

Зборник радова

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

—
2



Човек, нажалост, није кључна вредност савременог света. Њега покрећу другачије вредности – опсесивни сан о глобалној моћи, никада довољно умножени корпоративни капитал, високософистицирани системи за масовно уништење, потенцијални (још неосвојени) ресурси. Свет корпоративног капитализма поништава идеју братства и заједништва међу људима, враћајући савременог човека у прошлост; бестијализам савременог света је, заправо, варварство унутар, наизглед, уређене цивилизације. Реч је о нељудском царству које обезначава свако саосећање према човековој судбини.

Савремени свет се множи и расте бројем, али не лепотом и даром живота. Он све више личи на помахнитали воз, препун слепаца, путника-намерника, који јури ка провалији. Као да је у гару и пепелу света *зјапеће пустоши* једини смисао, заправо, *сећање на смисао*. Савремени човек је човек без равнотеже. Он се, разбијен, фрагментизован и обезбожен, губећи своју целовитост, наизглед усправан, урушује. Дехристијанизован, потом дехуманизован, остао је без личности. А личност је, вели Николај Берђајев, дух и само њиме се можемо супротставити идолатрији и демонизму савременог света.

Основна идеја трибине *Савремени човек и савремени свет*, коју организују Матица српска и Библиотека Матице српске, јесте тражење одговора на кључна питања савременог човека и савременог света. Отуда и овај зборник радова као трајно сведочанство о томе у којој смо мери заборавили на живу присутност најмлађег Карамазова, који *лови сваку нашу реч и проверава да ли у нама, још увек, лелуја и гори ватрица вере*.

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И
САВРЕМЕНИ СВЕТ•2

Савро
човек
савре
свети

ЕМЕНИ

СИ

ЕМЕНИ

2



2016

Уређивачки одбор Трибине

Драган Станић
Селимир Радуловић
Ђорђе Ђурић
Ненад Остојић
Мирослав Алексић

Уредници

Селимир Радуловић
Драган Станић

Трибина *Савремени човек и савремени свет* покренута је 2015. године, у организацији Библиотеке Матице српске и Матице српске. Текстови који су излагани у првом циклусу Трибине објављени су у зборнику исте године.

У овом зборнику радова сабрани су текстови другог циклуса трибине *Савремени човек и савремени свет*, који је одржан од 23. јуна 2016. до 9. фебруара 2017. године. На Трибини су говорили: Коста Чавошки, Миодраг Радовић, Чедомир Антић, Мирослав Лазански, Слободан Г. Марковић, Јован Попов, Жарко Требјешанин, Ирина Деретић, Срђа Трифковић, Никола Кајтез и епископ крушевачки Давид.



Атријум Библиотеке Матице српске, 23. јун 2016.



Коста Чавошки

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Израз савременост се једино добро може разумети ако се супротстави прошлости, да би се утврдило у чему се савремени човек и савремени свет разликују од онога што им је некада у ранијим временима и вековима претходило.

Када неко, попут моје маленкости, има релативно дуг живот, он одмах увиђа да су се људи и свет у којем они живе, веома променили, како по начину живота тако и по бројним новинама које данас користе. Далеко би нас одвело ако бисмо све те учестале и видне промене покушали да наведемо и набројимо и тешко да бисмо у томе потпуно успели. Али се одмах поставља питање да ли смо се ми као људи битно променили током последњих три хиљаде година о којима сведоче писани историјски извори и да ли се свет политике, унутрашње и спољне, који пресудно утиче на нашу судбину, радикално променио или је у својој бити остао мање-више исти.

Истоветност људске природе кроз векове

На основу увида у запажање древних историчара и великих политичких мислилаца мени се чини да се људска природа у својој бити не мења, а да се расподела добра и зла у том свету политике, у којем живимо, током протеклих векова није

битније променила. Обе тврдње су веома озбиљне и далекосежне, те захтевају подробније разматрање.

Поводом појаве куге у Атини 430. године пре н. е. Тукидид вели да је ова болест била гора него што се речима да описати, а да је иначе свакога нападала теже него што је то људска природа могла поднети.¹ Тиме је Тукидид отворио далекосежно питање каква је људска природа и да ли је она подложна променама или није.

На ово друго питање Тукидид је одговорио већ на почетку своје *Историје*, рекавши да ће се оно што он описује једнога дана, сходно људској природи, на исти или сличан начин, изнова одиграти.² Тиме нас је упутио да, уколико желимо да откријемо шта као људи уистину јесмо, морамо, проучавањем историје, сазнати шта смо заправо одувек били. И, што је још важније, ставио нам је до знања да нам истина о претходним збивањима омогућава предвиђање онога што ће се у будућности догодити, не би ли тако избегли грешке почињене у прошлости, сходно оној потоњој изреци да је историја учитељица живота. У томе је био и наговештај оптимизма, проистеклог из идеје прогреса, која прожима приказ историје Хеладе,³ познатијег у стручној литератури као Археологија.

Ту мисао, да се судбине људи и народа понављају пошто људска природа остаје увек иста, Тукидид је изрекао на више места. Тако поводом грађанског рата у Керкири наводи да су се у њему десиле страхоте, какве се догађају и увек ће их бити докле год је иста људска природа, која је час суровија, чак блажа, и када се испољава на различите начине, како већ сваком од тих невоља буду управљале промене среће.⁴ Приказом таквих непојмљивих злочина у *stasisu* Тукидид је уздрмао претходно наговештену илузију прогреса и очекивање да ћемо на основу сазнања о

1 *Пелопонески рат*, II, 50.1.

2 *Пелопонески рат*, I, 22.4.

3 *Пелопонески рат*, I, 2–17.

4 *Пелопонески рат*, III, 82.2.

понављању истих или сличних збивања, извести корисне закључке о предстојећој будућности и избећи грдне невоље с којима смо раније били суочени. Прошлост ће се пре или после поновити, али је могућност таквог понашања пре претња него нада. Једини наук који би се из ових стравичних збивања у Керкири могао извести, било је сазнање да ће, све док људи буду постојали, њихова природа увек надвладати крхка ограничења закона и правде.

После хиљаду двеста година, на прагу новог доба, родоначелник нововековне политичке филозофије Николо Макијавели је своје учење засновао на два антрополошка претпоставкама: 1) да се од древних времена до данашњег дана људска природа није битно променила и 2) да су људи више склони злу него добру.

На прву претпоставку већ указује Макијавелијево позивање на бројне примере државничког, политичког и ратног умећа из ближе и даље прошлости, а нарочито историје старог Рима. То по правилу чине мудри људи који кажу да се мора испитивати шта је било у прошлости да би се предвидело шта ће се догодити у будућности. „Разлог је томе чињеница да су све то дјела људи, којима су владале и којима још увијек владају *исте страсти* (подвукао К. Ч.), па зато нужно долазе и до истих резултата.”⁵ Како, пак, моћне страсти, попут властољубља, славољубља, користољубља, мржње, зависти и осветољубивости, чине важнији део онога што Макијавели означава као *људску* природу, тиме он ставља до знања да се кроз историју људска природа у основи није мењала, те да се по страстима моћни људи његовог времена не разликују битно од својих великих претходника из древне старине.

Макијавели, међутим, нема на уму само велике или бар утицајне људе него и читаве народе, пошто и они имају одговарајућу улогу у политици и историји. И као што се људи

⁵ Machiavelli, *Rasprave*, III, 43; *Izabrano djelo*, Zagreb, Globus, 1985, sv. 1, 348.

нису битно мењали током досадашње историје, тако се нису мењали ни народи из различитих историјских епоха. Јер, „тко размотри садашње и прошле згоде лако увиди да сви народи имају исте жеље и иста расположења и да је тако било одувijek”.⁶ А то омогућује историјске аналогije или бар наслућивање, ако не и предвиђање сличних збивања, којих је већ било, и одговарајућих мера предохране, које су и раније коришћене. Зато прошлост ваља марљиво истражити да би се у датој држави могли предвидети наступајући догађаји и благовремено припремити одговарајућа средства, која су се у старини већ примењивала, или, на основу сличних догађаја, пронаћи нова. Уколико се, пак, овакав начин занемарује, или га примењује само онај који проучава историју али не и онај који влада, „иста се зла понављају у свим временима”.⁷

Премоћ зла у односу на добро у човеку

Древни историчари и велики политички мислиоци су јединствени не само у просуђивању да се људска природа у основи мења, него и у вери да су људи који чине политичку заједницу више склони злу него добру. Овакву трагичку историју људске природе међу првима је заступао Тукидид, који ју је изгледа преузео од Есхила.⁸

Оваквим антрополошким песимизмом који почива на уверењу да људска природа носи у себи страсти које су разорне и за властита достигнућа,⁹ прожети су скоро сви говори у којима се разматра људска природа, али је он можда најупечатљивије изложен у обраћању Диодота сабраним Атињанима приликом

⁶ *Rasprave*, I, 39; *Izabrano djelo*, sv. 1, 206.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Francis MacDonald, Cornford, *Thucydides Mythistoricum*, London: Edward Arnold, 1907, X.

⁹ Peter R. Pouncey, *The Necessities of War. A Study of Thucydides Pessimism*, New York: Columbia University Press, 1980, XIII.

одлучивања о судбини Митилене. Основа на којој он гради своје разумевање људске природе јесте уверење да никакви закони и казне не могу одвратити људе од чињења престапа. „И у личном и у јавном животу, свима је урођено да греше и нема закона који би их у томе спречио. Људи су, међутим, примењивали читав низ казни повећавајући њихову строгост у нади да би се тако могла умањити кривична дела преступника. Вероватно је да су казне за најтеже преступе биле блаже. Али с временом, како су се злочини и даље догађали, казна није могла бити мања од смртне. Међутим, и поред тога, престапа је и даље било.”¹⁰ Другим речима склоност људи да чине преступе не може се искоренити нити било каквим законима и казнама предупредити, пошто су страсти које наводе људе на зло неупоредиво јаче и делотворније. Стога нам ништа друго не преостаје, него или да домислимо неку казну ужаснију од смрти или да се помиримо с тим да смртна казна никога не одвраћа од извршења злочина. И ту, нажалост, нема лека, пошто „људе тера у пропаст или сиромаштво својом безизлазношћу, наводећи их на претерану смелост или богатство својом осиношћу и охолошћу који доводе до жеље за господарењем, а и остале страсти условљене околностима људског живота, пошто све оне стоје под влашћу неке непоправљиве и моћне силе”.¹¹

Слично уверење заступао је и Аристотел када је указивао да је већина људи рђава, будући да угађа својим пожудама и страстима, то јест неразумном делу своје душе.¹² Штавише, по Аристотелу, без закона и правде човек је најгоре од свих живих бића, јер је наоружана неправда нешто најстрашније,¹³ а закон и правда могу постојати само у политичком друштву.

Ништа мање није био уверљив ни Полибије, који такође полази од уверења да су људи са становишта морала непоуздани

10 Тукидид, *Пелопонески рат*, III, 45.4.

11 *Пелопонески рат*, III, 45.4.

12 Аристотел, *Никомахова етика*, IX, 1168а.

13 *Политика*, I, 1353а.

и непостојани и да су више склони злу, него добру. Притом је превасходно имао на уму припаднике политичке елите који учествују у доношењу пресудних државних одлука и врше власт или јој теже.

Пошто се људи најчешће претварају и представљају бољим него што јесу, права људска природа открива се само у изузетним, граничним околностима. Неки се покажу какви јесу тек кад дођу на власт, док се други, који су се раније претварали, откривају у несрећи која их је снашла.¹⁴ Кад једни постигну сјајан и неочекиван успех, то код других изазива велике зависти и оштре клевете.¹⁵ Стога се у свакидашњим околностима тешко разоткрива права људска природа, пошто „су не у малом већ у великом броју случајева људи принуђени да говоре и поступају против својих уверења”.¹⁶

Због ових слабости људске природе у начелу треба бити неповерљив према онима који врше власт, њој теже или имају пресуднијег удела у јавном животу. Уверљив пример који то потврђује били су грађани Кинете, пореклом Аркађани, који су били пред тешким избором да ли да се одвоје од Ахајаца и приклоне Савезу који су предводили Етолци. После многих међусобних убијања, протеривања, отимања имовине и дељења земље, напослетку је превладала ахајска странка, а присталице Етолаца обреле су се у изгнанству. Потом су поражени бегунци упутили поруку онима у граду молећи их да се помире и дозволе им повратак а ови су, уз сагласност Ахајаца, на то пристали. Притом су бегунци положили заклетву која се тада сматрала највећим јемством да ће се дата реч одржати. Но, чим су изнова примљени у државну управу, одмах су почели да зову Етолце и били спремни да издају град и упропасте оне који су их спасли и домовину која их је отхранила. То су напослетку учинили с

14 Полибије, *Историје*, IX, 22.

15 *Историје*, I, 36.

16 *Историје*, IX, 22.

највећом дрскошћу, тако што су неколики међу њима изабрани за полемархе, чија је дужност била да затварају градску капију и чувају њене кључеве. У погодном тренутку они су побили остале полемархе у кули, отворили градску капију и пропустили Етолце који су заузели и опљачкали град. Међу бројним злочинима учинили су, по Полибију, и једну добру ствар – побили су оне који су их увели и издали им град.¹⁷

На почетку новог доба Макијавели је такође пошао од претпоставке да су људи више склони злу него добру, те да су увек опаки сем ако их нека нужда не присили да буду добри.¹⁸ Та нужда је најчешће принуда закона, то јест претња казном. Зато људи брзо мењају ћуд, те од добрих постају opakима чим им се пружи слобода одлучивања.

Полазна претпоставка да су људи више склони злу него добру била је за Макијавелија толико важна да ју је после *Владаоца* дословно поновио и у својим кључним делима. Тако у *Расправама о првој декади Тита Ливија* наводи да су „људи склонији злу неголи добру”,¹⁹ док у *Фирентинским повестима* истиче да су „људи спремнији на зло него на добро”,²⁰ а то значи да се лакше могу покварити него поправити. Једино што врло ретко могу бити савршено зли, јер за то немају довољно храбрости, пошто је она неопходна не само за велико добро него и за савршено зло. Отуда би се пре могло рећи да људи по природи нису ни добри ни зли, али да су склони кварењу због властите себичности, самољубља и похлепе који се, у овом свету какав он јесте, пре могу задовољити и утажити злим него добрим делима.

Тридесетих година двадесетог века Карл Шмит (Carl Schmitt) је уверљиво показао да у новом веку у свом антрополошком песимизму Макијавели није био усамљен,

17 *Историје*, IV, 17–18.

18 Макијавели, *Владалац*, Београд, Рад, 1964, XXIII, 76.

19 *Rasprave*, I, 3; *Izabrano djelo*, sv. 1, 160.

20 *Firentinske povesti*, VII, 30; *Izabrano djelo*, sv. 1, 254.

јер се у свакој политичкој теорији поставља питање да ли је човек добар или зао. По Шмитовим речима: „То је разликовање сасвим сумарно, и не узима се у неком особеном моралном или етичком смислу. Ту је, као претпоставка сваког даљег политичког разматрања, одлучно проблематично или непроблематично поимање човека – одговор на питање да ли је човек 'опасно' или безопасно, ризикантно или безазлено неризикантно биће.”²¹ Као пример оваквог песимистичког, односно проблематичног поимања људске природе, Шмит наводи политичку теорију Макијавелија, Хобса (Thomas Hobbes) Босијеа (Jacques Bossuet), Фихтеа (Johan Gottlieb Fichte) – кад заборавља свој хуманитарни идеализам – Де Местра (Joseph de Maistre), Доноса Кортеса (Donoso Cortes) и Тена (Hippolyte Taine).

Притом Шмит, баш као и Макијавели, разјашњава да је овакво становиште о „опасној” човековој природи само основна *претпоставка* којом се потврђује постојање политичког. Другим речима, песимистичка антропологија нужна је само са становишта *политичког* (Макијавели би рекао: деловања у области политике), а не са универзалног становишта или неког посебног подручја људског мишљења. И што је још важније, овакав суд о опасној, злој и опакој човековој природи само је претпоставка, а не и истинско знање.

Оваква песимистичка антропологија пружа одговор и на питање зашто је опасно да самодршци и њихови доглавници располажу превеликом слободом, која се лако извргава у самовољу и безакоње. Одговор је једноставан: због покварљивости људске природе не само оних који владају него и оних којима се влада. Много пре изреке лорда Ектона (Ecton) да апсолутна власт квари, односно тежи да квари (*tend to corrupt*) апсолутно.

21 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker und Humboldt, 1963, 59.

Тацит је то показао на примерима изопачених римских царева. Тако је Отон био претворан и подао узурпатор, пун притајених страсти, а Вителије бестијална фигура одана ниским страстима. А за Домицијана Тацит вели да му је дух заслепљен и изопачен непрекидним ласкањем, да није прозрео да добар отац одређује за наследника само рђавог цара, што је учинио Агрикола,²² вероватно да би жену и најмилију кћер после своје смрти заштитио од царево обести.

Ништа боље под апсолутном влашћу не пролазе ни они који јој се милом или силом покоравају. Јер, када је цар преузео на себе све прерогативе закона и сва овлашћења магистрата, врата пљачкама и преварама била су широм отворена. Чак је и изрицање правде било угрожено, јер се на пијаци никаква роба није тако лако куповала као вероломност адвоката.²³ Нарочито је одурно било додворавање принцепсу, које је Тацит опсежно и подробно износио да би показао колико је старо ово зло у Римској држави.²⁴ Тако је Тиберије, окружен бројним удворицама, имао обичај да каже: „О, људи, на робовање спремни” јер и он сам се гадио таквог пузавичког додворавања.²⁵

За разлику од Тиберија, изгледа да Јосип Броз не само да је радо примао него чак и подстицао све могуће врсте удвориштва, од штафете и слетова поводом његовог рођендана, који није био 25. него 7. маја, преко почасног чланства у свим југословенским академијама наука и уметности, што ниједном бравару није пошло за руком, до чак три ордена народног хероја за исто ратно „јунаштво”. И мада је у томе очигледно уживао, мора да је у исти мах све нас презирао. Били смо скоро онај исти народ којег се пре две хиљаде година Тиберије истински гадио.

22 Тацит, *Агрикола*, 43.

23 *Анали*, X I, 5.

24 *Анали*, II. 32.

25 *Анали*, III, 65.

Изразите изопачености људске природе

Ако се не може рећи да је људска природа баш у свему била истоветна у распону од скоро две и по хиљаде година, за који имамо поуздане податке, она се није битно мењала у бар двама поганим својствима. Прва је похлепа, жудња да се има све више и више, која је, уколико се изузму Спартанци за владе Ликургових закона и Римљани у звезданом добу своје републике, обузимала скоро све људе, а нарочито данашње, тако да се само 2015. године удвостручио број милијардера, док огроман број људи живи у крајњој беди и на ивици глади. Таква жудња за новцем и другим материјалним добрима једна је од великих слабости људске природе, која далекосежно квари људски живот. Новац наравно може бити од велике користи, ако се мудро и благотворно користи. У противном изазива завист и похлепу које су биле узрок многих недаћа и пропаста, и више од било чега доприноси кварењу тела и душе. И што је још горе, само је мало душа које су кадре да одоле оваквим искушењима и опасностима.²⁶

Нарочито је опасна *pleonexia*, која представља страсну жељу да се има више од онога што би могао бити частан и праведан удео у добрима којима дата политичка заједница обилује. Или још одређеније, *pleonexia* је „претерана жеља да се добије више, а не пука посесивност као таква, зависно од тога како се 'посесивност' разуме, и тиче се природног или нужног да се добије више”.²⁷ Цицерон је својевремено упозорио да „ниједан порок није ружнији од похлепности, нарочито истакнутих људи и оних који државом управљају. Јер, искористити државу у своје сврхе не само да је срамно него је и злочин и поквареност.”²⁸

26 Полибије, *Историје*, XVIII. 41.

27 Ryan Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton NY: Princeton University Press, 2001, 28, n. 16.

28 Цицерон, *О дужностима*, II, 77.

Невоља је, међутим, у томе што кад се једном велико богатство унесе у државу и учини примамљивим, па и пожељним циљем, онда пре или после том пороку подлегну и најистакнутији људи. Већ у Цицероновој младости Римљане више није красила негдашња честитост и непорочност, него су запали у исквареност и препустили се раскоши и расипништву. Зато је један аристократа и могао да пита Луција Корнелија Сулу: „Како би ти забога могао бити поштен кад имаш толики иметак премда ти отац није оставио ништа?”²⁹ А Марко Лициније Крас је за владе Суле јавне несреће учинио највећим извором прихода. Јер кад је Сула војском заузео Рим, смакнуо је већи број политичких супарника и почео да продаје њихова имања. Сматрајући их ратним пленом, желео је да што већи број најутицајнијих људи укаља том злочиначком љагом грабежи и отимачине. Крас се, међутим, није либио да прима и купује таква имања, па се већ тада силно обогатио³⁰ и тиме показао да је његове способности, које већ нису биле врлине, засенила једна погубна мана – жудња за богатством. Притом је ту своју изопачену страст ипак испољавао јавно, док су други тајно позајмљивали новац уз камате, што су римски закони забрањивали. Још су гори били Сулини војници, који су се као оружана сила римског народа, први пут у римској историји одали разврату, пијанкама и отимању кипова, слика и цицелираног посуђа, пљачки светиња и скрнављењу свега што је свето и профано.³¹

Тако је похлепа за влашћу, а потом и за новцем, била извор свих зала у Римској републици на умору. Јер, како то вели Салустије, грамзивост је уништила веру, поштење и остале врлине и научила људе да се све може купити новцем. А када је ова пошаст попут куге узела маха, држава се покварила, а власт је од најправедније и најбоље постала окрутна и несносна.³²

29 Плутарх, *Сула*, 1; превод Здеслава Дуката, II.

30 *Сула*, 2.

31 Салустије, *Катилинина завера*, 11.

32 *Катилинина завера*, 10.

Једва да треба рећи да похлепа и данас обитава у душама савремених људи, као што је од друге половине другог века пре н. е. кварила древне Римљане. Једино што се данас велико богатство, чак и кад се стиче морално зазорним средствима, сматра не само пожељним него и доказом властите способности. И као што у нас скоро да нема политичара који се није обогатио, било лично или посредством чланова своје уже или шире породице који су наводно успешни пословни људи, тако је то свуда у свету. Корупција је веома раширена и опака пошаст, којој скоро да нема лека, јер је похлепа дубоко укореењена у људској природи. Она се, дакле, уопште не може искоренити, али се ваљаним законима и делотворном контролом јавности може свести на колико-толико подношљиву меру.

