeru, jer samo u beskonačnoj rezignaciji postajem svjestan svoje vječne vrijednosti, a samo tada se može govoriti o egzistenciji u pogledu vjere«

(Kierkegaard 1983: 46). Također, beskonačna rezignacija, što je i njezin glavni konstituent, sadržava odustajanje od nečega što osoba želi najviše, pritom to ne znači da se odustaje od same želje koja i dalje postoji, već čisto od ikakva pokušaja da se to nešto dobije. Time se postiže mir u duši čovjeka koji je beskonačno rezigniran.

Kao što se može vidjeti iz prethodnoga paragrafa, vjera i beskonačna rezigniranost usko su povezane, odnosno vjera, na neki način, ovisi o rezigniranosti i to zato što se nakon beskonačne rezigniranosti može doći do vjere, odnosno ona je prvi stadij na putu do vjere kakvu razumije Kierkegaard u *Strahu i drhtanju*. Dapače, Kellenberger podrazumijeva beskonačnu rezigniranost kao dio vjere, odnosno vjeru smatra dvostrukom u pogledu tranzicija koje treba osoba doživjeti. Tako je prva beskonačna rezignacija u kojoj vitez vjere odustaje od nekoga ili nečega  $x$ , dok je druga uspinjanje u vjeru putem apsurd. Preciznije, »u činjenju prve tranzicije, one rezignirane, mi prelazimo u beskonačno. Onda, u drugoj tranziciji, koja je moguća samo putem apsurd, vitez čini posljednji skok vjere« (Kellenberger 1997: 36–37). Kierkegaard opisuje taj skok, objašnjavajući da vitez vjere čini isto kao i vitez rezignacije, odnosno beskonačno se odriče, primjerice, ljubavi spram princeze koja je temelj i pokretalo njegova života. On je, naravno, u boli zbog takva čina. No, za razliku od viteza rezignacije, događa se to da on čini još jedan korak, govoreći: »unatoč tome, ja i dalje imam vjere da ću je dobiti – tj. pomoću apsurd, pomoću činjenice da je za Boga sve moguće« (Kierkegaard 1983: 46). Sve u svemu, velika je razlika između te dvojice viteza. Prvome nije potrebna vjera jer je se on naprosto odriče pomoću vlastite discipline i treninga, dok drugi nadilazi prvoga po tome što, unatoč odricanju, i dalje ima vjere da će ishod biti drugačiji.

Ipak, taj prijelaz iz viteza rezignacije u viteza vjere ne događa se svima, tvrdi Kierkegaard. Oni koji ostanu u prvome stadiju iznad su svakoga razočaranja koje im se može dogoditi. Oni su napustili sva očekivanja u životu. Oni su, dakle, u miru.

O vitezu rezignacije može se reći sljedeće: beskonačna rezignacija nije vjera, no ona je, s jedne strane, neki oblik odnošenja s Bogom i to iz razloga što mi u svojoj rezignaciji nešto žrtvujemo Bogu, preciznije, nešto ili nekoga koji nam je najvažniji u životu. Na primjeru Abrahama to je Izak. S druge strane ipak, rezignacija ne mora imati veze s Bogom jer, kao što se moglo vidjeti na primjeru princeze ranije u tekstu, nema odricanja nečega ili nekoga zbog Božje volje da se to učini. Ono najvažnije, dakle, što razlikuje viteza vjere i viteza rezignacije jest nedostatak sreće u drugome. »Beskonačna rezignacija donosi mir [...] – no ne i radost« (Kellenberger 1997: 40).

Također, viteza rezignacije može se povezati s drugim narativom o Abrahamu, kao što sam već načeo u poglavlju o četiri priče o Abrahamu, koristeći Lippittovu interpretaciju priče. U toj priči Abraham cijeli čin obavlja šutke, sporo i umorno. Kierkegaard piše da je, nakon što je Božji test završio, »Abraham postao star« te da su »Abrahamove oči potamnile i više nije vidio radost« (Kierkegaard 1983: 12). Saže-

to, Abraham u ovoj priči odustaje od Izaka, on se pomiruje s time da će ga izgubiti. Posljedica toga je rezignacija, vječni mir koji osjeća, no taj osjećaj ne može biti popravljen radošću, kao što sam opisao u prethodnom paragrafu, ali ni vjerom, jer vjera je vezana za radost, tj. one dolaze zajedno. To što je Abraham postao vitezom rezignacije, ne smijemo pretpostaviti da on prestaje vjerovati i voljeti Boga. On i dalje to čini, no ima osjećaj da je sve izgubljeno.

Treći i posljednji kontrast s vjerom viteza vjere je demonsko, a to je pak stanje u kojemu smo u suprotnosti s vjerom ili onim religijskim. Kellenberger sažima Kierkegaardovu misao pišući sljedeće:

»Demonsko u *Strahu i drhtanju* je za Johannes de Silentia oblik estetskog. [...] U *Strahu i drhtanju*, kao i u drugim djelima, estetsko je način postojanja koje traži ono što je neposredno dano u osjetu i percepciji. Nije ograničeno na vrednovanje onoga što je lijepo, iako može preuzeti taj oblik, isto kao što se estetsko može izraziti u vrednovanju, recimo, delikatnosti hrane ili bilo čega danog u neposrednom iskustvu, uključujući promatralačke objekte. Refleksivni estetski pojedinci ne obraćaju pažnju na lijepe objekte ili finu hranu, ili na one stvari koje mogu promatrati radi sebe samih; već obraćaju pažnju na vlastita osjećanja i senzacije koje su pokrenute od strane lijepih objekata« (Kellenberger 1997: 41).

Drugim riječima, takvi pojedinci nisu zainteresirani za ljepotu objekata i sličnih stvari, već za vlastita osjećanja koja imaju spram istih. Kellenberger navodi da se to može pretočiti na sve sfere života pa tako i na ljudske odnose (1997: 41). Demonsko, odnosno demonijake najlakše je shvatiti kao »estetske pojedince [...] koji uživaju vlastite osjete i stanja« (Kellenberger 1997: 41), odnosno kao pojedince koji su »usredotočeni sami na sebe i vlastita iskustva« (Kellenberger 1997: 41).

Demonijak, dakle, ulazi u apsolutni odnos sa samim sobom te s vlastitom voljom. Oni se u tom pogledu odriču drugih, ali i Boga jer pokušavaju zadovoljiti svoju volju, no to se ne smije poistovjetiti s nekakvom mržnjom spram Boga i drugih. Ovdje nije riječ o zlu, iako demonijak može biti zao, ili o sumnji koju može imati spram ostalih, već isključivo i samo to što imaju odnos sa samim sobom, tj. njihove akcije su uvijek usmjerene na njih same.

Također, kao i s prethodna dva stanja koja sam naveo, demonijaka se može usporediti s vitezom vjere. Jedna od karakteristika demonskog je šutnja, koja se može vidjeti i kod viteza vjere, no vitez vjere šuti jer ne može objasniti drugima svoj čin, demonijak šuti iz odabira – šuti da bi sakrio svoje namjere. Također, obojica imaju apsolutnu relaciju spram nekoga *x*. U slučaju viteza vjere taj *x* zamjenjuje se s Bogom, dok kod demonijaka tu ulogu igra on sam. S obzirom na to da obojica imaju apsolut-

ni odnos s  $x$ , obojica su izvan univerzalnog, odnosno onoga što Kellenberger naziva etičkim<sub>1</sub>. No, za razliku od viteza vjere koji je u odnosu s Bogom pa je tako u sferi etičkog<sub>2</sub>, demonijak je izvan bilo kakvoga etičkog ponašanja. Naime, izvan etičkog<sub>1</sub> je samim time što je izvan univerzalnog, tj. ne poštuje i krši moralne propise koji važe za svakoga, a isto tako je i izvan etičkog<sub>2</sub> jer je njegov odnos s Bogom nepostojeći, odnosno zamijenjen je s odnosom prema samome sebi i radi sebe sama.

Prvi narativ o Abrahamu tiče se demonskog, a tomu je tako jer Abraham laže Izaku da je čin žrtvovanja Božji plan. Abraham tvrdi da je on taj koji to čini iz vlastite želje. Svrha toga je da prevari Izaka zbog njegova vlastitog dobra, a to je da mu ne poljulja vjeru u Boga koji bi tražio da se takav čin uopće dogodi.

## Zaključak

Cijeli ovaj proces okolišanja oko viteza vjere, odnosno namjernoga izbjegavanja bavljenja isključivo njime bio je poduzet da bi se, uz usporedbu s ostalim stanjima koji se tiču našeg (ne)odnosa s Bogom – naime riječ je o onom etičkom, rezigniranom i demonskom – bolje shvatili značaj i uloga viteza vjere. Dakle, nije bilo dovoljno napisati što se točno podrazumijeva pod vitezom vjere jer bi takav opis samo ostavio mogućnost interpretacija te pitanja koja bi opet tražila odgovor u Kierkegaardovim opisima onoga što vitez nije.