Много гора и опакија људска мана јесте испољавање онога што је зверско у човеку. У духу тада уобичајене аналогije између политике и медицине, којом се касније и Макијавели служио, Полибије је најпре помињао тешка телесна обољења која се очитују у чиревима који се брзо шире. А потом је додао да се и на људским душама јављају таква запаљења и трули чиреви, који доводе до тога да човек постаје безбожнији и окрутнији од било које звери. Како је оваква склоност ка опаком злу незајажљива, скоро да јој нема лека. Уколико се према таквим злочинцима покаже благост и опрости им се оно што су учинили, они ће помислити да су посреди неки скривени разлог и обмана, па постају још неповерљивији према добротинитељима. Ако, пак, буду подвргнути заслуженој казни, они се помамљују и од беса постају спремни да изврше нечувена и страшна дела. Напоследку ће – закључује Полибије – подивљати и изгубити сваку људскост.³³

Да оваква општија запажања о зверству у човеку не би била неуверљива, Полибије их поткрепљује и одговарајућим примерима. Први је македонски краљ Филип V који је поседовао

33 Полибије, *Историје*, I, 81.

изузетну оштроумност, памћење и пријатан карактер и био способан и храбар ратник, да би се напослетку преобратио у дивљег тиранина.³⁴ Други је колективно крвопролиће и убијање од стране разуларене светине, коју је својим најодвратнијим разметањем разјарио Агатокле, дворјанин Птолемеја Филипатора и тутор његовог малолетног сина. Агатоклове слуге и ласкавце, жену, њене сестре, њихове рођаке и њега самог најпре су псовали, потом тукли и на крају изболи копљима. Најбоље је прошао Агатокле кога су одмах на смрт изболи, што се сматрало добротворством, док су остале једни гризли, други их боли мачевима, а трећи им копали очи. „Ко год би пао, разнели би га на комаде, док нису све искасапили, толика је окрутност људи у Египту кад се разљуће.”³⁵

Историја коју познајемо не само да је препуна оваквих и сличних зверстава, него повремено показује да и у простим људима, ма колико били страшљиви и неодлучни, понекад има и нечег зверског. Макијавели то показује на примеру грађанског метежа у Фиренци и Ђенови у време када су и најнижи сталежи силом настојали да имају пресудну реч у управљању градом. Први такав догађај била је оружана побуна 27. јула 1343. године у Фиренци зарад поновног успостављања слободе. Том приликом разјарено мноштво убило је господара Гуљелма (Guglielmo d'Ascesi) и његовог малолетног сина, кога ни младост, ни обличје, ни његова невиност нису могли спасити од гнева светине. Пошто их нису сви могли ранити живе, мртве су их пробадали мачевима, па како их ни то није заситило, растрзали су их рукама и зубима. „И пошто сва осјетила задовољише у освети, јер прво чуше њихову кукњаву, видјеше им ране, дотакнуше њихово растргано месо, хтједоше да у њима и укусу ужива, тако да им се још унутарњи делови засите, као што се вањски заситише.”³⁶

34 *Историје*, IV, 77.

35 *Историје*, XV, 33.

36 Machiavelli, *Firentinske povesti*, I, 37; *Izabrano djelo*, sv. 2, 109.

Друго зверство одиграло се јула 1378. године када је гомила на градском тргу Фиренце обесила једног несретника за ногу о вешала: „и кад сватко ко беше ондје отрже од њега по комад, у трен ока не остаде му ништа друго него нога”.³⁷ Слична страшна судбина снашла је 27. децембра 1435. и намесника Ђенове Опичина (Opicino d'Alzate) који је на путу од тврђаве до градске палате „убијен и разуђен на много дијелова и по свој Ђенови развучен”.³⁸

После толиких, понекад и стравичних приказа разобрученог зла у људима, Макијавели је покушао да да одговор на питање због чега је човек тако опако и опасно биће. Разлог томе је дубоко усађена тежња у људима да имају више од онога чиме тренутно располажу. Реч је о једној врсти жудње, себичности и похлепе коју су стари Грци означавали речју *pleonexia*, у којој је Тукидид открио ону силу која је разорила *ethos* и изопачила и покварила ондашње Хелене и њихове државе.³⁹ „Узрок је у томе” – објашњава Макијавели – „што су људи од природе такви да све могу пожелети али да све не могу добити, а како је жеља увијек већа од могућности да се оствари, долази до незадовољства оним што се има и до неиспуњености.”⁴⁰ Како је уз то *фортуна* променљива, једни људи желе да имају више, а други се боје да не изгубе стечено, што доводи до непријатељства и ратова.

Некимма ће се вероватно учинити да је савремени човек мање крвожедан и склон касапљењу жртве, него што су то били древни Египћани или разјарени грађани Фиренце у време великих немира. Када су људи убијали хладним оружјем, они су видели самртни ропац жртве и омирисали крв на својим рукама, што је

37 *Firentinske povesti*, III, 16; *Izabrano djelo*, sv. 2, 130.

38 *Firentinske povesti*, V, 7; *Izabrano djelo*, sv. 2, 175.

39 Тукидид, *Пелопонески рат*, III, 82.

40 Machiavelli, *Rasprave*, I, 37; *Izabrano djelo*, sv. 2, 202.

ипак морало да остави трајнији утисак у таквој злочиначкој души, који их је дуго пратио, можда и до краја живота.

Савремена технологија убијања осујећује такве призоре и непосредан додир између убице и жртве. Немачки нацисти су стотине хиљада Јевреја затварали у коморе у које су убацивали отровни гас, а да нико од њих није видео изобличено лице својих жртава и чуо самртни вапај деце која су тражила помоћ од својих мајки. А по обављеном послу ти исти нацисти су као брижни очеви и врли мужеви миловали своју децу и љубили своје супруге. За разлику од иновативних немачких нациста, хрватске усташе биле су поборници традиционалног начина убијања Срба. Клали су их ножевима и живе и мртве бацали у дубоке јаме и урвине, да би поред мириса крви на рукама чули и самртне крике својих жртава, и тиме задовољили сва своја чула.

У овом добу врхунске технологије убијања још је горе. Када су Сједињене Америчке Државе и Велика Британија напале Ирак због наводног поседовања оружја за масовно уништавање, које никада није пронађено, руководећи генерали у Пентагону су у некој већој сали, док им привлачне секретарице приносе виски или неко друго освежење, што ствара малтене идиличну атмосферу, давали налоге да се на овај или онај циљ испале крстареће ракете или изручи неколико десетина тона бомби. И стотине и хиљаде невиних жртава умиру живе спаљене или разнесене бомбама, укључујући жене и децу, а да виновници никада нису видели њихова унакажена лица и били сведоци њихове ужасне смрти. За њих је број убијених био само пуки статистички податак, који је сведочио о убојитости њиховог оружја.

У древном па и Макијавелијевом добу убијање је било злочин. Данас је то посао као и сваки други.

*Да ли зли људи на овом свету пролазе
боље од добрих и праведних*

Ми, додуше, не знамо имена свих генерала који су одређивали циљеве у Ираку и начин на који их је требало уништити, као што нам није познато какви су они као очеви, мужеви и уопште као људи, али знамо да су њихови врховни команданти били Џорџ Буш и Тони Блер. Први сигурно уживају велико уважавање и поштовање у својој држави као људи који су се наводно часно борили за своје националне интересе, док су други не само у својим земљама него и у васцелом свету познати и угледни људи. Један од ретких часних изузетака у Сједињеним Америчким Државама је надалеко познати лингвиста Ноам Чомски, који је Џорџа Буша оквалификовао као највећег ратног злочинца.

Све нас то наводи да поставимо одсудно питање: зашто тако зли и опаки људи често у животу на овом свету пролазе боље од часних и праведних? Баш као и ми данас и Цицерон се позабавио тим најтежим питањем зашто бесмртни богови допуштају зло и на примерен начин не кажњавају неправду, па добри људи западају у велике несреће и незаслужене погибије, док зли људи добро пролазе. Јер, ако су мислили на људски род, требало је да све учине добрима; уколико, пак, ни то нису хтели, бар је требало да се побрину за добре. И да би то показао да ни ово друго нису учинили, Цицерон се пита зашто су Картагињани у Хиспанији убили Гнеја и Публија Сципиона, најхрабрије и најбоље људе, зашто је Максим покопао сина конзулара, зашто је Ханибал убио Марцела, зашто је Марко Емилије Пауло погинуо у бици код Кане, зашто је Марко Атилије Регул препуштен окрутности Картагињана, зашто Сципиона Африканца Млађег нису заштитили зидови његове куће, зашто је Луције Корнелије Цина побио толико државних првака и зашто је Гај Марије,

највероломнији од свих, могао да нареди Квинту Катулу, човеку најизврснијег достојанства, да умре.⁴¹

Оно што је Цицерона узнемиравало није била само равнодушност богова према незаслуженој худој судбини најбољих људи, него и њихова благонаклоност према најнедостојнијима и најгорима. Зато се и пита зашто је Марије за својега седмог конзулата умро тако сретно – као старац код куће, и зашто је Цина, најокрутнији од свих, тако дуго владао. Још је упитнија судбина тиранина Дионисија, који је Сиракузом, најбогатијим и најсрећнијим градом, владао тридесет осам година.⁴² А када је опљачкао Просерпинино светилиште у Локрима, пловећи према Сиракузи вођен повољним ветром, насмејао се и рекао: „Погледајте, пријатељи, како добру пловидбу бесмртни богови дају светогрдницима.”⁴³ И то није било све. Када је потом опљачкао још многа светилишта, укључујући и Ескулапијев храм, па тај плен најпре продао на градском тргу, а затим наложио купцима да посвећене предмете до одређеног рока врате у светилиште из којег су узети, Цицерон је нагласио како је тако „презирању богова додао неправду према људима”.⁴⁴ И што је још горе, њега Јупитер Олимпијски није ударио громом, нити му је Ескулапије послао неку тешку и дуготрајну болест да се од ње распадне, него је срећно умро у својој постељи, да би власт, до које је дошао злочиним, предао сину као законито наслеђе.

Све нас ово наводи да поставимо још једно питање: зашто су људи више склони злу него добру, што је изгледа одувек било тако? За разлику од антрополошког разјашњења да је зло урођено у човеку или Августиново тумачење *Старог завета* да су греси према Богу и људима последица прародитељског греха, древни историчари су давали једноставнија објашњења. Тако по

41 Цицерон, *О природи богова*, III, 79–80.

42 *О природи богова*, III, 81–82.

43 *О природи богова*, III, 83.

44 *О природи богова*, III, 84.

Полибију, зло преовлађује у људима поред осталог и због тога што је, сходно Сисмондијевој изреци, тешко бити добар. Лако је, наравно, показивати склоност ка добром и до извесне мере томе и тежити, али је тешко у томе истрајати и у свакој прилици бити добар и праведан.⁴⁵ Све је то навело Полибија на следећи суморан закључак о људској природи: „Чини ми се да многи људи теже часним стварима, да се мали број усуђује да их предузме, а да сасвим мали број оних који покушавају успева да у свакој прилици у потпуности испуни своју дужност”.⁴⁶ Другим речима, добри, часни и праведни људи, који су у тој врлини истрајни и постојани изузетно су ретки.

Иако је превасходно имао на уму истакнуте појединце који имају значајнију улогу у јавним пословима и политици, Полибије није сметнуо с ума обичан народ који је сабран у државу. Тако помиње Лакедемонце који су, од времена Ликурговог законодавства па све до битке код Леуктре, имали најбољи устав и били најмоћнији у Хелади. А онда су почели да се кваре и пропадају, све док нису искусили бројна зла и грађанске немире и живели у мучном ропству до Набидове тираније. „Све се то дешавало истом народу” – примећује Полибије – „који раније није могао ни да чује реч ’тиранин’”.⁴⁷ Тиме је ставио до знања да се не кваре и изопачују само појединци него и читави народи.

Шта је ново а шта старо и истоветно у савременом свету?

Нема никакве сумње да се савремени свет по много чему веома разликује од минулих времена и негдашњих односа између народа и њихових држава. Нарочито је велика новина појава оружја за масовно уништење не само највећих држава,

45 Полибије, *Историје*, XXIX, 26.

46 *Историје*, XXVII, 20.

47 *Историје*, IV, 81.

него и људске врсте као такве. Но и поред тога, по суду појединих великих историчара и политичких мислилаца, када је посреди борба за превласт у свету, скоро да нема неких битнијих промена.

Суштинска истоветност и древног и новијег доба јесте одсуство правде у међународним односима, сем можда освете као најмање пожељног облика праведног задовољења нарушеног интереса. Тако је Тукидид, поводом узалудне одбране Платејаца пред спартанским судијама, показао да у борби за превласт и господство престају да важе сва раније дата обећања, заклетве и обавезе према пријатељима и добротворима, а да се једино уважавају властити интерес и могућна добит. Стога на крајњи исход овог суђења нису утицали ни говор Платејаца, нити залагање Тебанаца да ови буду кажњени, него је пресудила очекивана корист. Главни узрок што су се Лакедемонци готово потпуно окренули против Платејаца били су Тебанци, сматрајући да ће им ови користити у рату који је тек почињао.⁴⁸

Али нису само Спартанци давали апсолутну предност користи у односу на затечене обичаје и уговорне обавезе, него су тако поступали и Атињани. У свом обраћању Сиракужанима атински изасланик Еуфем је нагласио да једном тиранину или империјалном граду ништа није бесмислено (*alogon*) што је корисно (*xympheron*),⁴⁹ што је можда најизразитије подређивање *logosa* прорачуну властитог интереса. Оно што, дакле, има пресудну улогу у међународним односима јесте надмоћна сила а не правда.

Ово становиште силника до краја је развијено у дијалогу Атињана и Мељана. Већ на самом почетку Атињани стављају до знања да уопште немају намеру да се озбиљније упуштају у расправу о праву и неправу, правди и неправди, пошто право, баш као и правда, постаје делотворно само у случају када у односима између држава постоји узајамна једнакост моћи, док

48 Тукидид, *Пелопонески рат*, III, 68, 4.

49 *Пелопонески рат*, VI, 85.1.

је у противном одувек било да јачи владају, а да се слабији покорвају.⁵⁰

Тако је, по Атињанима, у међународним односима сила постала право. И то је вечни закон који не трпи никакав изузетак. Зато су и могли да кажу Мељанима да, што се тиче богова, сматрају вероватним, а у случају људи сасвим извесним, да по природној нужди владају онима над којима су надмоћни. Нисмо ми тај закон поставили – објашњавају Атињани – нити смо се њиме први послужили, већ смо поступили по њему кад је већ био на снази и њиме се служимо, да га оставимо у наслеђе заувек. „И користимо се њиме свесни да бисте и ви и сви остали, кад бисте имали исту моћ, то исто чинили.”⁵¹ Тај вечни закон да по природној нужди јачи владају онима над којима су надмоћни и данас је на снази, па Американци данас владају светом чак и кад се изричито не позивају на тај закон, него на више вредности које наводно следе. А они који су слабији приклањају се њиховим налозима не због тога што су праведни, него зато што су поткрепљени неодољивом силом. Једино што Американци, зарад обмањивања и домаће и светске јавности, немају ону врсту искрености коју су, по Тукидиду, имали древни Атињани.

Макијавели је запазио још једну појаву која карактерише свет од древних времена до данашњих дана. То је повремено померање жаришта моћи из једне у другу државу, чак и кад такве промене, као у случају Рима, наступају тек после више векова. Макијавели је такве промене приписивао *Фортуни*, хировитој богињи која у исти мах означава и судбину и срећу и случај.

Целовит приказ такве *фортуне* налазимо у Макијавелијевој песми *О Фортуни*, посвећеној Ђованију Батисти (Giovanni Battista), нећаку чувеног Пјера Содеринија. У овој песми то превртљиво божанство, пуно злобе и махнитости, управља не само људима него и читавим државама и народима. Притом

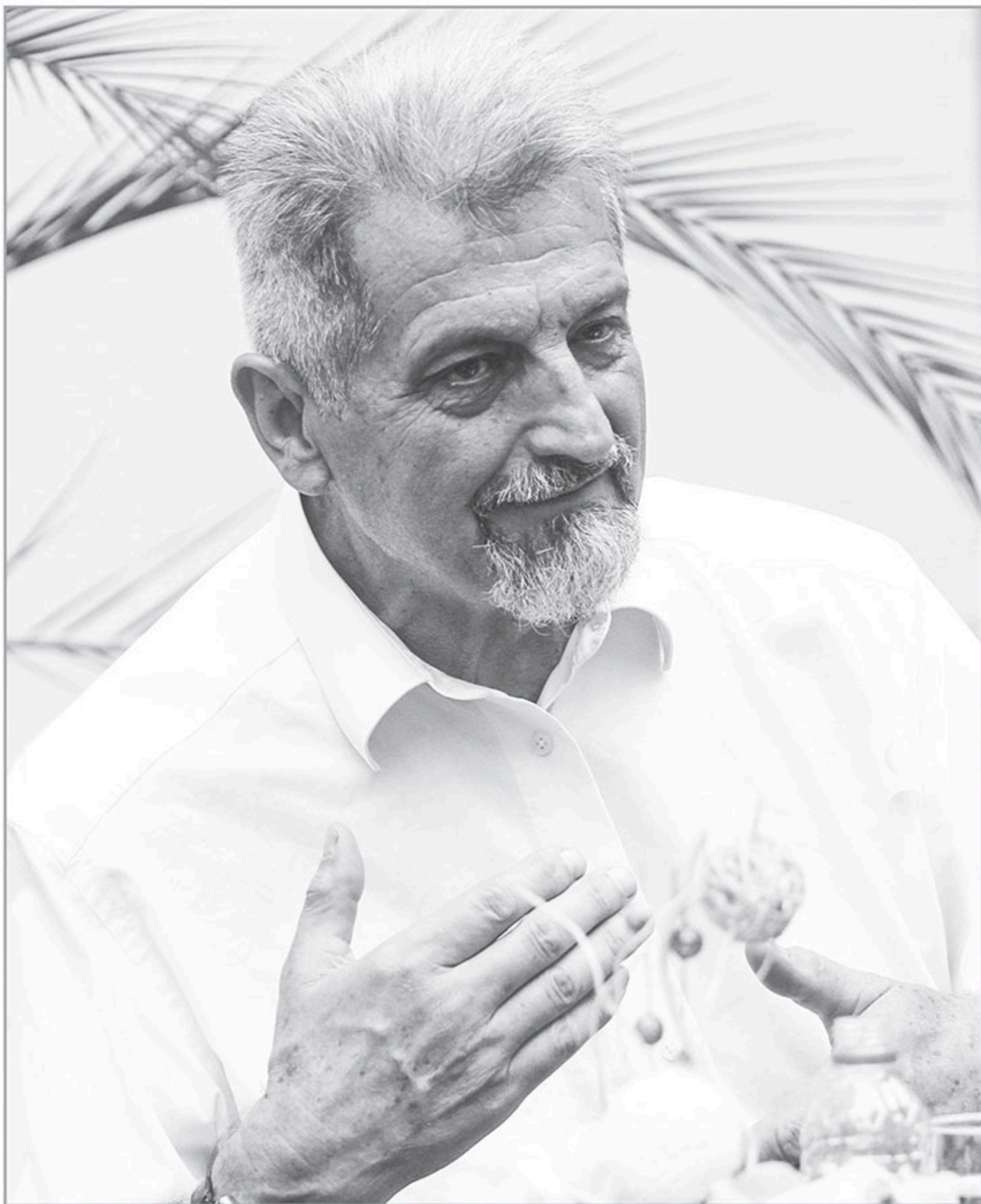
⁵⁰ *Пелопонески рат*, V, 89.

⁵¹ *Пелопонески рат*, V, 105.2

фортуна своју милост помера из земље у земљу, па у једном тренутку допушта процват Египта, у другом уздизање Асирије, у трећем надмоћ Медије, затим Персије, да би потом Грчку озарила великом срећом, а Рим и величином и срећом. И свака од ових земаља беше лепа, богата и моћна, док их *фортуна* није учинила пленом душманских снага.

Овакво померање средишта моћи и среће наставило се и после доба које је Макијавели имао на уму. Након пада Рима после неколико векова жариште моћи било је на западу у држави Карла Великог; потом је на почетку новог века Шпанија постала водећа светска сила, да би после пада Наполеона то место коначно преузела Велика Британија. Данас су Сједињене Америчке Државе још увек такозвана суперсила, али очигледно да се привредна а тиме и војна моћ помера према Далеком истоку.

Наша намера наравно није била да оспоримо бројне и велике новине које су својствене савременом човеку и свету у којем он живи, него само да укажемо на извесне константе које се вековима не мењају.



Атријум Библиотеке Матице српске, 30. јун 2016.

Миодраг Радовић

О ГОСТОПРИМСТВУ У НЕГОСТОЉУБИВОМ СВЕТУ

*Чин гостопримства може бити само песнички
(Ж. Дерида, О гостопримству)*

Гостопримство је врло стари обичај установљен у пракси индоевропских народа о чему нам научно сведочи *Речник индоевропских установа* Емила Бенвениста¹. Гостопримство није само једна од најстаријих установа него је и једна од најстабилнијих и најуниверзалнијих вредности што их је створило човечанство. Томе би се могло додати да је оно и једна од најлепших и најплеменитијих творевина у односима међу људима. Но и поред тога, није ли у праву Иво Андрић када је записао да је „истинско гостољубље [...] ствар несумњиво несавремена и застарела, осуђена на пропаст заједно са патријархалним друштвом, племенским уређењем и старинским начином путовања.”² Ако је патријархални свет прошлост, племенско уређење превазиђено, а модерни начини путовања су технички доведени до неслућених брзина и удобности, сваки говор о гостопримству делује превазиђено, па чак и неумесно као архаизам. Није ли гостопримство, нарочито

1 Емил Бенвенист, *Речник индоевропских установа. Привреда, сродство, друштво, власт, право, религија*, прев. Александар Лома. Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци 2002, 55–64.

2 Иво Андрић, *Знакови поред пута*, Свјетлост, Сарајево, 1976, 517. Андрићеви биографи истичу да је Иво Андрић и сам у животу у разним приликама уживао не једном у даровима гостопримства као облику људске солидарности.