Zaključno, vjera je za Kierkegaarda uvijek vezana za individualnu vjeru kao odnos s Bogom. Nitko drugi, pa čak ni drugi vitez vjere, nema uvid u taj odnos jer je on u potpunosti privatan odnos. Također, vitez vjere ne može prepoznati drugoga viteza vjere jer oni ne odaju nikakvu posebnost u odnosu na bilo kojega drugog čovjeka. Oni su integrirani u društvo, s time da vjeruju i žive apsurdno, uz anksioznost, ali s beskonačnim i neprekidnim povjerenjem i vjerom u Boga, dok se njihova vjera sastoji u tome da znaju da će sve biti dobro, a iz nje upravo zato i crpe radost.

Vjera je tako isprepletana s anksioznošću, apsurdnim, radošću i znanjem. Isto kao što je i Abraham bio anksiozan jer je morao ubiti svojega sina, prihvaćajući apsurditet čina, znao je da mu ga Bog neće uzeti. Dakle, unatoč tome što je dobio naredbu da ubije sina, znao je da se to neće dogoditi, a iz toga je crpio radost. Na isti način živi i bilo koji drugi vitez vjere. Međutim, on ne mora biti stavljen na test kao što je to bio Abraham, no da se to i dogodi, postupio bi identično kao i on, bez obzira o kojem se slučaju radi, odnosno pred koji ga test Bog postavi. Vitez vjere, bez obzira u kojem vremenu živi, identičan je Abrahamu. On će, ako Bog to zahtijeva, nadići etičko<sub>1</sub>, držeći se pritom etičkog<sub>2</sub> jer ljubi i vjeruje u Boga, a pritom će osjećati anksioznost jer to čini, no vjera će i dalje ostati jaka. Također, on će se odreći onoga što je Bog od njega zahtijevao, ali neće biti rezigniran jer će biti u stanju napraviti sljedeći korak – *skok vjere*.

## LITERATURA

- Crowell**, Steven (2004). Existentialism. U: E. N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/> (pristupljeno 9. IV. 2015).
- Golubović**, Aleksandra (2008). Vježbanje u kršćanstvu: Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije. *Filozofska istraživanja*, 28/4, str. 857–868.
- Golubović**, Aleksandra (2010). Kierkegaardova epistemologija religije: odnos vjere i razuma. *Obnovljeni život*, 65/2, str. 239–262.
- Kellenberger**, James (1997). *Kierkegaard and Nietzsche: Faith and Eternal Acceptance*, London: Macmillan Press LTD.
- Kierkegaard**, Søren (1983[1843]). Fear and Trembling. U: H. V. Hong i E. H. Hong (ur.), *Fear and Trembling; Repetition (Kierkegaard's writings 6)*. Prev. H. V. Hong i E. H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, str. 1–124.
- Kierkegaard**, Søren (1998[1844]). *Filozofijsko trunje*. Prev. O. Žunec. Zagreb: Demetra.
- Lippitt**, John (2003). *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, London and New York: Routledge.
- Sanko Rabar**, Josip (2007). Vjera, umjetnost i filozofija u Sorena Kierkegarda. *Filozofska istraživanja*, 28/2, str. 271–276.
- Zagzebski**, Linda (2004). Što je znanje?. U: J. Greco i E. Sosa (ur.), *Epistemologija*, str. 113–142.

## THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF FAITH IN THE CONTEXT OF THE KNIGHT OF FAITH AS A PARAGON OF KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY OF RELIGION

**Augustin Kvočić**

University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences  
akvovic@ffzg.hr

**ABSTRACT:** In the 19<sup>th</sup> century, Kierkegaard's concept of faith determined the beginning of existential thought because it introduced a large number of topics that would be used and further developed by 20<sup>th</sup>-century existentialism, whose starting point was the individual – not only in the intellectual, but also the emotional sense, as an integral being – i.e. a subject that strives to live authentically and freely. The topics in question include individual self-actualisation, anxiety, despair, the absurdity of living, and so on. For Kierkegaard, faith is the starting point for self-actualisation into the fullness of a human being, and is only possible as a belief in God, i.e. a private and unique relationship between an individual and God. Kierkegaard considers Abraham an embodiment of such faith, a knight of faith, i.e. a paragon whom we should aspire to emulate. In this paper I shall therefore explore the role and significance of faith in the context of the knight of faith as a paragon of Kierkegaard's philosophy of religion.

**Keywords:** *knight of faith; philosophy of faith; faith; existentialism; self-actualisation*



Članci su dostupni pod licencijom Creative Commons: Imenovanje-Nekomercijalno (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Sadržaj smijete umnožavati, distribuirati, priopćavati javnosti i preradivati ga, uz obvezno navođenje autorstva, te ga koristiti samo u nekomercijalne svrhe.