његови традиционални облици, знак заосталости и реликт примитивних заједница? Андрићево упозорење да „тај човечни обичај, који се још одржава понегде на селу, па чак и у варошима, претвара се у трагичан неспоразум”, када се погрешно примени на странце из „Централне Европе, и нарочито Немце. Не све, и не само Немце.”³ Тако гледано гостољубље би било цивилизацијски неспоразум становника балканске Руританије са еманципованим странцима из индустријске Европе. Па ипак, најновији догађаји почетком 21. века, када су таласи избеглица из Азије, бежећи од ратова и беде, наишли на негостољубиво лице Европе, нашли смрт у таласима Средоземнога мора, још једном су актуализовали питање: може ли човечанство да се одрекне те *величанствене* вековне *тековине* каква је институција гостопримства, а да притом не угрози цивилизацијску тековину права човека? Да ли је у модерном и постмодерном свету отуђеност достигла такав степен да у њему више не остаје никакво место за пружену руку добродошлице? Питање је поново извукао из заборава и актуализовао један од водећих филозофа 20. века Жак Дерида у својим предавањима 1996. године, објављеним касније као расправа *О гостопримству*⁴. Ж. Дерида додуше, свестан у којој мери је гостопримство тешко оствариво у савременом свету, задржава веру да је гостопримство могуће још једино као „песнички чин”. Поезија је још једина енклава у којој се гост, *homo viator* (путник намерник) може надати да ће наћи азил. У свету урбанизованом и модернизованом, за госта има места још једино тамо где „човек песнички станује на земљи” (Ф. Хелдерлин). То је био философски сан и М. Хајдегера, да „човек песнички бивствује на земљи”. Но, философ није имао илузију о стварном положају човека у модерном стану. На питање: „Станујемо ли ми песнички?”, он одговара: „Вероватно да станујемо скроз непеснички”. Стога је модерни урбанизовани човек изгубио

3 Исто.

4 Jacques Derrida, *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997.

исконски осећај и потребу да прима госте и да буде гост. Постоји ли уопште у таквим околностима урбанизоване и секуларизоване Европе било каква могућност за гостопримство? И није ли, као што је наговестио Иво Андрић, гостопримство постало не само застарело и несавремено, него и немогуће. И не води ли сваки дискурс о гостопримству до неминовног неспоразума између архајског човека и цивилизованог човека. Самим тим и свако даље покретање питања о гостопримству показује се као несавремено разматрање које се завршава у противречностима и антиномији. И зато се Европа ограђује зидовима и бодљикавом жицом. Њен пример ће ускоро следити и Америка која жели да се зидом огради од мексичких избеглица. Као да живимо у времену када су кинески цареви подизали кинески зид као одбрану од непожељних гостију. Проблем госта и гостопримства је поново постао горуће питање. Европска цивилизација као „отворено друштво” показује поново своје ксенофобично лице затвореног друштва. Отуђени човек није више „гост на земљи”. Он је непожељни странац. Као такав није добродошао у европски рај. Наиме, поставило се питање са „миграционом кризом” да ли је шенгенска Европа у којој је загарантован слободан проток људи, идеја и добара само један сан који се распршио при првом судару са стварношћу. Поперовска теорија о демократском друштву као „отвореном друштву” показала се као још једна митска конструкција. При првом озбиљном искушењу Уједињена Европа се показала као друштво затворених граница окружено непропусним зидовима. Неевропском свету Европа показује негостољубиво лице. За незване госте нема гостопримства. Управо такав је наслов другог дела Деридине књиге: *Нема гостопримства*. Ж. Дерида испитује и преиспитује: „Ми идемо. Премештамо се: од једног прекорачења у друго, али такође из једне дигресије у другу. Шта значи то: не превише / корак превише?, ако прекорачење, за позваног као и за намерника, прећи преко прага значи увек прекорачење? Ако оно мора чак увек то остати? И шта значи тај корак у страну,

дигресија? Па куда воде ти необични процеси гостопримства? Ти бесконачни, непремостиви степеници, и ти безизлази? Све се догађа као да идемо из тешкоће у тешкоћу”⁵.

Али питање госта се мора конкретније одредити. Не може се прескочити питање идентитета госта. Наиме, ко је гост? Да ли је гост појединац или колектив? Да ли рођак или странац? Пријатељ или непријатељ? Да ли је земљак или грађанин друге државе, да ли је људско биће, или божанско, или животињско, да ли је живи човек или покојник, да ли је мушкарац или жена. Да ли је једноверник или иноверник? Говори ли наш језик или само нама неки страни и неразумљиви језик? Као што се види, гостопримство је комплексније него што изгледа на први поглед. И компликованије са гледишта последица. Неретко та компликованост иде до противречности која прелази у антиномију. На ту антиномичност је подсетио Ж. Дерида у својим предавањима, залажући се за поновно промишљање комплекса питања о гостопримству у садашњем свету. Постоје језици у којима појам „госта” није искључен из употребе. Тако рецимо у немачком језику (и у српском) и данас су живи термини „гастарбајтер” и „гастпрофесор”, називи за просветне и друге стране раднике који немају статус домицилних грађана. Таква лица су третирана као „запослени на привременом раду у иностранству”. Тиме је истакнут један важан атрибут положаја госта: његова *привременост*. То значи да је боравак гостујућег лица временски ограничен конвенцијом или правилом гостопримства, пословично израженом у колоквијалној узречици: „Сваког госта за три дана доста.” Уколико би гост/гошћа⁶

⁵ Ж. Дерида, наведено дело, 73. Прев. М. Радовић.

⁶ Српски језик је један од ретких у коме постоји и облик женског рода – „гошћа”. У другим индоевропским језицима, као рецимо у немачком, не постоји облик женскога рода. То значи да је гост превасходно облик мушкога рода, да је гост мушкарац. Појам госта подразумевао је правила укључивања и искључивања. Питање ко/шта може бити гост и шта све обухвата тај широки појам није увек јасно и стабилно дефинисано у етикецији гостопримства.

остао дуже у кући његов статус се мења. Међутим, рачунато са гледишта појма *великог времена*, сви људски створови су ефемериси, и као такви, због пролазности, само привремени „гости на земљи”. Отуда је једна темпорална дефиниција људског бића: „Човек је гост на земљи”. Значи да и у глобалном смислу он подлеже логици закона гостопримства. Но та логика је, по мишљењу Ж. Дерида, амбивалентна и антиномична. Положај госта у савременом свету је проблематичан. Гостопримство није више безусловно. Гостопримство је доведено у питање као „немодерно, несавремено, архаично, фолклорно”. Међутим, како је тај модерни свет постао „глобално село”, а ратови држава и сеобе народа нису престали у том селу, *homo migrans* је поново оживео и покренуо се у колективном лику избеглице, или „измештене особе”. Питање „ко је гост?” поново је постало горуће и болно међународно питање. То питање захтева и нове одговоре, а то ће рећи и преиспитивање. Управо је тај покушај учинио у својој расправи Ж. Дерида који је свој радни век провео углавном као „гостујући професор” на универзитетима широм света, од Америке до Русије. Као „алжирски Јеврејин по рођењу”, Ж. Дерида је у Француској увек задржао статус „странца”, без обзира на то што је мислио, говорио и писао на француском језику као на свом матерњем језику.

Но, Ж. Дерида је вратио у дебату питање о гостопримству као институцији људског друштва. Он је то питање проблематизовао враћајући га у жижу актуелности као животно питање савременога човека. Али да би се вратио једном тако традиционалном обичају као вредности, морао га је захватити историјски, у изворним облицима. Али то је значило редефинисати изворно сам феномен гостопримства из саме суштине као појам који обухвата збир аспеката једне универзалне институције. Чини се да свеобухватна дефиниција гостопримства не може искључити момент *сусрета два фактора*. У сваком чину гостопримства догађа се *хронотоп*

сусрета бар два чиниоца. До сада су се различити појавни облици гостопримства могли дефинисати или из угла *гостопримаоца* (домаћина) или из угла *гостујућег*. Ж. Дерида разматра појам гостопримства као плурални, комплекс који конотира мноштво наука (антропологија, религија, етика, етнологија, право, политика, али и поетика, лингвистика). Међутим, да би се гостопримство схватило као хронотоп, основно је истаћи да се оно догађа у *простору и времену*. Дакле, гостопримство можемо разматрати у *ужем смислу* и у *проширеном смислу*. Дерида не одређује приоритет угла. Он развија питање госта као плурално питање: Ко/шта је гост?

Одакле долази гост? Али и где улази? Колико времена остаје у статусу госта? И ту је тешко одредити *редослед* постављања питања. Ако бисмо то тврдили, морали бисмо знати и који чинилац је важнији у том сусрету: гост или домаћин. Дерида ипак претпоставља хијерархију веће важности госта. Дерида полази од једног схватања да је гостопримство сусрет у коме „један човек пружа услуге другом човеку”. „Човек прима у госте само човека”. Тако виђено гостопримство било би схваћено као антропоморфно својство и антрополошка ексклузивност. Као такво, гостопримство је само људска црта. Одлика хуманитета. Но, може ли се појам госта свести само на људско биће? Дерида се залаже за ширу отвореност појма госта. „Човеку је својствено да гостопримство може понудити не само човеку (свих боја и раса), него и животињама, биљкама, божанствима, демонима и покојницима, предметима (фетишима), возилима, бродовима [...]” Ту је Дерида изричит: „Ако се не даје право животињи на гостопримство, онда се из гостопримства искључује и бог.” О анђелима и демонима као гостима постоји богата народна књижевност.⁷ Када је у питању

⁷ О појављивању госта/гошће у лику божанства/анђела/демона/ тотема веома инструктиван чланак је написао Веселин Чајкановић, „Гостопримство и теофанија” у: В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*. Приредио Војислав Ђурић. СКЗ, Београд 1973, 128–153.

инстанца *гостопримаоца*, са њим је тесно повезано просторно питање: где се дочекује гост? У пећини, колиби, штали, у шатору, у дворишту, у кафани, на сплаву... Но домаћин се појављује на различитим нивоима: као самац, као породица, село, град, народ, стадион, племе, универзитет, камп, држава... Кад се поставља питање госту (понекад непристојно): „колико остаје?“, ту постоје ограничавајуће конвенције у свим заједницама. Дошљак, уколико остане доживотно у оквиру заједнице, после извесног времена губи статус госта и одомаћује се, али, опет, у једном другом смислу, он као смртник остаје „гост на Земљи“. У том ширем и старијем смислу сви људи су планетарни гости, те према томе не треба да губе из вида институцију гостопримства. Ако се у том духу схвате ствари, онда се све своди на то да једни гости посећују друге госте и да су данашњи домаћини/домороци потенцијално сутрашњи гости. И ту се човек показује као амбивалентно биће, као домаћин/гост. Али у срцу те амбиваленције, Ж. Дерида је у предавањима *О гостопримству* открио антиномију између аврамовског закона о апсолутном/безусловном гостопримству и правила гостопримства регулисаних правним законима секуларних држава модерних друштава, за које је гостопримство само један архаизам. У тој антиномији се огледа сукоб између обичаја и политичког права које статус госта регулише правним прописом азила. Међутим, право азила је селективно и рестриктивно и као такво оно ограничава и самим тим негира тзв. *апсолутно* гостопримство. Нарочито је то право ограничено на појединца. Уколико се странац појављује као колективни гост, још уз то као незвани избеглица, он је непожељан и гостопримство му се ускраћује политичком одлуком и правним прописом.

У секуларним друштвима модерног света обичај гостопримства више није императиван, па самим тим ни универзалан. На то указује Ж. Дерида наводећи Кантов категорички императив који налаже да се увек говори истина: „Увек треба рећи истину, чак и у случају када ризикујете да изручите госта кога ће убити, а не

лагати. Боље је погазити дужност гостопримства него раскинути са апсолутном дужношћу да се говори истина, што је темељ човечности и хумане друштвености уопште.” Такав би био резон који Ж. Дерида изводи према спису И. Канта *О наводном праву да се лаже из човекољубља* (1797). То је кантовски одговор на питање што га је у име *гостопримства* поставио Бенжамен Констан: Смем ли да лажем пред убицама које долазе да траже онога који се скрива у мом дому? У данашњем контексту то би могао бити Ратко Младић који се скрива пред гониоцима Хашког трибунала.

Значи ли то да Кантов домаћин третира оног кога скрива као странца? Дерида каже, у духу антиномије: и да и не. Он га третира као људско биће, али он смешта свој однос према госту којег скрива у кући у правни оквир, оквир који га повезује са гониоцима (потенцијалним убицама), са полицијом и са судијама. Са гледишта правног, гост, чак и кад је лепо примљен, пре свега је странац и мора да остане странац. Странцу се доиста дугује гостопримство, али оно остаје као право условно зависно од сукоба државе и права са универзалним законом гостопримства.

На практичном плану, Ж. Дерида, који је у Француској третиран као „странац”, залагао се да се у француском законодавству правно зајемчи и право на гостопримство. Његова залагања нису у француском систему уродила неким већим успехом. Поучен тим горким искуством, Ж. Дерида је свој циклус предавања о парадоксалном удесу гостопримства закључио петим завршним предавањем (17. фебруара 1996) под насловом: „Нема гостопримства”. На овом свету нема гостопримства. Дерида је предавање одржао у својству „гостујућег професора” на *Ecole des hautes études en sciences sociales*. Дакле, изван званичног француског универзитета. Философ који је на најугледнијим универзитетима предавао као „гостујући професор” своју опсесивну и парадоксалну тему гостопримства закључује: „Све се догађа као да је гостопримство немогуће, као да закон гостопримства дефинише ту саму немогућност, као да се не

може друкчије него га преступати, као да закон апсолутног, безусловног, преувеличаног гостопримства, као да категорички императив гостопримства налаже да се преступају сва правила гостопримства, тј. услови, норме, права и дужности који се намећу домаћинима и домаћицама, онима који дочекују и онима који су дочекивани. И обрнуто, све се догађа као да се прописи гостопримства обележавањем граница, власти, права и дужности састоје у томе да се пркоси и преступа закон гостопримства који заповеда да се путнику намернику понуди безуслован дочек.”⁸ Или је можда, упркос свему, једино могуће као песнички чин што је одувек и било.

⁸ J. Derrida, *op. cit.*, 71 (прев. М. Р.).



Атријум Библиотеке Матице српске, 14. јул 2016.

Чедомир Антић

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Током протеклих четврт века кључне речи нашег јавног живота и политике биле су „модерност” и „савременост”. Често питање гласи: „Да ли ми заиста живимо у години у којој живимо?”, а одговору обично уследи чуђење, зашто се нешто догодило или не догађа у 21. веку или 2017. години – у време када Свет доживљава некакав процват?

Где је српски човек 2017? Где је грађанин Балкана, Источне Европе, уопште Света – савремени човек – данас?

Почетак 21. века историчари, поучени од историчара Хабзбаума, често смештају у 1989. годину.¹ Могуће је да ће у будућности неки нови историчари почетак новог века и нове епохе сместити у познију годину, па ће 21. век престати да буде „кратак”, овог пута окончан једним трауматичним догађајем који се десио у Њујорку 2001, уместо у еуфоричном Берлину дванаест година раније.

Двадесети век је, многи ће речи, био „век Европе”. Европа је била средиште и седиште Света. Укупан политички, технички, цивилизацијски напредак, светски ратови... били су повезани са Европом. Међутим, тај век, а посебно три деценије које претходне садашњости, видео је и опадање Европе. Пре стотину година шест

¹ Eric Hobsbawm, *Age of extremes : the short twentieth century, 1914–1991* (London: Abacus), 3

од шест великих сила имале су седиште у Европи. Данас само уједињена ЕУ представља глобалну силу и то само у економском погледу. Западни човек је током 20. века доживео тешке ударе судбине. После стотина година сваковрсног успона Европа је демографски, од вишеструко насељеније, постала становништвом малобројнија од Африке.

Слично је и са Балканом и његовом средишњом државом – Србијом. Успон Балкана у 19. веку био је заснован на једној великој идеји. Реч је о „обнови”. И данас српски истричари, и уопште припадници политичке елите, деле се на оне који верују да Срби у 19. веку нису чинили друго до покушавали да обнове средњовековну државу и друге који тврде да се радило о револуционарној модернизацији. Око Првог српског устанка (1804–1813) сагласиће се и Прва и Друга Србија и левица и десница, али ће га тумачити на та два различита начина.² Пут обнове завршен је 1945. године. Њега су прекинуле велике силе. Србија тада није постојала, а када је 1944. као народна република поново успостављена, почела је да доминира једна нова идеја и концепт. По први пут Србија и Југославија промовисале су једну јединствену нову државу, политички и привредни концепт.³ Тај концепт омогућен је хладним ратом, али он иако неуспешан никада суштински није доживео политички банкрот у Србији и српским земљама. Много је разлика у историји и животу српског народа и на другој страни других источноевропских народа, током постојања реалног социјализма. Несумњиво је да тај тоталитарни режим није само и искључиво био наметнут већини Срба. Дошавши последицом грађанског рата, девастирајући ионако слабу српску елиту, тај режим створио је један нечасан савез са непросвећеним и сиромашним светом а током деценија

2 Радош Љушић, *Тумачења Српске револуције у историографији 19. и 20. века* (Београд : Српска књижевна задруга, 1992).

3 Коста Николић, *Србија у Титовој Југославији (1941-1980)* (Београд: Завод за уџбенике, 2011).

владавине створио је и сопствену елиту која је истина временом дезидеологизована у свим сегментима осим у негативном односу према српском народу и његовој историјској мисији. За разлику од 1804, године промена у Европи из 1988–1990. затекле су српски народ неспреман и дезоријентисан. Није само владајућа олигархија са зебњом гледала на демократију и капитализам. Међу тековине хладног рата, а не победа над милитаризмом и нацизмом, уписана је била током Брозове диктатуре и Југославије. Такође, од народа који је економску модернизацију гледао са варљивог и нетачног становишта самодовољних ситнопоседника балканског села, већина српског народа прешла је у комунизму у градове на често нерентабилне и непрофитабилне послове зависне од планске југословенске економије и политичке спремности САД и савезника да кредитирају државу. Све ово навело је просечног грађанина да не препозна велике промене. Југославија није имала алтернативу. Неуспешни систем за који је деценијама било јасно да га није могуће реформисати могао је само да претрпи шминкање.⁴

Тако се први пут у својој историји српски народ, без своје доминантне кривице, нашао у улози европског парије. Бранио је пропали систем и поражену страну хладног рата. Како се то догодило? Многи би рекли да је то грешка српске владе, опозиције, интелектуалаца... И не би погрешили. Ја бих, међутим, ставио акценат на међународне околности. Британски историчар Алан Тејлор тврдио је да је доминантна спољнополитичка тежња западноевропских држава током 19. и 20. века рат са Русијом.⁵ Нестабилност и неуједначеност стварања и модернизације Немачке довели су до два светска рата са другачијим циљевима и различито сврстаним зараћеним странама. Ипак, Тејлор је препознао рат сила Антанте са совјетском Русијом 1919. и хладни рат као део

4 Слободан Антонић, *Заробљена земља, Србија у време Милошевићеве владе* (Београд, 2002).

5 Alan. J. P. Taylor, *Struggle for Mastery over Europe (1848-1918)* (London: 1995)

тих ратних тежњи. Хладни рат је, како историчари процењују омогућио чак 276 локалних ратова који су посредно представљали и сукоб две суперсиле. Када је то дуготрајно и прескупо надметање завршено, САД и савезници су победили, али без ратног тријумфа. Совјетски Савез се распао, одани режими су листом пали. Ипак, била је то једна имплозија која је пореметила планове победника и запретила да у великом грчу и напору са пораженим падне и он сâм. Непријатељ је нестао одједном и исувише лако. У Руској Федерацији на власт је дошла група средњих чиновника који су током читаве једне деценије покушавали да некако учврсте свој положај, омогућавајући велику, глобалну неравнотежу. Балкан је, први пут од почетка 18. века, дугорочно дошао изван равнотеже великих сила. И да су српске елите биле снажније, промишљеније, да нису биле тако кобно подељене као што су и данас, да није било тог уверења које су делили и власт и опозиција о посебности било система, било Срба, било Југославије... опет би се догађаји развијали слично као што је то и био случај. И тешко да би наша држава и народ, посебно с обзиром на унутрашње посебности и тешкоће, имали битно другачију судбину. Можда је тај отпор који је вођен несрећно и на лош начин дугорочно и пружио Србији неке нове могућности.

Али где је данас српско друштво, после свих тих догађаја, у условима поновног успостављања глобане равнотеже међу силама и новог успона Руске Федерације?

Наши научници, међу њима и уважени Слободан Антонић, дефинисали су три, односно четири, таласа модернизације у историји Србије после 1804. године.⁶ Општи закључак је да су сви они били неуспешни како због унутрашњих слабости, малих капацитета и недостатка неопходног континуитета, тако и због чињенице да је тај „Први свет” – развијена Западна Европа – још у

⁶ Слободан Антонић, „Модернизација у Србији: три недовршена таласа”, *Нова српска политичка мисао*, http://starisajt.nspm.rs/clanci_antonic_modernizacija.htm, (сајт посећен 06. 02.2017).

18. веку направио велики напредак који је већини других друштава и привреда, рецимо у српском случају, немогуће надокнадити. О томе је наравно владало опште неразумевање. Чак је и споменути Ерик Хобзбаум, истина тврдећи да је Србија „промашај Европе”, у једном интервјуу за НИН, тврдио да су српске елите још у 19. веку направиле грешку зато што државу нису развијале компатибилно суседној развијенијој великој сили – Аустроугарској.⁷ Поредјећи положај Србије са положајем Данске у односу на Велику Британију, Хабзбаум је међутим пропустио да примети да постоје дубоке културне, историјске и антрополошке разлике кад је реч о ова два случаја. Аустроугарска никада није видела Србију као део европске породице народа. Србија није имала међународних прилика а ни унутрашњих снага за убрзану модернизацију и за одрживе промене. Делимичан доказ ове хипотезе је и искуство дуготрајног мира и покушаја модернизације у време реалног социјализма. Тај заостатак и данас тешко оптерећује српско друштво. Радикализује становништво. Елиту дели – један део присиљава на велике жртве и неиздржива одрицања, други осуђује на праксу злоупотреба и корупције, а трећи окреће против сопственог народа и његове културе.

Србија, као и већина држава и привреда света, није успела да се модернизује у очекиваној и потребној мери како би била равноправна са другим развијеним државама. Међутим, шта је са другим аспектима укључивања Србије у тај „Западни свет”? Деведесетих година 20. века када смо пошли путем успостављања демократске републике, велика већина у нашим елитама није разумела промене у Европи и свету. Све и да су их и разумели, тешко је било да се одрекну повољнијег, привилегованог положаја који је у Европи и Свету уживала Југославија. Чак и они који су били против свих тековина реалног социјализма, политике

7 „Ерик Хобзбаум: Србија је скуп промашај Европе”, интервју Драгана Бисенића, *НИН*, 17. 07. 2010, <http://www.upss-nis.org/erik-hopsbaum-o-srbiji/>, (сајт посећен 06. 02. 2017).

несврставања и југословенства, тежили су оном великом и сасвим јединственом положају у ком се Краљевина Србија налазила у јесен 1913. или у зиму 1918. године. Нову стварност, сличну далеким временима када Србија није постојала а када је Српство било подељено међу царевинама, нико није спомињао или макар прихватио као изгледнију алтернативу. Тек су ратови у западним југословенским републикама показали стварност. Колико год да су могли бити криви за ратове и најтеже злочине, тешко је било објаснити ерупцију дивље мржње према српском народу и Србији којој је наша генерација била сведок у неколико кључних држава Запада. Да није било војне и економске користи од санкција и продужавања грађанског рата, да је у САД и појединим државама ЕУ било установа тоталитарних држава неопходних за спровођење великог злочина над читавим једним народом, извесно је да би Србија била окупирана, а српски народ постао жртва нечега што би се могло квалификовати као геноцид. Одређени кругови у САД, Британији, Немачкој и Француској Србе су представили као колективно криве. Није више реч била о класичном расизму. Расизам је у Европи табуизиран после нацизма и Холокауста. Срби су зато остраковани уз помоћ култур-расизма. Уместо народа „бацила”, требало је уништити „контаминирану културу”. Уместо особа са посебним потребама, инвалидитетом, дефектом...⁸ нова еугеника требало је да „угуши” „дефект културе”. Рат у коме није било невиних, а Срби су осим делимично у БиХ свуда били сразмерно највеће жртве, није могао бити завршен као Други светски рат. За српски народ није било адекватне казне ни могућности рехабилитације. Холокауст је, према доминантним западним тумачењима, био последица патологије групе појединаца. Српски злочини су према новим тумачењима били сложенији. Били су последица дефекта културе.

⁸ „Поглед правога космополита”, Интервју Зорана Ћирјаковића, *Нови полис*, Бањалука, <http://www.novipolis.rs/sr/intervju/27581/pogled-pravog-kosmopolite.html>.

САД и ЕУ зато деценијама ратују против основа српске културе. То чине пошто је Југословенска криза једина стварна ратна победа хладног рата. Та „борба-макета” једина је идеолошка потврда и „крсташки рат” који је успео. Рат без последица какве имају њихове друге идеолошке кампање (у Сомалији, Авганистану, Ираку, Либији, Сирији...) које су завршиле као ноћне море и претвориле Американце широм света у жртве и самозаточенике. То је, истина, била само проба великог сукоба, који није само империјални већ и идентитетски. Коначног рата унутар „света белог човека”, између европског Истока и Запада. Европа у том сукобу има још и комплекс губитка значаја будући да се око превласти боре њена америчка дијаспора и непризната евроазијска периферија.

Србија је ратове прошла уз бројне тешкоће. Санкције нису биле наметнуте властима и командантима војски, већ народу. Штете су далеко дубље и веће од ионако огромних материјалних. Заоставштину представљају и доминантна психологија опседнутог града као и године неговања екстремиста од стране Милошевићевог режима али и од стране САД и ЕУ (када су стотине милиона долара уложене у аутошовинистичке и расистичке тоталитарне организације које су лажно представљале цивилно друштво). После десет година санкција, ратова, Милошевићевих ауторитарних покушаја да сломи темеље уставне демократије, распада југословенског тржишта и касније споре и тешке, недовољно успешне транзиције, Србија се зачуђујуће мирно вратила ауторитарним коренима из 1990. године. Отворена питања на Косову и у Републици Српској остала су нерешена вољом САД и ЕУ. Да у БиХ не живе муслимани одавно би била укинута Република Српска, а њено становништво обесправљено или расељено. Србија је прихватила све диктате осим неколико сасвим формалних питања. Српске власти су данас формално, идеолошки националне, али су већином преузеле програм окупационих странака каква је Либерално-демократска партија.

Како такав један народ, оптужен за дубоки национализам и изражено великодржавље, који сâм има унутрашње тешкоће, коме је требало шеснаест година да се споразуме око симбола и имена државе, где још увек има највише тековина претходних држава⁹, може да се изједначи са другим европским народима и буде примљен у ЕУ? Европска унија већ је пред Србију стављала захтеве и услове који никада нису раније постављани другим државама. Посебан проблем представља чињеница да ЕУ не сматра битним заштиту политичких права српског народа изван Србије и чак остваривање људских права тамошњих Срба види као уступак. Данас ЕУ и сама пролази кроз кризу. Та криза је онтолошка. Почела је 2005. као уставна криза. Прерасла је 2008. у економску која је показала неуспех бирократске творевине успостављене 1992. године. Према речима професора Слободана Самарцића светска економска криза још увек траје само у Европској унији.¹⁰ После низаспољнополитичких неуспеха ЕУ у Украјини, на Блиском истоку, са изласком Британије из уније и избором Доналда Трампа за председника САД извесно почиње једно ново време. Какво ће оно бити за Србију ако странке које се противе безусловном чланству у ЕУ не прелазе подршку 12% посланика у Народној скупштини Републике Србије? Српски човек је дакле поново, као 1918, 1946. и 1989. без алтернативе, сада сопственим избором.

Нашим друштвом, а тиме и савременим човеком у Србији преовладава песимизам. У економском смислу ми смо од обнове државности аграрно друштво свесно да је сваки следећи дан гори од претходног. Иако политички слободни, ми смо

⁹ Према попису из 2002. у Србији је било нешто мање од 81.000 Југосовена, у хрватској их је било свега 150. Vesela Lajoš, „Jugosloveni, narod bez zemlje, Poricanje smisla istorije ili – šta smo radili dvadeset godina”, *Danas*, 26. 11. 2010, http://www.danas.rs/dodaci/vikend/plave_strane/jugosloveni_narod_bez_zemlje.45.html?news_id=204601#sthash.dNFb3nRT.dpuf, (сајт 06. 02. 2017).

¹⁰ Слободан Самарцић, *Европска унија систем у кризи*, (Београд, 2016).

економски уплашени од слободе... Југославија и социјализам нису променили став овдашњих људи. Напротив, прелазак у град и промена занимања просечног грађанина нису га учинили у већој мери самосталним. Није створен нови културни образац. Умеравање комунистичког радикализма и постепено гушење и гашење Југославије заједно са многобројним старим и послератним економским недоумицама и слабостима учинили су да прво у култури и уметности а потом уопште превлада песимизам. Током протеклих двадесет и шест година распали су се сви велики концепти који су оличавали српско друштво. Пропаст Југославије, банкрот социјализма, велики национални порази у Крајини, Црној Гори и Косову и Метохији, неуспех транзиције, корупција, санкције, колективно национално остраковање, неискреност традиционалних савезника, сукоби са суседним народима, унутрашње поделе... учинили су да песимизам превлада код просечног грађанина. Када је 2012. завршена транзиција, као да смо се вратили у старо време: елите су слабе и подељене. Власт је исувише моћна. Народ већински незаинтересован и одан.

Песимизам је потекао и из чињенице да Србија и Српство више не само да немају велики и јасан, већ ни частан циљ. До 1918, а у извесној мери и до 1990. године, српство је стајало између Османског царства, које је до 1924. окупљало и представљало читав Исламски свет, и Немства – појма знатно ширег од највеће европске групе народа и два велика царства средишње Европе.¹¹ Косовски завет, Светосавље, тријумфи у балканским и Првом светском рату учинили су сваки даљи циљ „малим”. Сукоб са мањим, младим, у неким случајевима од Српства отргнутим,

¹¹ Према претходном попису потомци Немаца су најбројнија етничка група у Сједињеним Државама. D. Savić, „Popis u SAD: Amerikanci većinom – Nemci”, *Večernje novosti*, 14. avgust 2012, <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.299.html:392851-Popis-u-SAD-Amerikanci-vecinom---Nemci>, (сајт посећен 06. 02. 2017).

нацијама могао је да одушеви само младе, становнике Србије потекле из угрожених периферија и љуту сиротињу. Чињеница да поједини национални покрети не могу да се дефинишу осим у негативном односу према Србима тешко оптерећује иначе не много заинтересовану српску јавност. Уверење да би – уколико се одрекну традиција, забораве историју и прихвате да су Срби у окружењу део туђих политичких нација – Србији и њеним грађанима било лакше и боље, представља једну од великих заблуда која опет грађане Србије представља као јединствену и изузетну појаву. Статус Срба изван Србије, наиме, посредно и непосредно утиче на демократију у нашој држави. Такође, хрватски пример показује да фрустрације неизграђених нација не нестају са српским народом из њиховог окружења.

Какав је савремени човек у Србији? Упркос свему раније наведеном рудиментарни национални идентитет је снажан. Познат је пример националне мобилизације из 1968. године, у доба комунистичког режима, када је црква најавила пренос костију цара Душана у Цркву Св. Марка у Беогаду. Удба је са стрепњом пратила спонтани долазак стотину хиљада грађана пред цркву, закључивши коначно да иако су привржени Српству ови грађани нису противници режима.¹²

Снажан идентитет обичног света и интеграција милиона Срба прогнаника и досељеника, коначно укључивање Срема, Баната, Бачке и Рашке земље у српску државу до кога је ипак дошло, сведоче о снази српске нације. Појединац је већином спреман на компромисе, опортунизам и чак донекле конвертитство, али он ипак чува свој идентитет. Модерни Србин је без сумње део Запада и утолико је дубоки, наметнути сукоб са Западом тежи и кобнији.

Једна од најважнијих и несумњиво историјски најдуготрајнија

12 В. Subašić, „Strah od Dušana silnog”, *Večernje novosti*, 22. februar 2013, <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.293.html:421097-Strah-od-Dusana-silnog>, (sajt posećen 07. 02.2017).

установа српског народа – Српска православна црква, нема класичан утицај на савременог човека у Србији. У Османском царству и за време комунистичког режима српска црква показала је велику отпорну моћ. За разлику од бугарске, румунске цркве, Атинске архиепископије или Васељенске патријаршије она је, иако изложена још и католичком прозелитизму успела да се одржи, чак прошири и преузме неке нове улоге. Ипак, од обнове српске државности у 19. веку, још су први закони који су регулисали однос државе и цркве преузети у потпуности из севрноевропске, протестантске уставне праксе.¹³ Тако је српска црква још од османског раздобља имала велики политички а ограничен утицај на свакодневни и лични живот. Током претходног века црква је постајала моћнија када је држава улазила у кризе. Када су српске елите све своје снаге уложиле у мегаломански југословенски пројекат, црква је остала једни предводник српског народа. Одатле и додатни проблем у модернизацији, јер црква није установа која би могла да води модерну нацију, посебно уколико је устројена као савремена СПЦ. Српска црква чак ни у најтежим временима није успела да оствари утицај који има католичка или поједине протестантске цркве. Једноставно, она има доминантан утицај на живот исувише малог броја својих верника. Притом, она сама нема никаквих унутрашњих импулса ка коренитој реформи или обнови, прихватила је обичајну везаност својих верника за религију и сама није ни покушала да има озбиљнијег учешћа у хуманитарном раду или просвети изван симболичног или формалног.

Трауматичан и формативан је био прелазак девет милиона становника Југославије у градове током прве деценије која је уследила након Другог светског рата. У Србији и српским земљама то становништво ионако, с обзиром на пренасељеност и промене у пољопривреди и посебно потражњи пољопривредних производа,

13 Стеван К. Павловић, *Историја Балкана (1804-1945)* (Београд: Клио 2002).

није могло остати на селу. Прелазак је био политички изведен и мотивисан, промене неутемељене и недовољно одрживе. Став већине према граду и новом послу био је негативан, а о селу и његовом богатству створен је мит који једва заостаје за митом о „златном добу” социјализма.

Убрзана и недовршена урбанизација и запуштање села, праћени несталном политиком комунистичког режима који је губио ортодоксију и мењао циљеве бирократизујући се, довели су до демографског суноврата. Додајмо томе санкције, рат, психологију пораза, југословенско искуство са претерано развијеним главним градом, Београдом. Срби су постали народ са најнижим природним прираштајем у Европи. Сваке године нестане град велићине Деспотовца. Сваких десет година укупно становништво буде мање за око 300.000 становника. Пошто се становништво после великих ратова брзо обнављало психолошки учинак овог демографског опадања је поразан, дугорочан и још увек непрецизно процењен. Под тим притиском живи модерни становник Србије.

Срби су демократски народ. Али демократије нису народни пројекти. Демократски народи ретко имају могућност и прилику да изграде демократске установе и процедуре који су неопходни за постојање демократије. Нарочито је тако у модерно доба. Већина демократских народа у ствари бира тиранију. Тако је и са Србима. Посебан проблем, ионако прецењене и све више формалне демократије каква је примерена за савремену Европу и њену прекоокеанаску дијаспору, представљају темељи. Раније се демократија у Србији темељила на ситном поседнику земље. Ускогруда и окренута себи, неспремна за брзу и ширу модернизацију, ова демократија је ипак имала економски чврсте темеље. Са комунизмом ово утемељење је нестало. Током формативних година демократије (1990–2000) Друге републике, Милошевићев режим учинио је све да вишестраначје не буде успостављено на одржив и поштен начин (злоупотребљени су монопол претходне партије и пратећих „свенародних” установа, њихова имовина, мо-

нопол медија, изостанак закона за борбу против корупције, закона о финансирању странака, неререформисање судства...).

Кључна питања српске политике данас су морал, правда и идеја. Лишена јасних и трајнијих циљева, оптерећена бременом стварне и расистички осмишљене лажне кривице, српска елита одавно је напустила чак и оне моралне погледе које имају наши узорци на Западу. Још је гора ситуација са правдом. Некажњени примери насилничког понашања члана премијерове породице, нелегална градња и фалсификоване јавне исправе (диплома о образовању) председника Републике, показују да ни на појавном нивоу још дуго времена нећемо видети неговање правде. Непоштовање и неререформисаног суда од стране елита и политизација суда (Уставни суд Републике Србије се огласио ненадлежним по питању предаје дела државног суверенитета другој, непризнатој држави), онемогућавају изградњу модерног друштва и напредне државе који су у данашње време неопходни. Промена личног, приватизованог, фамилијарног односа савременог човека у Србији према правди наступиће тек са одлуком елите да започне модернизацију и жртвује сопствену себичност. Тако је било и током прве половине 19. века.

Србија је ушла у 21. век лишена планова и надања какве је имала стотину година раније. Транзициона елита била је слаба, лишена идеја, компромитована сарадњом са комунистичким режимима и, делом, колаборацијом са САД и државама ЕУ непријатељски настројеним према самој идеји равноправности српског народа. Требало је времена да Србија буде коначно дефинисана као независна држава, а њена елита се споразуме око основних циљева и праваца развоја државе. Компромис су наметнули време и спољни утицаји, тај споразум данас је превазиђен и застарео. Колико год било тешко током деведесетих и две хиљадитих постојао је осећај мобилизације против неправде и промене су доживљаване као заједничко дело. После 2012. то није случај, мада ни незадовољство више није распрострањено.

Управо посебност српског случаја може у будућности да буде квасац обнове. Другачија национална и спољна политика сестринске Републике Српске до сада је била успешна и изузетно популарна у народу Србије. Криза ЕУ могла би да подстакне другачије концепте модернизације и интеграција. Наравно неопходни су наставак болних реформи, другачије осмишљених, трајних, заснованих на великој идеји која би интегрисала елите и народ. Борба српског народа и пркос појединца били су лоше каналисани после 1990. године, ипак управо по њима Срби су се разликовали од суседа. Изоставши у еуфорији пада Берлинског зида Срби би могли да буду део нове редифиниције Европе и њени добитници. Савремени српски човек, међутим мора да се мења. Да се мења а сачува себе. Мера те промене биће мера успеха. Напредак је услов опстанка. Опстанак у будућности је успех.



Атријум Библиотеке Матице српске, 8. септембар 2016.



Мирослав Лазански

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Нове границе Европе

Хоће ли ЕУ после егзита бити и даље либерална, социјална, моћна? Како пробудити ново одушевљење у ЕУ када су оснивачи Европе, пре свега, сањали о миру, док им материјалистички аргументи, који су данас примарни, нису били ни на крај памети. Каква дивна нада за све оне које трагедије историје нису престале да супротстављају. Лепа слика за народе који су због мржње предака дуго били непријатељи. Баш као што је и говорио Жан Моне: „Ми не уједињујемо државе, већ људе...”

Да ли се егзит и догодио због удаљавања од првобитне идеје Уније? Европа је рођена захваљујући неколицини људи који су жарко желели да помире Француску и Немачку. Затим се она ширила, али првобитно стање духа је исто. Заправо, Европа више не може да продаје саму себе, потребна јој је интензивна комуникација. Људи морају да буду укључени и информисани да би могли да разумеју шта се догађа: ЕУ као бирократско чудовиште и збрку институција које следе сопствене и само економске интересе. На простору од више од 500 милиона становника различитих нација, који сви треба да живе по истим законима говорећи најмање двадесетак различитих језика. И при свему томе, њихове владе морају да се суоче са великим разликама

у степену привредног развоја, величини буџетског дефицита, стопама инфлације, или незапослености, као и споровима око миграторних таласа. Дакле, шта је заједничко једној Шведској и Грчкој? Ништа, осим да обе земље имају море, истина није исто. А комисија ЕУ прописује да краставац у Шведској и краставац у Грчкој морају да имају исту дужину и да не смеју да буду криви. Иначе, произвођач краставаца плаћа казну. Па су сада Енглези одлучили да на ЕУ, са нормираним краставцима, гледају као на ризик, док сви остали још увек у њој, и са нормираним краставцима, гледају као прилику за будућност.

Без обзира на јавне манифестације забринутости енглеска елита не брине превише око изласка државе из ЕУ. Енглези сматрају да су они заувек обележени као „добри момци”, који могу весело да запевају: „Два светска рата и један светски куп”. И мисле како имају етички бланко чек за сваку своју политику. Енглеска Европској унији није приступила из уверења, није јој приступила из спознаје да је то приступање у стратешком интересу Енглеске, већ да би сачувала утицај на развој Европе. Овај мотив био је одлучујући за премијере Макмилана, Вилсона, Маргарет Тачер, а после донекле и за Блера. Едвард Хит је представљао прави изузетак. Већина енглеских бирача гаји слична острвска осећања као и премијери, наиме више је склона ослањању на САД, него одрицања дела, ма како малог, свог суверенитета. Због тога Енглеска није ни уводила евро, није ни у шенген зони. Са енглеске тачке гледишта стагнација ЕУ је безопасна, док је насупрот томе сваки корак ка јачој интеграцији непожељан. И то је тако већ годинама.

И све време европски политичари држе грандиозне говоре о заједничкој спољној политици и политици безбедности, да би већ друга инвазија на Ирак 2003. године показала оштру поделу унутар ЕУ. Најновија мигрантска криза је додатно потврдила скоро све прокламације ЕУ као празне речи. Будимо поштени, на почетку 21. века ЕУ се налази у дубокој кризи, не само када је реч

о њеним институцијама и њеној способности спољнополитичког деловања, већ у исто време и када је реч о њеним економским и друштвеним структурама. У већини садашњих држава чланица влада необично велика структурна незапосленост, за коју су у суштини саме криве, због претеране државне регулативе и бирократизације, због популистичке политике надница, и делимично екстремно широких социјалних бенефиција. Изузеци који се издвајају, рецимо Холандија и Данска, само потврђују правило. У свим земљама чланицама присутно је и старење и смањивање становништва. Приступањем нових десет чланица ЕУ 2004. године, а после и Словеније и Хрватске, број становника ЕУ се повећао за 20%, али се заједнички БДП повећао само за 5%.

ЕУ се не може у недоглед ширити, пре било каквог новог проширења њој је потребно и ново јединство. Очекује се да се Брисел одлучи на дужу паузу ради савладавања политичке и економске нестабилности. После брегзита, неуспех ЕУ и њено свођење на пуку зону слободне трговине није више тако незамислива опција. Будућност ЕУ данас изгледа нејасније него током ранијих деценија. Најнеповољнија последица брегзита јесте наставак садашњег стања и постепено срозавање ЕУ на ниво зоне слободне трговине, са малим бројем заједничких институција. Чак и под тим предусловом заједничко тржиште и евро би функционисали. Али, заједничка спољна политика и политика безбедности ЕУ сада су незамисливе. Позиви за стварање заједничке интегрисане војске ЕУ напосто су смешни, САД неће дозволити никакво дуплирање НАТО-а. САД ће и даље у великој мери дириговати спољном и политиком безбедности ЕУ. Будућност ће највероватније донети формирање једног унутрашњег језгра ЕУ: Француска, Немачка, Италија, Холандија, Белгија, Луксембург. То ће бити Куп шампиона, остали ће бити у Лиги Европе. Србија мора у додатне квалификације...

Тренирање строгаће на Србији

Србији је, вероватно, први пут јавно предочено како треба да уведе санкције Руској Федерацији. Учинила је то његова екселенција амерички амбасадор у Београду, господин Кајл Скот у интервјуу порталу „Јужне вести”. Наиме, екселенција нам је дозволила да имамо добре односе истовремено и са Русијом и са САД, екселенцији хвала на тој доброту, а рекао је и „када су у питању вредности демократије и међународног права Србија треба да изрази своје мишљење”. Хвала екселенцији на великодушном даривању Србији права да изрази своје мишљење, све до данас сам мислио да Србија може да изражава само мишљење Гвинеје Бисао. И то само у сфери теорије, јер када је у питању међународно право Србија је око догађаја и рата из 1999. рекла своје мишљење, али је оно, нажалост, игнорисано од стране шефова његове екселенције. Тако да нисам сигуран је ли добро за екселенцију да уопште и спомиње међународно право. Испада неозбиљно.

Ипак, амерички амбасадор, господин Кајл Скот упутио је Србији озбиљну замерку када је у питању Крим. Дословно је рекао „како не можете док сте председавајући ОЕБС-у да кажете како је анексија Крима противзаконита, а онда са друге стране нећете ништа да урадите, када сви други пријатељи и партнери у ЕУ, у којој хоћете да будете, кажу да то треба изразити на други начин”. То „урадити нешто на други начин”, јесте увести санкције Руској Федерацији. Односно да Србија уводи санкције Русији, док држава његове екселенције, САД, и сада тргује са Русијом: ракетни мотори, стратешки метали, акције „Гаспрома”... Вредност робне размене између Русије и САД повећана је у задњих годину дана за око 30%. Русија и Немачка граде Северни ток 2...

Заправо, ми смо као држава ипак урадили нешто што би се свидело екселенцији, признајемо територијални интегритет Украјине. Значи са Кримом као делом Украјине. Истовремено, признајемо и територијални интегритет Русије. Са Кримом као

делом Русије. Што се очито не свиђа америчкој екселенцији. Али се свиђа руској екселенцији. Зар то није врхунац дипломатије, то је супернесврставање за антологију модерне дипломатије. „Јесам музичар, не нисам музичар...” Мала смо ми земља да од нас зависи нечији територијални интегритет, кад ни сопствени нисмо могли да заштитимо иако је међународно право, тако драго америчкој екселенцији, било јасно и недвосмислено на нашој страни.

Што се тиче наших пријатеља и партнера у ЕУ, у коју желимо да уђемо, а који кажу „да став око Крима треба да изразимо на други начин”, па ми још нисмо чланица ЕУ. И као друго, ко тражи знакове заједничке европске позиције у спољној политици неће је наћи у бројним ситуацијама. Криза и рат око Ирака 2003. године, тадашње чланице ЕУ имале су барем десетак различитих ставова. Да ли све земље чланице ЕУ признају Косово? Не признају. Па где је ту заједничка спољна политика ЕУ? Нема је. Где је заједничка политика држава чланица ЕУ када је реч о мигрантима? Нема је.

Заправо, када год су у игри Американци проблем се претвара у једно питање: како појединачна држава стоји према Американцима? А како стоји према одређеном противнику Американаца скоро да није ни интересантно. А питање какав став би требало да заузму Европљани, уопште се ни не поставља. У случају нужде ту су УН са својим резолуцијама у кризним ситуацијама, и њих је онда могуће и вербално подржавати.

Но, у пракси је могуће и другачије понашање. Да ли ће се Америка одмах помоћи војно, или пак само логистички, или само политички, то не одлучују министри спољних послова чланица ЕУ. То одређују билатерални односи неке земље и САД. Заједничка позиција ЕУ долази до изражаја само на сектору трговинске политике. Различите позиције САД и ЕУ према Куби и Ирану већ су годинама пример таквог стања. При томе су и Вашингтон и Брисел били уверени како ће привредно срастање Европљана нужно довести и до стварања заједничке спољне

политике. Било је довољно лепих замисли у том смислу које су последњи пут уписане и у уговору из Амстердама, мада у облику скице, а не конкретног пројекта.

Европљани, и поред новог продужења економских санкција Русији на нових шест месеци, све више показују аутономију у спољној политици. Неки у томе виде и последњу реликвију сопственог државног суверенитета. Пукотине су све веће, класичан јаз се већ назире и простире између Париза и Берлина, Лондон полако одлази, али и потпуно подржава Американце. Између ова два екстрема налазе се остале чланице ЕУ. Посебне су дилеме и за војно неутралне државе чланице ЕУ: Финску, Шведску, Ирску, Аустрију.

Америка тежи ка нерањивости, Русија новој светској величини, Европа мора томе да се прилагоди. И сада би неки да баш на Србији тренирају геополитичку строгаћу из њиховог угла. Била нам је сасвим доста једна Коминтерна.

Два лица Европе – идеја Москве о новој безбедносној архитектури у Европи заправо је идеја новог европског поретка

Анализа вести

Председник Русије Дмитриј Медведев није у Београду, заправо, изнео никакву нову идеју када је поменуо нову европску безбедносну архитектуру. Нити Москва ту идеју види као неки нови војни савез. За Русију је та идеја покушај да се направи реконфигурација безбедносне архитектуре Европе после краја хладног рата, рушења Берлинског зида, распуштања Варшавског пакта и нестанка Совјетског Савеза. За Русију је то корак ка више мултиполарности у Европи, ка Европи са најмање два лица. Истовремено, то је и одговор Москве упућен Вашингтону, јер у Москви сматрају да је садашња америчка политика према Русији двосмислена, док је у време хладног рата била јасна.

Иако Русија, наравно, није задовољна ширењем НАТО-а ка њеним границама, она има неку врсту сарадње са НАТО-ом, али не прихвата да НАТО буде стуб европске и светске безбедности. Русија има, преко заједничког комитета, увид у активности Алијансе, али Москва нема право вета. Истовремено, у Бриселу скептично гледају како Вашингтон издиже Москву на ранг партнера, а Европској унији се од стране САД одбија право изградње сопственог одбрамбеног идентитета. Таква неравнотежа угрожава квалитет трансатлантских односа и тога су у Москви свесни. Руси играју на ту карту, спремни су да ласкају Европљанима, али битне преговоре ипак воде искључиво са Американцима.

Нема сумње да је у протеклих 15 година НАТО сам себи дао мандат за војне интервенције изван територије земаља чланица. То се могло урадити уз помоћ војне силе САД, али не баш на велико задовољство свих Европљана. Дакле, војници НАТО-а обавили су задатак, политика још није ни започела рад на једној новој безбедносној структури за Европу од Атлантика до Урала. Јер, проширење НАТО-а на Исток једна је ствар, проширење ЕУ на Исток ипак је донекле друга ствар. Прво се одвија са великом енергијом и полетом, друго иде све спорије. Одбијање да се Русији пружи могућност вета у пословима НАТО-а једна је страна проблема, уважавање руских интереса на Балкану и у другим деловима Европе, други је део приче. Списак пропуста на плану политике безбедности у Европи није кратак. Када ствари око интеграције Русије постану озбиљне, идеја о обуздавању увек побеђује више него симболичне концепте укључивања. А када избију ратни сукоби онда тзв. међународна заједница након неуспешне превенције прибегава кратковидој реалној политици.

Данас у Европи не постоји кохерентан концепт за једну дугорочну свеевропску економско-војну сарадњу и помоћ, који би ишао даље од кредита ММФ-а и експанзије НАТО-а. Присутна је једна унапред задата политичка и војна доктрина као и чисто институционално размишљање о НАТО-у. То је прилично

самосвестан однос НАТО-а према властитој кризи средњег доба. Идејама о новој концепцији европске безбедности где би сви били укључени, и чланице НАТО-а и неутралне државе, Русија нуди алтернативу срушеним принципима КЕБС-а још из Хелсинкија.

Да се границе не би опет рушиле.

Герника

Париз у подне и Марсељеза. Буђење је врло болно и непријатно. Герника је у априлу 1937. била прави шок за све, први пут се становништво нашло на мети авиона, који су летели тако високо да су једва могли да се виде. До тада, у рату се једна војска борила против друге. Убијања је, наравно, било, али поштовало се основно правило да се цивили заштите. Ову војничку част заменила је бесрамност света у коме ће само војник бити заштићен и у коме ће једино цивили бити истовремено таоци и жртве.

Београд је 1999. бомбардован да би се наводно заштитила људска права на Косову. Колико знам, војници нису гинули код Валмија да би заштитили људска права, већ да би заштитили националне границе. А свако ко је изгубио осећај за одбрану граница, изгубио је разум.

Онога дана када се Европа у име надсуверенитета одрекла граница између држава које је чине и када је хуманост заменила политиком, када је пристала да се први пут после 1945. бомбардује један европски град, Београд, она је потонула у неред и безумље. Јер, рат у Европи 1999, рат против Србије, водио се у име наднационалне Европе. Крвави апсурд, на који би једино Свифтова иронија и Волтеров хумор могли адекватно да одговоре.

И сада су, гле чуда, сви у Европи изненађени трагедијом у Паризу. Канцеларка Меркел у црнини даје изјаву о солидарности, Обама даје изјаву, сви су солидарни у тузи са Француском. И

треба да буду. Но, да ли је било солидарности са Русијом око Беслана, око позоришта у Москви, или сада око рушења цивилног авиона са туристима на Синају? Је ли неко од Европљана изашао у црнини да изрази жалост за погинулим руским туристима? Је ли нека зграда осветљена у бојама руске заставе? Није тога било, или барем не онолико колико сада сви жале са Француском. Не бих да мерим количину међународне туге, шкакљив је то посао, али сам очаран том атмосфером хипербезбедности која већ дуго влада на Западу. Нешто као култ вечно младог тела које не сме да остари, инфантилни сан о бесмртности или свемоћи, све испод лажног сјаја неподношљивог чистунства.

„Француска је у рату”, кажу сада француски политичари. Није ваљда оно бомбардовање Либије 2011. била дечја забава, па умешаност у сукобе у Сирији? Да ли то француска елита већ дуже време опасно лебди у нестварном? Ако бацате бомбе по другима далеко од своје територије морате да очекујете да ће вам противник понекад и одговорити. Пошто противник нема авионе и подморнице, одговориће једино оним чиме располаже, тероризмом. А како су цивили најлакша мета удариће по њима. Пошто су цивили и бирачи на изборима.

Не помажу сада апели, декларације и саопштења о потреби заједничке борбе против тероризма. Јер, прво би сви морали политички да се сложе шта је то тероризам. Како то није могуће, јер тероризам је неким помоћна стратегија, то ће се Париз поновити. На неком другом месту. Пошто терористе финансирају из 40 држава...

У потрази за собом

Негде почетком 2001. године тадашњи мађарски амбасадор у Београду рекао ми је да у Мађарској транзиција, заправо, значи пљачку, а реформе су синоним за анархију. Но, Мађарска је и поред тога ушла у ЕУ, јер живимо у свету политичара. Можда и није крај историје, али свакако јесте крај хероизма. Сви највећу

пажњу поклањају анкетама јавног мњења, само најхрабрији иду против расположења јавности, уместо визије имамо циљне групе. Политика почиње и завршава се стварањем коалиција. Наравно, догађаји понекад диктирају да се скрене поглед са свог анкетног рејтинга на околни свет, али у суштини ради се о ватрогасцима, а не о мислиоцима. Не смемо бити наивни, величанствене визије су сјајна ствар, али политика се своди на уметност могућег.

Крај године одувек је и време свођења рачуна, оваквих, или онаквих. Ми већ годинама нисмо Југославија, нисмо ни краљевина Србија, али још нисмо ни ЕУ. Па ко смо ми онда? Односно, најболнија криза са којом се наше друштво данас суочава није економска криза, већ криза идеја. Све док Србија не реши проблем како гледа на свет, тешко је решити било који други проблем. Све док не развијемо у потпуности свој нови постјугословенски идентитет, не можемо водити озбиљну, разбориту, логичну и доследну политику. Ми смо још увек у потрази за самим собом. У том контексту је и императив проналажење новог моралног оријентира, политичке лидере треба позивати да јавно и јасно саопште своје ставове о нашој прошлости уместо сталних прича о светлој будућности. Јачање деснице у Србији директна је реакција на недостатак идентитета...

Желимо да уђемо у ЕУ, но 27 година после пада Берлинског зида ЕУ се још мучи да уобличи свет пун нереди, насиља и непредвидивости. „Етика кажњавања” тако драга Американцима, и толико суштинска за америчку културу, страна је Европљанима. Страх од евроскептицизма, баук евроскептицизма кружи данас Европом више него икада пре. Јер, ми сада, на прагу 2017. године имамо, заправо, једну незавршену унију, која је, истина, остварила заједничку монету и неколико наднационалних органа. И то је све. Заједничко ангажовање на социјалном плану има карактер жеље, Немачка која више нема историјски комплекс, али у којој се не могу приметити ни некадашње велике Колове визије, и Француска са својим етатизмом и алергијом на флексибилност на плану

рада, па италијанска левица, као спој енглеског либерализма и француског етатизма, који се нада да ће излечити све проблеме француског друштва отварањем 300.000 радних места за младе незапослене, па најновији трендови у Холандији. Од времена, када су лидери ЕУ имали жестоке дискусије око тога да ли треба укинути „дјути фри” продавнице на границама између држава Уније до мигрантске поплаве и кризе, и није прошло много година. Унија која је толико непостојећа у спољној политици, а јака само на речима у погледу незапослености, неспособна да интегрише једну заједничку Европу која се ослободила комунизма и да усвоји одважну стратегију према југу, којем прети исламски интегралizam из северне Африке и са Блиског истока. Годинама се ЕУ шепурила да је глобална сила с којом треба рачунати. Да би се потом у највећој мери клонила одговорности за догађаје ван својих граница. Бржи економски раст, помоћ за Африку, Азију? Заборавимо на то.

Где смо ми у свему томе, хоћемо ли ући у ЕУ 2025. године, или касније? За сада, из Брисела добијамо утешне, али не и баш убедљиве одговоре. Ширење ЕУ спречавају егоистичка интровертност и шкртост богатих земаља, али је то објективно и тежак подухват са међувладиним институцијама ЕУ без експлицитно федералних тела ЕУ. Даље проширење ЕУ, по многим у Бриселу, довело би до парализе Уније. Уместо тога покушава се са концептом заједничке спољне политике, експеримент се управо покушава на Русији, док се истовремено Србији упућују јавни позиви да се том експерименту и придружи. Па колико нас то коштало, за ЕУ то и није важно. Најважније је да проширење ЕУ на Балкан не поремети мир баварских фармера, све док ЕУ не среди „институционална питања”, као што су права гласања.

Черчил је једном рекао за план Џорџа Маршала за послератну обнову Европе „да је то најнесебичнији гест у историји”. Однос ЕУ према њеним суседима јак је кандидат да понесе епитет и најнесебичнијег.

Можда сам превелики песимиста. Или политичаре можда више стварају околности. Бивши папа Рацингер једном је рекао: „Када друштво као једину вредност има хлеб, то друштво постаје празно. А у духовној празнини, на крају више нема ни хлеба”.

Амин.



Свечана сала Матице српске, 29. септембар 2016.



Слободан Г. Марковић

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК ДИСТОПИЈЕ: ЗАМЈАТИН, ФРОЈД И ХАКСЛИ

Почетком XX века постојало је широко распрострањено уверење у евроатлантском свету да се човечанство налази на путу научног, културног и привредног прогреса. Иако су многи научници и друштвени делатници сматрали да је човек и агресивно биће, мало ко је веровао да би непосредна будућност могла да донесе општеевропски и светски рат. С изузетком Балкана, од француско-пруског рата (1870–1871), није било ниједног рата између две европске силе на европском тлу. Владало је уверење да је XIX век – век прогреса, донео и нови начин понашања. Може се рећи да је XIX век био век утопизма у смислу вере у прогрес и напредак човечанства.

Како је приметио амерички историчар Сидни Феј: „Тешко да постоји иједна друштвена промена коју неко не би назвао прогресом. Концепт је логички бесмислен. Зато би њега историчар можда требало да избегава. Али, он је прихваћен у популарној употреби и дубоко је утицао на писце из области друштвених наука.”¹ Између опште вере у прогрес у Западној Европи и САД с краја XIX века и Фејовог закључка из 1947, који релативизује и саму идеју прогреса, догодило се нешто што је поколебало веру западног човека у овај концепт. Збило се Доба катастрофа, како га

1 Sidney B. Fay, „The Idea of Progress”, *The American Historical Review*, vol. 52, no. 2 (Jan., 1947), 231–246.

је назвао британски историчар Ерик Хобзбаум.² Одиграо се један продужени светски рат од 1914. до 1945. У њему је човечност доведена у питање до крајњих граница, а наслеђе хуманизма и просветитељства тешко оспорено.

Човек ране модерне још увек је живео у доба вере које су пратили есхатолошки страхови наслеђени из позног средњег века. Европски менталитет развијен крајем средњег века наставио се и у раној модерни. Таласи страхова и стрепњи који су преовладавали у европском менталитету, од XIII до средине XVIII века, достигли су свој врхунац од 1348. до 1660. године, тј. од времена страховите епидемије куге која је однела можда и трећину европског становништва, до смиривања католичких и протестантских ратова. Ово је било „раздобље највеће страве” како га је назвао Жан Делимо.³ Док је XVIII век довео до ослобођења од стега средњовековног хришћанског песимизма и есхатолошке страве, XIX век је произвео сумњу у саме темеље вере и означио велику кризу усмерења европског човека.

У веома надахнутом монологу сумње англикански свештеник Фредерик Робертсон већ 1843. изражава страву пред „ужасним часом”, пред тренутком када душа сумња у пређашње ослоње, „када почиње да осећа ништавност многих традиционалних схватања” која су некоћ прихватана с „прећутном поузданошћу”. У одељку који антиципира Ничеову смрт Бога, Робертсоном одјекују сличне дилеме викторијанског ума који се суочава с изазовима онда „када овај живот изгуби значење и када се чини да је смежуран у један педаљ, када се гроб чини као крај свега, када људска доброта испада само име, када небо изнад овог свемира делује као самртно пространство, црно с празнином из

2 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991* (London: Abacus, 1995, 1st ed. 1994).

3 Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2003, 277.

које је и сам Бог нестао.”⁴ Насупрот Ничеу, Робертсон је нашао снаге да поново пронађе веру у трансцендентно, али многи викторијанци нису успели у том науму и постали су агностици или чак атеисти.⁵

Философ који је коначно обзнанио смрт Бога био је Фридрих Ниче (Friedrich Nietzsche). У 125. афоризму *Веселе науке* (1882) описао је махнитог, односно лудог човека који још увек тражи Бога:

„Луди човек скочи међу њих и прострели их погледом. Где је бог? повиче, ја ћу вам то рећи! Ми смо га убили, ви и ја! Сви смо његове убице! Али како смо ми то учинили?... Да ли не осећамо дах празног простора? Да ли није постало хладније? Да ли не долази стално ноћ и све више ноћ? Да ли фењери не морају да се пале пре подне? Зар још ништа не чујемо од буке гробара, који сахрањују бога?... Бог је мртав! Бог остаје мртав ! и ми смо га убили !... Прича се да је луди човек истог дана продро у различите цркве и тамо запевао свој *requiem aeternam Deo*. Изведен и позван на одговорност, он је стално одговарао ово: „Та шта су још ове цркве ако нису гробнице и надгробни споменици бога?”⁶

Већ пољуљани верски морал европског човека био је додатно уздрман ужасима Првог светског рата и масовним смртима на европским фронтима. Било је и таквих тренутака у Великом рату када је само у једном дану гинуло више десетина хиљада војника. Западноевропски човек после Великог рата није само био лишен непоколебљиве вере у Бога, он је остао уздрман и у вери у човека.

4 *Life and Letters of Frederck W. Robertson*, vol. 1, (London: Sith, Eldrer and Co., 1866, 3rd ed.), 112. Cf. Saul Friedländer, „Themes of Decline and End in Nineteenth Century Western Imagination” in Malcolm Bull (ed.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell, 1995), 63.

5 Saul Friedländer, *op. cit.*, 63.

6 Фридрих Ниће, *Vesela nauka*, превео s немаčkog Milan Tabaković, Grafos, Beograd 1984.

Замјатинова дистопија

У десетлећу које је уследило после Великог рата појавиле су се две антиутопије, односно дистопије, које су пошле од сасвим различитих претпоставки. Једна је да човек може своју рационалност да изведе до самопоништења, а друга да човек уопште и није претежно рационалан и да ће га ирационалност можда довести до самоуништења. Трећа антиутопија која им је следила полазила је од тога да се рационални научни развитак мора да заустави на одређеном нивоу ради среће.

На трагу великих превирања која су донели Велики рат и револуције које су биле повезане с њим, руски писац Јевгениј Иванович Замјатин (Евгений Иванович Замятин, 1884–1937) пише 1920. роман *Ми* (*Мы*). Он је био поморски инжењер и син православног свештеника који је предавао веронауку у локалној школи. Још пре Руске револуције из 1905. придружио се бољшевичкој фракцији социјалдемократа.⁷ Испрва подржавалац Октобарске револуције, он се убрзо супротставио ауторитарним тенденцијама нове државе, посебно у домену мешања у слободу уметника.

Ако је иједна држава на свету радо пригрлила идеју прогреса то су управо биле Сједињене Америчке Државе. Доба од деведесетих година XIX века до двадесетих година XX века чак је запамћено као „прогресивно доба” (*The Progressive Era*). Један од великих делатника овог доба био је Фредерик Винслоу Тејлор (*Frederick Winslow Taylor*, 1856–1915). Он је поставио темеље такозваног научног руковођења у делу *Начела модерног руковођења* из 1911. (*The Principles of Modern Management*). Замјатин изводи до краја Тејлорове идеје обогаћене совјетском праксом. Он сагледава државу која је одбацила организовану

⁷ Mirra Ginsburg, „Introduction”, in Yevgeny Zamyatin, *We* (New York: Harper Voyager, 2012), vi–vii.

религију и која је уместо ње пригрлила начела разума и довела Тејлорове поставке применом математике до савршенства. Његова полазна основа је машинска цивилизација САД, али обogaћена совјетским искуством партијске државе. Зато је његова књига својеврсна антиуотпија модернизације, посебно њеног тоталитарног крила.

Иако је Замјатинов роман надахнут немиром који је писац имао пред очима у совјетској Русији, он је од самог почетка замишљен као универзална осуда поредака који гуше креативност. Замјатин је имао несрећу да његов роман није могао да се објави у Русији, да се револуција коју је он пригрлио окренула против критичара из редова писаца и уметника. Успео је једино да прочита дело на сусрету Сверуског савеза писаца 1923, али је тиме само скренуо пажњу на себе и изазвао талас осуда.⁸ Његово дело појавило се најпре у Сједињеним Државама на енглеском 1924, у преводу потоњег америчког психоаналитичара и психијатра руског порекла Грегорија Зилбурга (Gregory Zilboorg / Григорий Зильбург, 1890–1959)⁹ који је у предговору преводу био критичан и према одређеним аспектима америчке културе: „Трагедија независног духа под садашњим околностима се на посебан начин наглашава у делу *Ми*. Проблем креативног појединца против масе није само руски проблем. Он је једнако очигледан и у Фордовој творници и под бољшевичком диктатуром. Наравно, искрено, поштено и отворено бављење овим питањем делује увредљиво свакоме ко више воли да буде део масе. Због тога *Ми* не може да се објави у Русији, а вероватно га неће волети они чије су духовне активности сведене на механичка мерила једне механичке цивилизације која је лишена изворног стваралачког напора.”¹⁰

8 *Ibid.*, xiii.

9 Eugene Zamiatin, *We* (New York: Dutton, 1924).

10 Gregory Zilboorg, „Foreword”, in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), xv.

Јевгениј Змајатин је, у аутобиографским белешкама објављеним у совјетској Русији, више пута поменуо да је написао роман *Ми*, као и да је он објављен у преводима, тако да тај податак није био непознат совјетским властима. Све док се дело није појавило у одломцима на руском 1927, у емигрантском часопису *Воља Русији* (Воля России) који је издаван у Прагу и касније у Паризу, Змајатин није био тим поводом прогоњен у Совјетском Савезу, али му је већ 1924. постало јасно да цензура неће пустити да се ово дело објави у првој комунистичкој земљи. Савез удружења совјетских писаца и Сверуски савез писаца расправљали су о објављивању овог дела у емиграцији и осудили Змајатина. И Лењинградски одбор Сверуског савеза писаца оградио се од Змајатина, мада не једногласно. После тога Змајатин је поднео оставку на чланство у овом савезу септембра 1929.¹¹

У аутобиографској белешци из 1924. Змајатин је написао: „Седео сам у ћелији за сада само два пута: 1905/6. године и 1922. г.; оба пута у тамници у Шпаљерној улици и оба пута, по чудној случајности, у једном те истом одељењу. Био сам прогнан три пута: 1906, 1911. и 1922. г.”¹² Очигледно Змајатин је био и остао јеретик и за царску и за бољшевичку Русију. У тексту *О књижевности, револуцији и ентропији* из 1923. Змајатин је описао судбину јеретичких писаца у совјетској Русији: „Бабефу су 1797. године правично одрубали главу: он је прескочио читавих сто педесет година. Правично секу главу и јеретичкој књижевности, која дрско устаје против догме: та књижевност је – штетна. Али – штетна књижевност је кориснија од корисне: јер је она антиентропична, она је средство за борбу

11 Yevgeny Zamyatin, „Letter of Resignation from the Writer’s Union (1929)”, in *Idem, Soviet Heretic*, ed. Mirra Ginsburg (Evanston: Northwestern University Press, 1992, 1st ed. 1970), 301–304.

12 „Аутобиографија Евгенија Змајатина”, *Руски архив. Часопис за политику, културу и привреду Русије* [Београд], no. 40–42 (1937), 228–230. Cf. Yevgeny Zamyatin, „Autobiography (1924)”, in *Idem, Soviet Heretic*, 5–6.

против закречавања, склерозе, коре, маховине, мира. Она је утопистична, апсурдна – као Бабеф 1797. године: она је у праву кроз сто педесет година.”¹³

Замјатин је успео да побегне из антиутопије коју је сам најавио у свом роману неочекиваном дарежљивошћу совјетског диктатора коме је упутио писмо јуна 1931, а који му је допустио да емигрира на Запад после интервенције Максима Горког. У писму Стаљину описао је у каквом се положају налазио у Совјетском Савезу и какав је био став совјетског књижевног естаблишмента према њему. „Баш као што су хришћани створили ђавола као одговарајуће оличење свег зла, тако су критичари мене претворили у ђавола совјетске књижевности. Будући да се пљување на ђавола сматра за добро дело, свако је на мене пљубао што је више могао.”¹⁴ Писмо совјетском диктатору завршио је речима да је над њим као писцем код куће „проглашена смртна казна.”¹⁵

Дело *Ми* сагледава крајње логичке последице када се рационална начела и математичке формуле примене на организовање државе. У његовој антиутопији људи живе изван природе, у граду од стакла одвојеном посебним зеленим зидом од света природе. Становници овог антиутопијског полиса немају традиционална лична имена. Уместо њих они су означени словима и бројевима. Њима држава планира дане и осмишљава срећу, а главни јунак носи име Д-503. Он пише исповест о времену када је био „болестан”, а био је „болестан” јер му се појавила душа. Радња се дешава хиљаду година пошто

13 Evgenije Zamjatin, „O književnosti, revoluciji i entropiji”, *Руски архив. Часопис за политику, културу и привреду Русије* [Београд], no. 38–39 (1936), 78. Cf. Yevgeny Zamyatin, „On Literature, Revolution, Entropy, and Other Matters (1923)”, in *Idem, Soviet Heretic*, 107–112.

14 Yevgeny Zamyatin, „Letter to Stalin (1931)”, in *Idem, Soviet Heretic*, 306. Cf. Marc Slonim, „Preface”, in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), xxii.

15 Yevgeny Zamyatin, „Letter to Stalin (1931)”, in *Idem, Soviet Heretic*, 309.

је Једна Држава (Единое Государство)¹⁶ освојила цео свет, после Двестагодишњег рата у коме је град победио примитивне сељаке који су били верски затуцани. На челу државе је Доброчинитељ, а она је у великој мери изграђена као антипод „старима”, онима који су живели давно у друштву које је веровало у бесмисленог Бога односно богове, које није умело да примени математику на свакодневни живот, које није било у стању да организује сваку секунду живота својих становника на рационалним начелима и по прецизним плановима.

Д-503 је наизглед савршени становник ове државе. Он је математичар који гради Интеграл – свемирски брод који ће математичка начела овог полиса да прошири по целом свемиру. Ипак, савршена рационалност инжењера Д-503 има и наличје. Он се заљубљује и кроз само неколико дана цео његов свет се руши. Први знак да нешто није у реду јесте да инжењер Интеграла почиње да има снове, што се у Једној Држави сматра за симптом менталне болести. На крају му лекар саопштава да је оболео од болести која поприма епидемијске размере – појавила му се душа. Гледајући у небо он примећује: „Стари су ’знали’ да је највећи досадни скептик – њихов Бог – живео тамо. Ми знамо да је тамо кристално плаво, голо, непристојно Ништа.”¹⁷

16 У српском преводу „Јединствена Држава”, Јевгениј Замјатин, *Ми*, превела Мира Лалић, Просвета, Београд 1969. Први преводилац на енглески определио се за „United State” – Сједињена односно Уједињена Држава. Eugene Zamiatin, *We*, tr. Gregory Zilgoorg (New York: E. P. Dutton, 1959). С друге стране, Мира Гинсбург се одлучила за „One State” односно Једна Држава.

17 Eugene Zamiatin, *We*, tr. Gregory Zilgoorg (New York: E. P. Dutton, 1959), record 11, 57. Замјатиново дело се касније појавило на енглеском и у преводу Мире Гинсбург (1972). Пуно издање дела *Ми* појавило се на руском тек 1952, и то у САД. Евгений Замјатин, *Мы*, Издательство имени Чехова, Нью-Йорк 1952. У Совјетском Савезу роман *Ми* је објављен тек 1988.

Од уредног грађанина Д-503 постаје скептик и човек који сања. Он ускоро сазнаје да постоји побуна против Једне Државе, и распет је између оданости разуму и Једној Држави и привлачности коју осећа према жени у коју се заљубио, према И-330. За њу схвата да је један од руководиоца побуне која успева да удари у темеље (анти)утопијске државе разума. Побуњеници руше зид, а уређени свет Једне Државе почиње да се руши. Али, она узвраћа. Преко јединих новина које у њој излазе саопштава да је државна наука открила центар маште у људима и начин како да се он уништи икс зрацима. Проглас се завршава: „Ви сте – савршени ви – налик машинама: пут к стопостотној срећи је слободан. Пожурите сви, стари и млади, пожурите да се подвргнете Великој Операцији.”¹⁸ На крају Д-503 се поковава и одлази Чуварима који га подвргавају операцији икс зрацима и лишавају га сваке емоције.

Роман се завршава неизвесношћу. Једна Држава ће можда опстати, а можда и не. Ако опстане моћи ће да оперише сваког свог становника односно сваки број и да, на тај начин, спречи нову епидемију емоција и појава душа које воде побуни против ње. Насупрот томе остављена је и могућност да ће револуција споља да победи, а како каже хероина овог романа, побуњеница И-330, „никада не може бити коначне револуције”. Последњи исказ лоботомирани Д-503 даје с барикада у граду антиутопије, симболички с барикада разума. Он каже: „И я надеюсь - мы победим. Больше: я уверен - мы победим. Потому что разум должен победить.”¹⁹ (Надам се да ћемо да победимо. И више од тога: уверен сам да ћемо да победимо. Јер разум мора да победи). Тако антиутопија долази до врхунца на самом крају. Врхунац разума води човеку без душе, човеку кога је држава оперисала да би му уништила и саму могућност да има емоције, снове, машту и душу. Човек над којим је извршена својеврсна лоботомија врхунски верује у разум!

18 Евгений Замятин, *Мы*, запись 31-я. Интернет издање доступно на: http://az.lib.ru/z/zamjatin_e_i/text_0050.shtml (преузето децембра 2016).

19 Евгений Замятин, *Мы*, запись 40-я.

Нека од Замјатинових питања поставио је још Достојевски. Прича о великом инквизитору свакако да је утицала на писца романа *Ми*. Он се суочава „с истим проблемима као Достојевски: заслуге слободе и њена компатибилност са срећом, и сукоб разума и неразума”²⁰. У тридесет и шестој белешки Доброчинитель, за кога сазнајемо да је машина, приводи Д-503 на разговор. Он је управо Замјатинова верзија великог инквизитора. Једна Држава је та која својим поданицима обећава рај на земљи каже Доброчинитель, а она им је то и дала. „Вспомните: в раю уже не знают желаний, не знают жалости, не знают любви, там -- блаженные с оперированной фантазией (только потому и блаженные) -- ангелы, рабы Божьи...” („Сетите се: у рају не знају за жеље, не знају за сажалење, не знају за љубав. Тамо су блажени с оперисаном фантазијом (зато и јесу блажени): анђели, раби Божији.”)²¹

Док је XIX век поставио дилему има ли или нема Бога, Замјатин ову дилему проглашава секуларизованим језиком. Хероина слободе у овом роману И-330 проглашава бесконачност. Док Д-503 сматра да је последња револуција она коју је извела Једна Држава, И-330 му скреће пажњу да нема коначног броја, и као што нема коначног броја нема ни коначне револуције. „А какву ти желиш последњу револуцију? Последњу. Не, револуције су бесконачне. Последња, то је за децу. Децу плаши бесконачност, а неопходно је да би деца спокојно спавала ноћу...”²² С друге стране научник из суседства саопштава броју Д-503 своје велико откриће: „Нема бесконачности. Када би свемир био бесконачан средња густина материје била би равна нули. А пошто она није нула – ми то знамо – следствено томе васиона је коначна... Разумете ли? Све је коначно, све је просто, све је израчунљиво. И тада ћемо да победимо

20 D. Richards, „Four Utopias”, *The Slavonic and East European Review*, vol. 40, no. 94 (Dec., 1961), 221. Cf. D. J. Richards, *Zamyatin* (London: Bowes and Bowes, 1962), 54–55.

21 Евгений Замјатин, *Мы*, запись 36-я.

22 Евгений Замјатин, *Мы*, запись 30-я.

философски, разумете ли?”²³ Али, ту у бесконачности је и граница разумног сагледавања, и зато Д-503 очајнички пита: „а там, где кончається ваша конечная Вселенная? Что там – дальше?” („а тамо, где се завршава ваша коначна васиона? Шта је тамо – даље?”)²⁴

Када је писао своју антиутопију Замјатин свакако није имао у виду само совјетску Русију, али су челници СССР-а непогрешиво препознали себе и сопствену праксу у овом роману, и зато је он остао необјављен у овој држави све до пред њен распад. Његова антиутопија постварила се у пракси совјетске државе.

Фројдова цивилизација / култура као антиутопија

Док је Замјатин скренуо пажњу шта би могло да се деси ако се настави ход рационалног и рационализованог поимања човека лишеног емоција и имагинације, Зигмунд Фројд (Sigmund Freud, 1856–1939) дефинисао је човека као биће нагона које улазећи у културу мора да порекне свој темељ тј. нагоне. Још у свом најзначајнијем делу *Тумачење снова* (1899), које отвара немир XX века, одредио је човека као биће неиспуњених снова. После Великог рата закључио је у делу *С оне стране начела задовољства* (1920) да је циљ живота смрт, а у човеку уз нагон живота упоредно и једнаком снагом делује и нагон смрти. Други песимистички манифест Фројд је написао 1927. У наслову *Будућност једне илузије* открио је своје схватање религије које се темељило, у много чему, на Фојербаховој критици. Религијске догме су за Фројда неуротични остаци, а религија је универзална опсесивна неуроza човечанства. Она је зато истовремено илузија и болест.

Фројд је и сам написао својеврсну антиутопију односно његово виђење хода и сврхе људске културе. У лето 1929. почео је да ради на овом делу. Књига је штампана крајем исте године,

23 Евгений Замјатин, *Мы*, запись 39-я.

24 Ibid.

али носи наредну 1930. годину као време штампања. Првобитан наслов дела је био *Das Unglück in der Kultur* (Несрећа у култури), али је касније именица *Unglück*, промењена у *Unbehagen* – нелагода. *Нелагодност у култури* је дело које говори о сукобу нагонских захтева с културним ограничењима. Фројд није правио појмовну разлику између културе и цивилизације те се зато у енглеском преводу, који је и највише читан у наредним годинама, дело појавило под насловом *Civilization and its Discontents*, односно *Цивилизација и њени незадовољници*.²⁵

У другом поглављу дела Фројд указује да је питање смисла живота често постављано: „До сада није нађен задовољавајући одговор – уколико је такав уопште могућ”. У немогућности да утврди смисао живота он се ограничава на скромније питање о томе шта људи траже од живота и шта желе да постигну. Одговор је „теже за срећом, желе да постану срећни и да такви остану”.²⁶ То значи да смисао живота проистиче из програма начела задовољства, али овај програм је у сукобу са целим светом: „Уопште га није могућно спровести, противи му се цео поредак васељене.”²⁷ Он сматра за утврђено да човек постаје неуротичан јер не може да поднесе обим порицања који захтева култура. К томе, огроман напредак природних наука није повећао обим задовољстава која се очекују од живота. Данашњи човек, „иако сличан Богу”, не осећа се срећним.²⁸ У петом поглављу Фројд скреће пажњу на радо порицану истину која се састоји у следећем:

25 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, tr. Joan Riviere (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1930), Ibid. (New York: Cape and Smith, 1930).

26 Sigmund Frojd, *Iz kulture i umetnosti, Nelagodnost u kulturi*, предео Ђорђе Богићевић, Одабрана дела Сигмунда Фројда – ОДСФ, том 5, Матица српска, Нови Сад 1976, 277.

27 Ibid., 277.

28 Ibid., 296.

„Делић радо порицане истине, која се иза свега тога крије, јесте да човек није кротко биће коме је потребна љубав, а уме и да се брани ако га неко нападне, већ да се због својих нагонских својстава мора сматрати у великој мери склоним агресији. Ближњи му, стога, не представља само могућег помагача и сексуални објекат, већ и искушење да на њему задовољи своју агресију... *Ното homini lupus*. Има ли когод храбрости да порекне ову изреку после свих животних и историјских искустава?... Ко год се подсети грозота сеобе народа, продора Хуна, такозваних Монгола под Џингис-каном и Тимур-Ленком, освајања Јерусалима које су извршили побожни крсташи, па и ужаса последњег светског рата, мораће пред истинитости овог гледишта понизно да погне главу.”²⁹

Баш зато што је човек такав какав јест, због примарног међусобног непријатељства људи, културна заједница је стално пред распадом. Зато култура мора да учини све да ограничи човекову агресивност, зато се људима намеће идентификација и ограничава сексуални предмет, отуда и захтев да треба волети ближњег свог као самога себе. „То је стварно оправдано”, примећује иронично Фројд, „јер ништа друго није у већој противречности са стварном људском природом.”³⁰

Фројд се исмева идеји заступаној у комунистичкој идеологији да је човек добар, и да га је само установа приватне својине покварила. Укидање приватне својине имаће по њему пре негативне, него позитивне последице, јер тиме људској жељи за агресијом одузима једно оруђе. Ако се то и деси остаће једна велика повластица која је последица сексуалних односа, и она

29 Ibid., 318–319.

30 Ibid., 319.

ће постати извор највеће мржње. У Замјатиновој Једној Држави сексуални односи се регулишу математички. На основу количине хормона у крви држава одлучује колики ће обим сексуалних односа имати њени бројеви односно грађани. А деца, када се роде, припадају држави која се о њима брине. Фројд је сматрао да чак и кад би се увели слободни сексуални односи у СССР-у и тада би опстала агресија, „та ненарушава особина људске природе”.³¹ Он је знао за стварност Совјетског Савеза у којој је агресија опстала и била наизменично усмеравана према различитим непожељним групама. Чим се воли своја заједница мрзи се нека туђа примећује Фројд разматрајући „нарцизам малих разлика”. На крају, у чувеној реченици антиципира совјетске чистке: „Забринито се питамо шта ће Совјети урадити када истребе буржује.”³²

У шестом поглављу враћа се питању нагона смрти који је наишао „на отпор чак и у круговима аналитичара”.³³ Одакле овај отпор? Одатле, одговара Фројд, јер „невинашца не воле да им се помене урођена склоност човека ’злу’, агресији, деструкцији, а тиме и свирепости”.³⁴ Бог је створио ова невинашца, по свом обличју савршенства, па је зато такав човек неспојив с постојањем зла. На крају, он закључује да „склоност агресивности представља основни, самостални нагон у човека, и понављам, он представља највећу препреку култури”.³⁵

Пошто је агресија главна препрека култури, како се култура брани? Тако што се агресија поунутрује, што се окреће против сопственог *ега*, из кога следи *суперего* који се „супротставља преосталом делу и као ’савест’ на њега устремљује

31 Ibid., 321.

32 Ibid., 322.

33 Ibid., 327. Фројд признаје да је сазнања о нагону смрти најпре користио покушаја ради, „али, током времена су се толико учврстила да више не умем другачије да мислим”.

34 Ibid., 328.

35 Ibid., 329.

исту ону строгу агресивност коју би Ја радо задовољило на страниј особи”. Окренувши тако агресивност ка унутра ствара се напетост између *суперега* и *ега* коју Фројд назива кривицом. *Суперега* је велики тиранин, од њега се ништа не може сакрити, чак ни мисли. Он „кињи грешно Ја непромењеним осећањем страха и тражи прилику да га изложи казни спољног света.”³⁶ Овде долази до парадокса: што је човек моралнији тиранија *суперега* је већа. „Врхунац достиже у светаца, који себе оптужују због најтежих грехова.”³⁷

Шта је онда савест? Она је „последница одрицања од нагона, односно (споља наметнуто) одрицање од нагона ствара савест, која онда захтева и даље одбацивање нагона.”³⁸ Коначно, како култура постиже свој циљ? Она жели да уједини људе у чврсто повезану масу, а то је могуће „само непрекидним појачавањем осећања кривице.”³⁹ Зато је кривица најважнији проблем културног развоја, а цена културног напретка плаћа се „губитком уживања среће због јачања осећања кривице”.⁴⁰ Тако се долази до парадокса: и одбрана од агресије, и агресија сама чине човека несрећним: „Агресија мора бити страховита препрека култури, чим одбрана од ње може да унесрећи исто колико и сама агресија.”⁴¹ Фројдов човек културе је несрећан. И Замјатин човека свога доба види као несрећног. Познаник броја Д-503, песник Р-13 помиње легенду старих о рају. Пред Адамом и Евом био је избор: срећа без слободе, или слобода без среће. „Они, глупани какви су били, изабрали су слободу”, а затим су „вековима жудели за оковима.”⁴² Тек је у Једној Држави враћена срећа.

36 Ibid., 334.

37 Ibid., 334.

38 Ibid., 337.

39 Ibid., 342.

40 Ibid., 345.

41 Ibid., 355.

42 Eugene Zamiatin, *We*, record 11, 59.

Фројдова антиутопија није предвиђање будућности – она је опис човекове прошлости у цивилизацији/култури и дијагноза човекове садашњости. Цивилизација/култура једнака је несрећи. Антиутопија је зато сам цивилизовани/културни човек. Фројдов човек није више човек просветитељства с огромним могућностима пред собом. Он је човек ограничен нагонима, спутан карактером на чије формирање није имао никакав утицај, омеђен динамичком структуром личности у којој разумни део *ego* заузима мало и циркуско место. Као код хришћанских песимиста, тако исто и код Фројда оно што је антиутопијско јесте сама *conditio humana*. Пошто је култура једнака потискивању, што је култура јача човек је неуротичнији. Из тога следи да је најкултурнији човек најнеуротичнији човек, односно најнесрећнији човек. Не само да цивилизација/култура спречава људску срећу, већ и њен даљи развој чини човека све несрећнијим. Геза Рохајм (Géza Roheim), водећи психоаналитички антрополог, написао је на основу сопствених теренских истраживања, а под утиском Фројдове *Нелагодности у култури*:

Сваким даном ми смо (човечанство) све горе и горе. Култура не укључује срећу. Људи су срећнији на Тробријандским острвима или у централној Аустралији него у средњем веку. Зато психоанализа може да завапи своје *delenda est tua Carthago* против прекомерне напетости у цивилизацији. Али, не треба да се плашимо. Задовољство нелагодношћу цивилизације, и држањем напетости предзадовољства на постојаном нивоу, толико је велико да никада не можемо да добијемо ову битку. Одатле наша храброст. Јер, у супротном, били бисмо мање или више него људи.⁴³

43 Géza Roheim, *The Riddle of the Sphinx, or Human Origins* (London: The International Psychoanalytic Library, Hogarth Press, 1934), 236.

Сам Фројд није имао сумње да налази *Нелагодности у култури* не остављају никакву наду. Пред налетом нацизма Арнолд Цвајг му је писао фебруара 1939. да сâмо његово дело објашњава „шта нам се дешава. *Нелагодност у култури* сада долази на површину. Народи Запада се свете за векове репресије”,⁴⁴ а двадесет дана касније је додао: „Открио сам, и добио одређену утеху из овог открића, да објашњење за гомилу рушевина на којима ми и диктатори сада живимо као пацови може да се нађе у вашем раду – у вашој *Нелагодности у култури*.”⁴⁵ Фројд му је одговорио у марту: „Не могу да замислим које ’утешно објашњење’ сте открили у *Нелагодности у култури*.”⁴⁶ Фројд је сасвим искрено закључио у последњој години живота да налази његовог дела о култури не остављају никакву утеху за човечанство. Слично је одговорио и Пфистеру девет година раније:

„Питање није које је уверење пријатније или удобније или повољније за живот, него шта може да што ближе досегне збуњујућу стварност која, на крају крајева, постоји изван нас. Нагон смрти није захтев мог срца. Мени он изгледа као неизбежна претпоставка и по биолошким и по психолошким основама. Остало следи одатле. Зато мени мој песимизам делује као закључак, док оптимизам мојих супарника делује као *a priori* претпоставка. Могу такође да кажем да сам склопио брак заснован на разуму с мојим туробним теоријама док други живе са својим [теоријама] у браку из љубави...”

44 Arnold Zweig to Sigmund Freud, Mt. Carmel, House Moses, February 6, 1939, in Ernst L. Freud, *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, The International Psychoanalytic Library, book no. 84 (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1970), 174.

45 Arnold Zweig to Sigmund Freud, Mt. Carmel, February 27, 1939, Ibid, 176.

46 Sigmund Freud to Arnold Zweig, London, March 3, 1939, Ibid, 178.

На крају писма одредио се и према разуму. За разлику од Замјатина који се прибојавао да ће вера у разум на крају ограничити човекову слободу, Фројд се прибојавао да човек има исувише мало разума, и да ће га недостатак разума одвести свеуништењу. Стари емпиричар, следбеник просветитељства, хуманиста и политички либерал потпуно је устукнуо пред чињеницама које је сакупио и написао је Пфистеру:

„Лично имам широко поштовање за ум, али има ли га природа? Ум је само мали део природе и њен остатак изгледа да је у стању да живи веома добро без њега. Да ли ће она себи да дозволи да буде, у било ком већем степену, под утицајем бриге за ум? Завидим ономе ко осећа више поуздања о томе од мене!”⁴⁷

Овим делом Фројдов укупни песимизам достиже врхунац.⁴⁸ Фројд је завршио прво издање ове књиге реченицом: „Надајмо се да ће онај други из пара 'небеских сила', вечни Ерос, учинити све да изађе као победних из борбе са својим такође бесмртним противником.” У издању из 1931. додао је још једну реченицу: „Али, ко може да потврди успех и исход?”⁴⁹ Осврнувши се на Фројдову додату реченицу његов лекар и потоњи биограф Шур се запитао „шта би Фројд додао после Хирошима?”⁵⁰

47 Freud to Dr Pfister, Vienna, 07. 02. 1930, in Heinrich Meng and Ernst L. Freud (eds.), *Psycho-Analysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud & Oskar Pfister*, The International Psychoanalytic Library, book no. 59 (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1963), 132–134.

48 Cf. Слободан Г. Марковић, *Песимистичка антропологија Зигмунда Фројда*, Досије студио, Београд 2014, 149–158.

49 Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, ОДСФ, том. 5, 357. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, Standard Edition (London: Vintage, 2001), vol. 21, 145.

50 Max Schur, *Freud: Living and Dying* (New York: International Universities Press, 1972), 421.

Хакслијево антирационално и антипрогресивно планирање

Већ је Замјатинов преводилац Зилбург приметио да се роман *Ми* односи једнако и на Русију и на Фордову творницу. Још једном писцу су аутомобилске фабрике Хенрија Форда (Henry Ford, 1863–1947) биле пред очима када је састављао своју антиутопију. Олдус Хаксли (Aldous Huxley, 1894–1963)⁵¹ написао је 1932. дистопијски роман у коме слика човека у друштву које је напустило рационалне темеље, али је остало засновано на планирању. Рационални темељи захтевају сталан развој науке. Хаксли слика друштво које је уравнотежило човекову природу испуњену страстима с технолошким развојем који је морао да буде закочен да не би нарушио постигнуту равнотежу, односно стабилност.

У том друштву његови припадници су вечно млади до 60. године колики је програмирани животни век свих чланова овог друштва. Припадници новог света немају биолошке очеве и мајке. Они настају процесом бокановски који је „један од најважнијих елемената друштвене стабилности.”⁵² Из једне бокановизоване ћелије настају људи у једнообразним серијама, а те серије припадају кастама по словима алфабета: алфа, бета, гама, делта и епсилон. Алфа серија је најпаметнија, док се епсилон серија бави најједноставнијим пословима који приличе полуимбецилима. Свака каста је акултурисана тако да су њени припадници задовољни припадношћу управо тој групи и имају анимозитет према другима. Стабилност се обезбеђује и хипнопедијом односно деловањем на делимично будну инстанцу човека током сна. Овој инстанци се, у детињству чланова овог друштва, бесконачно

51 Име Aldous је транскрибовано као Олдус према: Trvrtko Prčić, *Transkripcioni rečnik engleskih ličnik imena*, Нолит, Београд 1992, 3.

52 Oldos Haksli, *Vrli novi svet*, prevod Vlada Stojiljković, Plato, Beograd 2014, 8.

понављају током сна постулати које ће припадник те касте када одрасте имати. Посебним поступком се обезбеђује да се нико не боји смрти тако што се деца од осамнаест месеци воде у места за умирање и дају им се најбоље играчке. „Тако примају смрт као нормалан догађај!”⁵³ А образовање је засновано на примени неопавловљевских условљених рефелкса.

Догађаји у новом друштву збивају се у 632. години *anno Fordi* – односно Фордове ере. Тада постоји Светска Држава (World State), прославља се Фордовдан, уведена су колективна појања и мисе солидарности.⁵⁴ У новом друштву забрањене су све књиге настале 150 година пре Фордове ере. Ова држава располаже важним ресурсом, новом дрогом – сомом. Она има „сва преимућства хришћанства и алкохола, а ниједан од њихових недостатака”.⁵⁵ Сома омогућује одсуство од стварности кад год се зажели, а тиме је обезбеђена стабилност. А управо стабилност је највиши циљ којим се руководи Светска Држава. Ради стабилности заустављен је даљи прогрес, а и наука се држи под надзором да њена открића не би довела у питање тешком муком постигнут ниво стабилности.

Један од главних ликова књиге, Бернард Макс, одлучује да оде у редак преостао резерват у коме се као остаци чувају дивљаци из предфордовске ере. Људи с осећањима и биолошким родитељима постали су нека врста сафарија за друштво XXVI века хришћанске ере, односно VII века Фордове ере. У резервату Бернард среће младића Џона који говори чудним енглеским језиком и који му се представља као „љути несрећник”. Његова мајка је из цивилизације. Зове се Линда. Она је затруднела, изгубила се и остала у резервату, а отац њеног детета је остао „с оне стране”.⁵⁶ Имати дете је таква срамота у Светској Држави да

53 Ibid., 137.

54 Ibid., 45.

55 Ibid., 46.

56 Ibid., 99.

се она није усудила да се врати у цивилизацију, остала је да живи с локалним Индијанцима, дубоко несрећна без коме. Син је имао на располагању само једну везу с цивилизацијом – прашњаву књигу Шекспирових сабраних дела, и из ње је научио читаве одељке. Бернард схвата да је Џонов отац његов директор с којим је он у сукобу. Да му се освети враћа Џона и Линду у цивилизацију. Бернард и Џон постају атракције социјалног живота Светске Државе. Сви желе да упознају „дивљака“.

„Дивљак” коначно среће и једног од десет управљача Светске Државе „Његово Фордство” Мустафу Монда. Џон је у чуду зашто свет цивилизације није исти као онај код Шекспира у *Отелу*. Мوند му одговара да „нема трагедија без друштвене нестабилности”, и даје опис Светске Државе:

„А свет је сада стабилан. Народ је срећан. Имају све што желе, а што немају неће ни пожелети. Имућни су, безбедни су, никада не болују. Не боје се смрти, живе у блаженом незнању о страсти и старости. Не виси им о врату ни мајке ни очеви. Немају ни жена, ни деце, ни љубавника, дакле никог према коме би гајили јаке емоције. Тако су обрађени да практично и не могу а да се не понашају онако како и треба да се понашају. А ако нешто зашкрипи ту је увек сома.”⁵⁷

Монд објашњава да он заправо сматра да Бог вероватно постоји али да се данас показује „својим одсуством, као да га уопште и нема”. На Џонову примедбу да је то његова кривица Мوند узвраћа да је то кривица цивилизације. „Бог је неспојив с машинама, медицинском науком и општом срећом. Човек се мора опредељивати или за једно или за друго. Наша цивилизација се определила за машине, медицинску науку и срећу.”⁵⁸ Пошто је описао начела Светске Државе „дивљак” Џон му одговара

57 Ibid., 187–188.

58 Ibid., 199.

да он жели Бога, поезију, праву опасност, слободу и грех. „Ви у ствари тражите право да будете несрећан”, узвратио му је Монд.⁵⁹ По повратку с разговора с Мондом Џон саопштава својим познаницима зашто изгледа болесно и да ли је појео нешто покварено. „I ate civilization. It poisoned me, I was defiled...” („Појео сам цивилизацију. Отровао сам се од ње, био сам укаљан...”), узвраћа он.⁶⁰

У бити Хаксли је насликао три етапе у развоју човека. Дивљаштво као његову прошлост. Доба Шекспира и доба Форда као његову садашњост. И доба Светске Државе као његову будућност. Фројд је прогласио саму културу за последицу праубиства праоца хорде (1913), а касније је религију свео на „опсесивну неурозу човечанства”. На крају је додао да у култури, односно цивилизацији, човек и не може да буде срећан (1929). Хаксли се слаже с тим и нуди новог срећног човека који је лишен религије, уметности и књижевности. Џорџ Орвел (George Orwell) је сумирао решење питања људске природе у *Врлом новом свету*: „У Хакслијевој књизи проблем ’људске природе’ је, на одређен начин, решен, јер она полази од тога да пренаталним третманом, дрогама и хипнотичком сугестијом људски организам може да се специјализује на било који начин који је жељен.”⁶¹

Нови човек има нову, свима доступну дрогу сому коју држава дели својим поданицима. Срећа човека новог света је постигнута тиме што је он лишен критичког увида у стварност и свега што води амбиваленцији, па самим тим и уметности и религије. Дивљак Џон који је појео цивилизацију на крају романа одлази као испосник у усамљени светионик. У њега је дошао „да побегне од тровања прљавштином цивилизованог живота”. У

59 Ibid., 204.

60 Aldous Huxley, *Brave New World* (London: Vintage 2004), 213. Oldos Haksli, *Vrli novi svet*, 206.

61 George Orwell, *Tribune*, January 4, 1946. Прештампано у: Donald Watt (ed.), *Aldous Huxley. A critical heritage* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975), 333.

њему постаје флагелант и самог себе шиба прогоњен кривицом. То постаје медијска атракција у Светској Држави. На крају, он се убија. Фројдовим речником, он није побегао од цивилизације/културе. Својим последњим чином стигао је до коначног усуда који врхунац културе доноси човеку. Потиснути нагонски човек, опхрван кривицом, долази до врховног усуда цивилизације/културе – усуда самоубиства. Светска Држава наставља да постоји, а једини искрени поштовалац Шекспира у њој завршава попут Шекспирових ликова, трагично.

Мада је касније *Врли нови свет* стављан у контекст осуде тоталитарних покрета XX века, он се изворно једнако односио на њих и био реакција на англоамеричке проблеме. На замисао да напише ову сатиру Хаксли је дошао после посете САД 1926. године, а лично је делио забринутост савременика поводом очекиване америчке глобалне превласти. Зато овај роман може да се чита као одговор на „раширен страх од американизације света који је био присутан у Европи од средине деветнаестог века”, али он „нуди много више од отворене травестије”.⁶² Поред тога, књигу треба читати и у контексту политичке кризе у Британији из 1931.⁶³ Ово дело може да се посматра и чита и „као пројекција тоталитарних опасности својствених корпоративној држави, а може да се узме и као сатира о америчком бауку.” Може чак да се чита и као пишчева подршка „научном планирању”.⁶⁴ Један од главних ликова романа Мустафа Монд имао је парњака у стварности, Сер Алфреда Монда (1868–1930), првог директора компаније Империјална хемијска индустрија (Imperial Chemical Industries Ltd.). Научно планирање, које је Хаксли описао у свом роману, зато може да се чита и као бекство од света неизвесности раних тридесетих година у свет извесности Светске Државе. Оно је истовремено и сатира и предлог, и антиутопија и план.

62 David Bradshaw, „Aldous Huxley (1894–1936)”, in Aldous Huxley, *Brave New World* (London: Vintage 2004), xxi.

63 Ibid.

64 David Bradshaw, „Introduction”, in Aldous Huxley, op. cit., xii.

Дело је наишло на подељене реакције. Херберт Џорџ Велс (Herbert George Wells) га је сматрао за „издају будућности”, а Виндам Луис (Wyndham Lewis) „за неопростиву увреду прогреса”.⁶⁵ Ребека Вест (Rebecca West) је у приказу ове књиге у *Дејли телеграфу* уочила сличност бољшевизма, бихејвиоризма и слике света у Хакслијевом делу. Сматрала је да су бољшевици и бихејвиористи изразили жељу да установе друштва слична оном које је описао Хаксли „и да је ово истина чак и до најнепријатнијих појединости”.⁶⁶ О делу је закључила: „Једнако одбацивање капитализма и комунизма у смислу да они обесхрабрују човека да мисли слободно, оно је објава да је уметност прогресивно откровење свемира човеку, и да они који се у то мешају остављају човека да умре бедно у ноћи незнања.”⁶⁷

Бертранд Расел (Bertrand Russell) је можда послужио Хакслију као инспирација преко његовог дела *Научни изглед* (The Scientific Outlook) из претходне године. Расел је написао приказ Хакслијевог дела у *Њу лидеру*. На почетку приказа је приметио: „У срећне дане краљице Викторије људи су обичавали да пишу *утопије* да би упутили на изгледе још веће среће у будућности. У несрећним данима у којима ми морамо да живимо, *утопије* се пишу да би нас учиниле још несрећнијим.”⁶⁸

Иако је Замјатиново дело настало још 1920/21, оно је прочитано тек 1923, а обзнањено енглеском говорном подручју 1924. Тако се у раздобљу 1924–1932. објављују три моћне дистопије: Замјатинова, Фројдова и Хакслијева. Прва лишава човека слободе, друга изгледа да икада буде срећан у култури, трећа креативности,

65 Donald Watt, „Introduction”, in *Idem* (ed.), *Aldous Huxley. A critical heritage*, 16.

66 Rebecca West, *The Daily Telegraph*, February 3, 1932, 7. Прештампано у: Donald Watt (ed.), *op. cit.*, 198.

67 *Ibid.*, 202.

68 Bertrand Russell, *New Leader*, March 11, 1932, 9. Прештампано у: Donald Watt (ed.), *op. cit.*, 210.

уметности и слободе. У првој је човек на путу да постане робот, у другој је грешник, у трећој је програмирано биће.

Крај историје и нова антиутопија

Фројд је производ рационалистичке философије, код њега нема ни Бога, ни оностраног. Зато је његово поимање циља живота унеколико суморније од хришћанског. Човечанство које је посматрао блажени/свети Аугустин било је *massa damnata* – множина проклетих која неће обезбедити вечни живот, човечанство које посматра Фројд је *massa neurotica* – мноштво неуротичара који се сламају под теретом репресије културе и који су, самим тим, несрећни. Избор који је уочио Фројд остао је више него неповољан за човека: болестан културни човек који је мазохиста и иде ка самоуништењу, или здрав нагонски и агресиван човек који, при данашњим технолошким условима, иде ка свеуништењу: самоуништитељ или свеуништитељ. Свет се може уништити и садизмом и мазохизмом. Може се сачувати ходањем на жици између ове две склоности, али Фројд ни сам није био уверен да ли ће будућност донети победу Ероса или Танатоса. Замјатинова Једна Држава је производ двестагодишњег ратног сукоба. Хакслијев свет је настао као последица деветогодишњег разорног рата. Фројдов свет је свет који пред његовим очима лебди између самоубиства и свеуништења. Он је исход Првог светског рата, и својеврсна најава Другог.

Искуство Првог светског рата срушило је наду у прогрес, искуство Другог донело је очај. Двадесети век, посебно његова прва половина, једно је од најсуровијих доба у историји Европе и света. Истовремено овај век је донео велики технолошки напредак. Први пут наука је досегла ступањ на коме човек може да уништи целокупан живот на земљи. Овај век је пре свега време успона човекове моћи да уништи све видљиво. Отуда и страх, сада не више од Бога, нити од природе, већ од самог човека. „Човек је

човеку вук” закључио је разочарано Зигмунд Фројд, поновивши ранију Хобсову изреку коју је прихватио и Шопенхауер. Код Фројда нагон смрти уништава или према споља – видљиву цивилизацију, или према унутра – самог човека. Код песимизма XX века постоји исти овакав дуализам. Свет се може уништити према споља апокалипсом коју доносе болест, загађење природе или термонуклеарна катастрофа. Али, свет се може уништити и изнутра – ништавилком у нама, осећањем да живот нема смисла, општим незнањем и бесциљношћу.

Деветнаести век престао је да верује у Бога и ђавола, почео је да верује у науку. Тиме је престао да верује и у демонско у човеку. Бог је сишао на земљу и инкарнирао се у идеју прогреса. Двадесети век срушио је ово убеђење и показао да је на делу радикално зло. Џефри Б. Расел (Jeffrey B. Russell) сматра да нема сумње да је у свима зло, али збрајањем појединачних зала не може да се објасни Аушвиц. „Чини се да је зло на овом нивоу и квалитативно и квантитативно другачије. То више није индивидуално зло, већ трансперсонално зло, које можда извире из колективног несвесног. Или је можда оно истински трансцендентно, можда је оно један ентитет који постоји и изван и унутар људског ума.” Ако ђаво постоји, онда је он за Расела „персонификација радикалног зла”.⁶⁹ Шта чинити с таквим Сатаном? Није ли култура очаја, све присутнија у западном свету, култура у којој је „кнез овога свијета” код своје куће?

Призор Замјатинове антиутопије и приказ људског нагонског усуда код Фројда оцртавају антиутопизам. Срећа заснована на дрогирању и напуштању рационалног научног напретка, срећа у којој нема места за Шекспира, Бога и уметност призор је Хакслијеве дистопије. Ерих Фром је приметио у предговору још једној антиутопији XX века, Орвеловој 1984: „Негативне утопије изражавају немоћ и незнање савременог

69 Džefri Rasel, *Princ tame. Radikalno zlo i moć dobra u istoriji*, Pont, Beograd 1995, 261.

човека, као што су раније утопије изражавале самопоуздање и наду човека на измаку средњег века.” И Замјатин, и Хаксли, и Орвел верују у човека, али, како примећује Фром, долазе до истог закључка да „није лако разорити човечност у човеку”, али то је могуће „средствима и техникама данас опште познатим”.⁷⁰

На крају XX века накратко се током деведесетих година јавила идеја о неумитном тријумфу либерализма, о крају историје, али овај оптимизам показао се као краткотрајан. Тако се три претходна века могу означити као пропадање серије утопија. Кришан Кумар, у познатом тексту о утопији данас, уочава слабост утопије крајем XX века. То би значило и недостатак вере у значајније побољшање општег стања. Како он примећује, утопија је била изложена нападима од Првог до Другог светског рата и касније, и наводи ауторе који су томе допринели, као што су: Јевгениј Замјатин, Николај Берђајев, Олдус Хаксли, Артур Кестлер, Џорџ Орвел, Карл Попер и Лешек Колаковски. Спектакуларно је пропала и највећа утопија просветитељства – социјализам. Савремени човек остао је без утопије крајем XX века. У овоме Кумар види озбиљан проблем јер „се утопија не односи претежно на пружање плана друштвене обнове. Њена брига о крајевима наводи нас да размишљамо о могућим световима... Она отвара наш ум за могућности људског стања.”⁷¹

Просветитељство је у европској цивилизацији значајно оспорило институционалну веру, XX век оспорио је идеју прогреса и универзалних категорија. Период после Другог светског рата почео је великом надом. Донета је Универзалана декларација људских права са циљем да важи за сваког грађанина света. Западноевропска друштвена наука је до краја истог века довела

70 Erih From, „Tradiciја nade i nada očajnika”, *Savremenik* (1. јануар 1970), 6–7.

71 Krishan Kumar, „Apocalypse, Millennium and Utopia Today”, in Malcolm Bull (ed.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell, 1995), 219.

у питање сваку есенцијалност, па самим тим и универзалност људских права. И поједини налази природних наука водили су у истом смеру: да нема вечних категорија. Велика дилема коју је желео да реши Замајтинов Д-503 потпуно је обесмишљена. Сва материја свемира ће, како наводи Стивен Хокинг (Stephen Hawking), или једном да се сажме „у огромно катаклизмичко гравитационо ждрело”, или ће космос толико да се рашири да ће доћи до студеног замирања „током кога све престаје, док се последње звезде гасе”.⁷² У оба случаја наступиће нестанак свега видљивог. Из тога следи да свемир, био он коначан или бесконачан, нема инхерентан смисао, јер у оба сценарија он иде неумитно к сопственом нестанку.

Џефри Б. Расел је критиковао оно што је назвао „научна конвенционална мудрост”. Та мудрост тврди да „само оне ствари могу да се квантификује које заиста постоје; да универзум нема инхерентно значење и сврху”, и да коначно нема ни зла „управо зато јер не постоји таква ствар као што је хотимична слободна воља”. Како он примећује „ако нема инхерентног значења у космосу, онда ништа и не може да буде сасвим добро или зло, и све је релативно према личном ставу”.⁷³

Човек вере у Бога, истину, правду или какво друго опште начело, једини је који би могао да се супротстави растућем песимизму и релативизму нашег прелома векова. Таквом човеку Ниче је задао тежак ударац, а позни Фројд, културни песмиста, потпуно га је обесмислио свевши га на неуротичара. Његова дијагноза није била нетачна, али остало је отворено питање шта тај човек да даље ради. Фројд није дао упутства како да се превазиђе беда човечанства. Он се задовољио тиме да је опише. Замјатин је у антиутопији оставио на крају и утопијску

⁷² Stiven Hoking, *Kosmos u orahovoj ljusti*, Laguna, Beograd 2006, 96.

⁷³ Jeffrey B. Russell, „The Reality of Radical Evil”, in Predrag Cicovacki (ed.), *Destined for Evil? The Twentieth-Century Responses* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005), 81–82, 85.

наду – револуцију која вечно тече. Код Хакслија све што је остало човеку старе цивилизације, дивљаку Џону јесте да, на крају приче, сам себе ишиба и да сам себе убије. Хаксли можда и није био свестан колико је овим завршним призором дао за право песимисти Фројду чији је културни човек који потискује сам себе врхунски мазохиста. Сва тројица овде анализираних антиутописта јасно су дали до знања да човечанство можда чека потпуни нестанак, ако под човечанством подразумевамо човека хуманизма и просветитељства, а не роботизованог и технолошки модификованог човека. Код Замјатина рационално може потпуно да надвлада човекову људскост и да га сведе на робота, код Фројда нагонско може на крају да уништи цео свет. Код Хакслија само још алфа каста може да досегне до поимања појединих аспеката хуманости, па и њени представници само у изузетним случајевима. Херман Хесе је приметио да у Хакслијевом утопијском роману само још два човека нису потпуне машине. Само они још имају „остатке човечности, душе, личности, снова и страсти”.⁷⁴

Замјатин је најавио тоталитарну државу и сву њену безобзирност према појединцу, Фројд је описао несрећу коју је култура већ донела и коју би тек могла да донесе, Хаксли је оспорио и сам појам прогреса. Ако је почетком XX века Американцима и многим Европљанима изгледало да прогрес нема границе, Хаксли је те границе поставио. Да не би био неуротичан Фројдов човек, Хакслијев антиутопијски човек морао је да се двоструко одрекне слободе: слободе да стално напредује и слободе да сам бира између среће и несреће.

Замјатинова и Хакслијева антиутопија описане су као реакције на дугогодишње ратове. Код Замјатина после Великог двестагодишњег рата преживело је само 0,2% светског становништва.⁷⁵ Фројд је био редак хуманистички

74 Herman Hesse, *Die Neue Rundschau*, May 1933, supplement, 2. Прештампано у: Donald Watt (ed.), op. cit., 221.

75 Евгений Замятин, *Мы*, запись 5-я.

настројен мислилац који је сматрао да су ратови за људе готово неискорењиви. У последњем месецу живота Фројд је завршавао дугогодишњу агонију изазвану метастазом рака вилице. Др Шур му је саопштио да је почео Други светски рат и запитало је овог убеђеног пацифисту: „Мислите ли да је ово последњи рат?” „Мој последњи рат,”⁷⁶ одговорио је Фројд. Ово је била једна од његових последњих великих реченица и његова коначна антиутопијска порука човечанству. Рат је исувише у природи човека да би чак и нови разорни светски рат могао да буде последњи које ће човечанство водити.

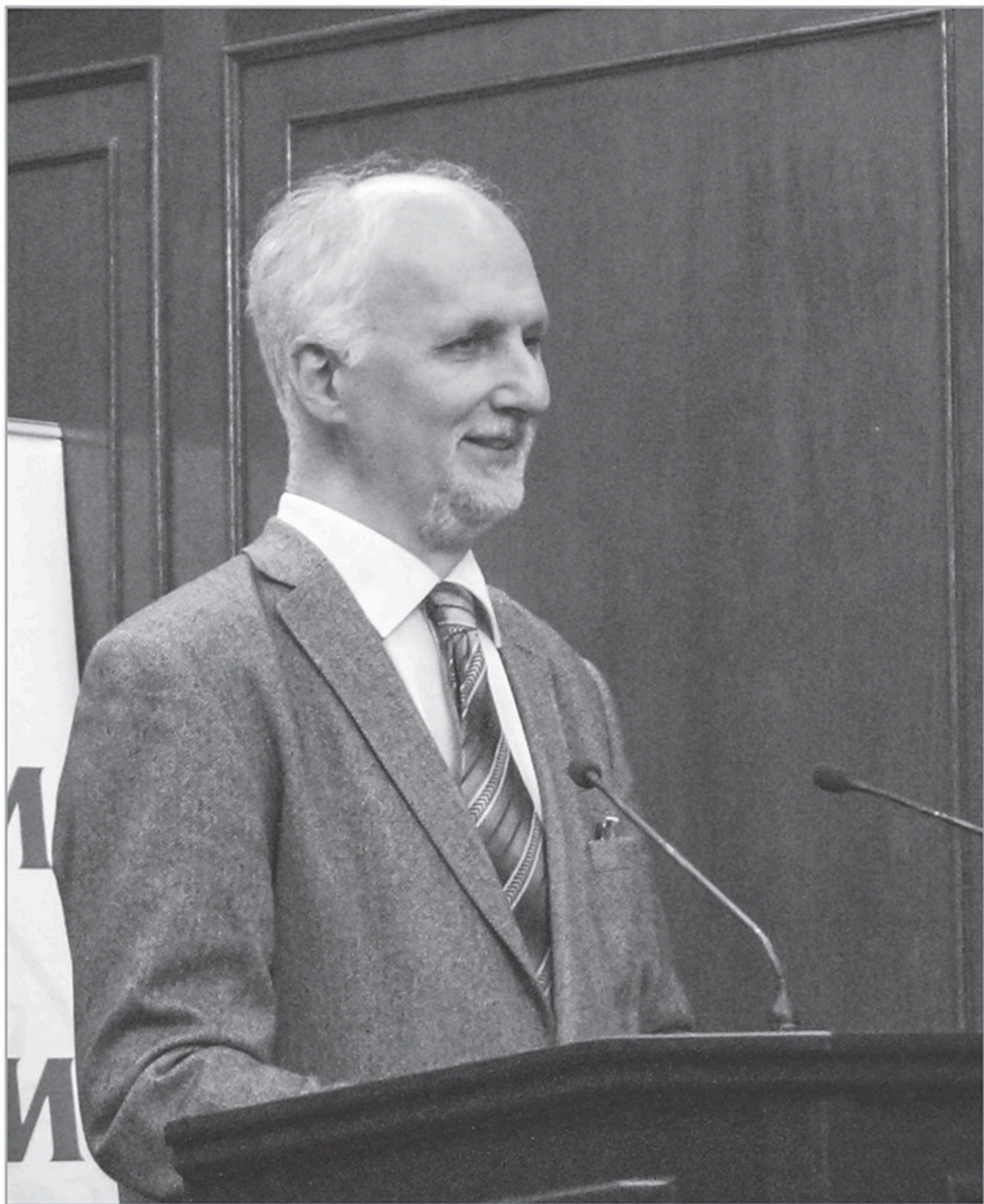
Антиутопијско десетлеће (1923–1932) завршило се модерним варварством тридесетих година XX века: доласком нациста на власт и најжешћим Стаљиновим чисткама. Замјатин је у Једној Држави описао гасно звоно као „научни” метод обрачуна с противницима. Оно се ускоро остварило као гасна комора. Фројд је најавио серију ратова у које ће човечанство бити укључено и проблем људске агресије који ће се тешко решити. И одбрана од агресије и сама агресија доносе човеку несрећу. Хаксли је проблематизовао питање прогреса. Његов стални ход доноси и низ несрећа. Његово заустављање могло би да човека учини срећним, али по цену која је превисока. Сва тројица показала су, на различите начине, антиномију два појма до којих је човеку горљиво стало: среће и слободе. Према Замјатину и Хакслију та два појма никако не иду заједно, а према Фројду човек културе никако не може да буде срећан. Човек би свеједно желео да их оба и истовремено има на располагању, али да парафразирам Фројда и модеран човек који наликује Богу то не може да постигне, томе се противи „цео поредак васељене.”⁷⁷

76 M. Schur, *Freud: Living and Dying*, 527.

77 Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Novi Sad, Matica srpska 1979, 277.



Свечана сала Матице српске, 13. октобар 2016.



Јован Попов

КЊИЖЕВНОСТ И ЊЕНИ ЈУНАЦИ У ПОСЛЕДЊИМ ВРЕМЕНИМА

Претпостављам да нећу бити ни много проницљив ни посебно оригиналан ако ово излагање започнем констатацијом да живимо у времену свеопштег песимизма и потиштености, у којем већина људи није задовољна данашњицом, а од сутрашњице стрепи. Чак и најокорелији оптимисти међу нама, уколико не бивствују у некој врсти унутрашње изолације, не би могли томе да противрече. Притом, прво лице множине које сам употребио не односи се само на грађане ове земље, који су се са оптимизмом опростили још много пре суморних деведесетих. Догађаји с почетка новог миленијума – ратови, тероризам, масовне миграције, економска криза, климатске промене, катастрофални земљотреси, вирусне епидемије, спекулације о реалној могућности апокалиптичких космичких инцидената – довели су, у овом часу, читав свет у стање масовне збњне и потиштености. Чини нам се да је прошлост била боља, а да ће будућност бити гора од садашњости. И ако већ нисам пророк који би био у стању да потврди или оповргне суморна предвиђања, покушаћу да, за почетак, полазећи од књижевне евиденције, укажем на то да колективни песимистички поглед на свет, резигнирани дух времена, у историји човечанства није нова појава и да су се, штавише, раздобља глобалне кризе „свести и савести” у прошлости вишекратно понављала, трајући некада релативно кратко а некада толико дуго да су се читаве

генерације рађале и умирале не опажајући ни трачак наде на егзистенцијалном хоризонту.

Једно од таквих раздобља било је позно средњовековље, доба заокупљено сликама смрти, страхом од судњег дана, а највише стрепњом од тога шта човекову бесмртну душу чека кад се из оностране „долине плача” пресели у онострану вечност. Јесмо ли на овом свету довољно учинили да би нам се расклилиле рајске двери, хоће ли нам овоземаљски греси бити опроштени или нам следује њихово дуго и мучно окајавање, а можда и бесконачна патња? Из такве запитаности изникле су монументалне грађевине и у материјалној и у духовној сфери – готске катедрале и Дантеова *Божанствена комедија* – али и многа мање позната а упечатљива интимна сведочанства. Једно такво оставио нам је Есташ Дешан, француски песник из 14. века, који је написао десетине балада на тему резигнираности пред светом и временом у којем је живео. У једној од њих затичемо следеће стихове: *О време бола и напасти, / Доба плача, зависти и муке, / Време дуге бољке и проклетства, / Доба што се крају ближи, / Време пуно ужаса у ком све се лудо чини, / Доба пуно преваре, пуно охолости и зависти, / Време без части, без правог мњења, / Доба туге која живот скраћује.* Будући да је Дешан припадао кругу дворске аристократије, Јохан Хојзинга коментарише: „Мора да је међу вишим сталезима владала тешка сета када омиљени песник племства може често да понавља звуке као што су: *Радост нестаје сва, / Сва срца освојиле / Туга и меланхолија*”. Но, меланхолични уздаси чули су се тада и у поезији плебејаца, чак и код једног необузданог спадала какав је у наредном столећу био Франсоа Вијон, потомак голијарда и претеча модерних урбаних песника. Шта је са некадашњим великанима, шта са чувеним лепотицама, пита се он, уз онај чувени рефрен: *Где су лањски снегови?*

Узлет хуманизма и ренесансе привремено ће одагнати црне мисли човечанства, али ће се оне у бароку вратити у још тамнијим преливима. У другој половини 16. и првој половини

17. века западну Европу захватио је талас противреформације, а међу многим ратовима који се воде не само из верских побуда најкрвавији, најразорнији и најдужи био је онај који се на немачком тлу одвијао на крају посматраног периода – Тридесетогодишњи рат (1618–1648). С друге стране, у Шпанији, до тада најмоћнијој европској сили, краткотрајне благодети колонијалног плена почињу да показују своје далекосежно наличје, па избија дугутрајна и неизлечива економска криза. Будући да прираштај становништва није био праћен одговарајућим растом производње хране, дошло је до вртоглавог скока цена, а следствено томе и до учесталих несташница и глади. Градове су преплавили сиромаси, просјаци, скитнице и сецикесе, што је, уз погоршане климатске услове, био кобан предуслов за епидемијска ширења болести. Несигурност, стрепња и меланхолија поново обузимају духове. Савремени француски историчар књижевности Дидије Сује истиче да „упркос националним разликама, цела Европа и сва њена књижевност с краја 16. и почетка 17. века изражавају исту трагичну и прилично безнадежну визију света”. Чак и ведри и уравнотежени Монтењ пише оглед под насловом *Да филозофијом се бавити значи учити се умирању*. Тамо, између осталог, стоји: „Циљно место нашег животног пута јесте смрт [...] Неизвесно је где нас смрт чека, чекајмо ми њу свугде. Премедитација о смрти јесте премедитација о слободи. Ко је научио да умре, одучио се служења. Сазнање умирања ослобађа нас од сваке потчињености и принуде.”

Барокни песимизам приметан је и код Монтењевих савременика: код позног Шекспира, Марина, Таса, Гонгоре, а биће својствен и Калдерону, Паскалу, Расину, чак и једном Молијеру. За Паскала човек је „трска која мисли”, а Шекспир у свом последњем комаду констатује: „Ми смо грађа од које се праве снови”, док су за Калдерона и сами снови сан. У сонету *Људски живот* Ђанбатиста Марино човекову егзистенцију види као двоструко трагичну: и тегобну и кратку. Готово идентичне садржине је и

Калдеронов сонет у којем се човекова кратковекост такође описује карактеристичном метафором колевке и гроба. Та је метафора толико учестала да је Франциско де Кеведо један свој трактат насловио *Колевка и гроб*. Његов савременик и жестоки поетички опонент Луис де Гонгора пише китњастим и извештаченим стилем који нема ничега заједничког не само са Кеведом него ни са лирском непосредношћу поменутог Вијона. А опет, његово *temento mori* у сонету *Над гробом војвоткиње од Лерме* тематски беспрекорно кореспондира са резигнираношћу француског претходника. На сликарским платнима тог доба, како на појединачним тако и на групним портретима, видљиво је колико ова атмосфера утиче на свакодневни живот, чак и на моду: „Читава барокна Европа је у жалости”, каже Сује. „Историја одевања указује на прелазак са блиставе одежде ренесансе на шпанску моду црнине”. И Хамлет је, сетимо се, све време у црном.

Па онда опет, у синусоидном кретању књижевних епоха, после класицистичког смирења и просветитељског одушевљења, после Француске револуције и Наполеонових ратова, долазе романтичари са својом разочараношћу, горком иронијом и изгубљеним илузијама. Они су *сувишни људи* (*лишний человек*) који пате од *светског бола* (*Weltschmerz*), односно *болести века* (*mal d'us siècle*). „Дошао сам прекасно у остарели свет” каже један јунак Алфреда де Мисеа, а његов Игоов сабрат јадикује: „О шта год да се окрзнем, ранићу се; свет је зао, а човек још гори”. Отуда жеља да се из тог света побегне, било куда: у прошлост, у бајку, у егзотику, у бестрагију – *Anywhereoutofthisworld!*, како гласи наслов једне Бодлерове песме у прози. Могли бисмо унедоглед ређати овакве исказе, као што бисмо могли наставити стазама незнања све до наших дана, застајући, рецимо, код резигнираности изгубљене генерације (*lost generation*) после Великог рата.

Наравно, никад не треба сметнути с ума једноставну чињеницу да књижевне као ни историјске епохе нису оштро разграничене међу собом, а ни монолитне у погледу *Weltanschauung*-а.

Пишући о „јесени средњег века”, Хојзинга је исправно уочио унутрашње противречности овог дугог раздобља: „Живот је био тако блештав и шаролик да је истим дахом подносио мирис крви и ружа. Између пакленог страха и детињасте шале, између ужасне суровости и ганутости до суза лелуја се народ овамо онамо као какав цин с дечијом главом. Он живи у екстремима, између потпуног одрицања од свих земаљских радости и лудачке жеље за богатством и уживањем, између мрачне мржње и најведрије добродушности”. Слично се може констатовати и за барокно или за романтичарско доба, па делује умесно историчарев закључак да „свако доба у предању оставља више трага о свом јаду него о својој срећи”.

Важи, свакако, и *viceversa* – епохе које обично сматрамо оптимистичким нису биле лишене мрачних страна, па су их многи савременици као такве опажали. Крајем 15. столећа, у ренесансној Фиренци, оној која је претходно изнедрила Дантеа, Петрарку и Бокача, али и тешко страдала од куге и унутрашњих размирица, заједно са уметношћу цветају разврат и поквареност, политичке малверзације и црквена корупција. Све то види, јавно осуђује а једно време и прогони Ђироламо Савонарола, што ће га одвести на ломачу. Једва четврт века касније Мартин Лутер ће на његовим темељима у далеком Витембергу покренути протестантизам, за којим ће уследити крвави верски сукоби, док истовремено уметност наставља да цвета, а одушевљење античким наслеђем не јењава. Ни век просвећености није остао неосенчен. Један од његових најмаркантнијих ликова, Жан Жак Русо, завршио је у потпуној усамљености и мизантропији, а помрачење ума сличног типа доживео је и његов британски претходник Џонатан Свифт. „Нек цркне свет!”, грмео је он у својој манији. „Није ми доста што га презирем, хтео бих и да га кињим, кад бих само могао без опасности по себе.” Тај свет и то време, које обично видимо у светлим бојама, били су у суштини такође дубоко противречни: „Било је то силовито доба, стваралачко и брутално, подузетно и

вулгарно, прозаично. Није чудо што је рађало сатиричаре и здесна и слева”, примећује Сретен Марић. И мада је претходно савојског викара означио као антипода даблинском пастору, овде ће тачно назначити да је прави Свифтов антипод један његов британски савременик. „Према Свифту стоји Дефо. Обојица виде исту стварност, виде човека без улепшавања, не окрећу главу ни од најбруталнијих појава, Дефо можда још више но Свифт. Па ипак, један је испевао химну тој стварности, други се гнуша пред њом и проклиње је”.

Може бити, дакле, да ни ово наше доба не виде сви једнако, а још је извесније да ће га са више нијанси видети они који дођу после нас. Ипак, свакоме ко је склон промишљању стварности тешко је да се у данашње време отме песимизму. Неки то покушавају враћајући се чврстим упориштима – традицији и вери. И ето још једне паралеле са сва три посматрана књижевноисторијска раздобља. Позно средњовековље било је доба у којем је свака пора свакодневице била натопљена религиозношћу; барок је, као мање или више директан израз духа противреформације, означавао велики повратак католичанству; романтизам је, у многим својим видовима, такође био надахнут вером. Мене, међутим, у овој прилици више од указивања на још неке евентуалне сличности – једна од њих била би и смањење поверења у званичну науку и, следствено томе, повећање интересовања за паранаучна, мистична и езотеријска учења – занима каква је решења књижевност нудила човеку у тешким временима, какви су модели понашања појединца у суочењу са светом бивали наговештени као могућност.

У начелу, могућа су два генерална става човека према свету, без обзира на историјске, социјалне и егзистенцијалне околности: 1) позитиван – прихватање света онаквог какав јесте и трагање за својим местом у њему; 2) негативан – неприхватање света, осећање да он није по мери човека, незадовољство таквим стањем и, понекад, жеља да се свет мења. Оба ова става могу се манифестовати на два начина: активно и пасивно. Комбиновањем

ових мугућности, долазимо до четири типа човековог односа према свету: активно-позитивног, пасивно-позитивног, активно-негативног и пасивно-негативног. Погледајмо какве нам примере с тим у вези нуди литература.

Активно-позитивни однос према свету заузимају, по правилу, епски јунаци, јер их на то обавезују статус у колективу и улога која им је поверена. Треба, међутим, имати у виду да и они понекад посустану и отворено изражавају незадовољство постојећим. Тако се Ахилеј, гневан на Агамемнона, повлачи из битке за Троју, а пред мајком јадикује због своје судбине смртника. Гилгамеша управо страх од смрти наводи на последње подвиге, а када они не донесу жељени резултат, он пада у резигнацију и прелази у стање крајње пасивности: *Гилгамеш леже да спава, / а смрт га уграби / у сјајној дворани његове палате* – тако гласе завршни стихови сумерско-акадског спева о легендарном краљу Урука.

Изван епског стереотипа, најбитнији за овај тип ликова су протагонисти романа, почев од љубавног, јер је љубав, с једне стране, темељна претпоставка позитивног односа према свету, док је, с друге стране, неприкосновено тематско језгро романа од самих његових почетака. Чак и када бисмо, подразумевајући природу самог жанра, занемарили небројене протагонисте и протагонисткиње љубавних романа, примере љубављу покренутих активних јунака пронашли бисмо и у неким другим жанровима, рецимо у витешком роману. Ланселот, Парсифал, Амадис од Галије и многа њихова литерарна сабраћа, закључно са Дон Кихотом, објединили су у себи два идеала: узвишене љубави и подвига из племенитих побуда. С тим што ваља додати да Сервантесов јунак, анахрон и пародиран, доживљава разочарење па, као и Гилгамеш, скончава резигниран. Наравно, јунаци са активно-позитивним ставом носиоци су радње и у многим другим моделима романа, попут авантуристичког или образовног. Дефоов Робинзон Крусо оличава индивудуалистичку предузимљивост и сналажљивост

модерног доба, а Гетеов Вилхелм Мајстер просветитељски идеал младог човека који се, испуњен оптимизмом и делатним жаром, развија док упознаје свет и проналази у њему сврховито место за себе. И ова матрица била је подвргнута пародији, па Манов Ханс Касторп почиње да се интелектуално и душевно развија када дође у санаторијум на *зачараној планини*, неку врсту овоземаљског лимба, да би се, повратком у равницу и свет делатних, активних људи, суочио са ратном апокалипсом.

Пасивни јунаци са позитивним ставом према свету релативно су ређи, али могу бити индивидуализовани и чак веома занимљиви, као Гончаровљев Обломов или Волтеров Кандид. Овај последњи најпре трпи небројене недаће остајући, под утицајем свог учитеља Панглоса, непоколебљиви оптимиста, да би се на крају скрасио намеран да убудуће „обрађује свој врт”, односно да гледа своја посла. У принципу, овакви ликови најчешћи су у разним идиличним жанровима или утопијама, но има их и тамо где бисмо их мање очекивали, као у романима Фјодора Достојевског, где, осим галерије упечатљивих зликоваца и сумашедших, затичемо и фигуре попут кнеза Мишкина, старца Зосиме и Аљоше Карамазова.

Још су занимљивији јунаци са активно-негативним животним ставом, дакле они који светом и својим местом у њему нису задовољни, али се са тим не мире. Јунаци пикарских романа и новела, почев од Лазариља из Тормеса и Сервантесових Ринконетеа и Кортадиља, представљали би прелаз између активно-позитивног и овог типа зато што њихов лични став према свету не мора нужно бити одбојан, па често и није такав. Но, сам приказ тог света, који по правилу добијамо из њихове властите перспективе, није нимало привлачан, док су њихове активности далеко од херојских или витешких, поготово у етичком смислу. Управо та околност даје им, међутим, изузетну виталност, како егзистенцијалну тако и уметничку, због чега су читаоци одувек били наклоњени актерима попут Мол Фландерс, Манон Леско,

Тома Џонса или Жила Блаза, као што су и данашњи љубитељи филма наклоњени антијунацима *road movie*-а. Насупрот њима стоје ликови реформатора или револуционара попут Павла Корчагина Николаја Островског, које морална принципијелност обично лишава пластичности, уверљивости, па и уметничке вредности. А баш те квалитете, укључујући овај последњи и најважнији, много чешће поседују тзв. „негативни јунаци”, велики литерарни бунтовници, нихилисти и преступници какви су Дон Жуан, Фауст или Ставрогин, затим опортунисти разних врста попут Молијеровог Тартифа и Балзаковог Вотрена, злоћудни сплеткароши као Лаклоови вивиконт Де Валмон и маркиза Де Мертеј, све до убица са широким спектром мотивације, од колосалних Шекспирових злочинаца Ричарда III, Јага, Магбета или Едмундадо мономанијака Раскољникова и циничног Смердјакова.

Најзад, групу са пасивно-негативним односом према животу чинили би ликови који одлучно одбацију свет и повлаче се из њега, понекади радикално, лудилом или самоубиством. У такве бисмо могли убројати мизантропе као што су Шекспиров Тимон Атињанин и Молијеров Алсест, па и Русо као сопствени јунак – „Ево ме, најзад, самог на свету” гласе почетне речи његових *Сањарија* – затим јунаке Достојевског попут Ивана Кирилова или Ивана Карамазова, донекле и Толстојевог Љевина, мада његово уже остаје неискоришћено на тавану, све до Мановог Адријана Леверкина и отуђеног Камијевог Мерсоа. Међу ове антихероје могли бисмо уврстити и две књижевне вршњакиње и *скандалозне* дисиденткиње из високог круга аристократско-грађанског миљеа, Толстојеву Ану Карењину и Ибзенову Нору, при чему је ону прву друштво изопштило из својих редова док је ова потоња сама бацила друштву рукавицу у лице.

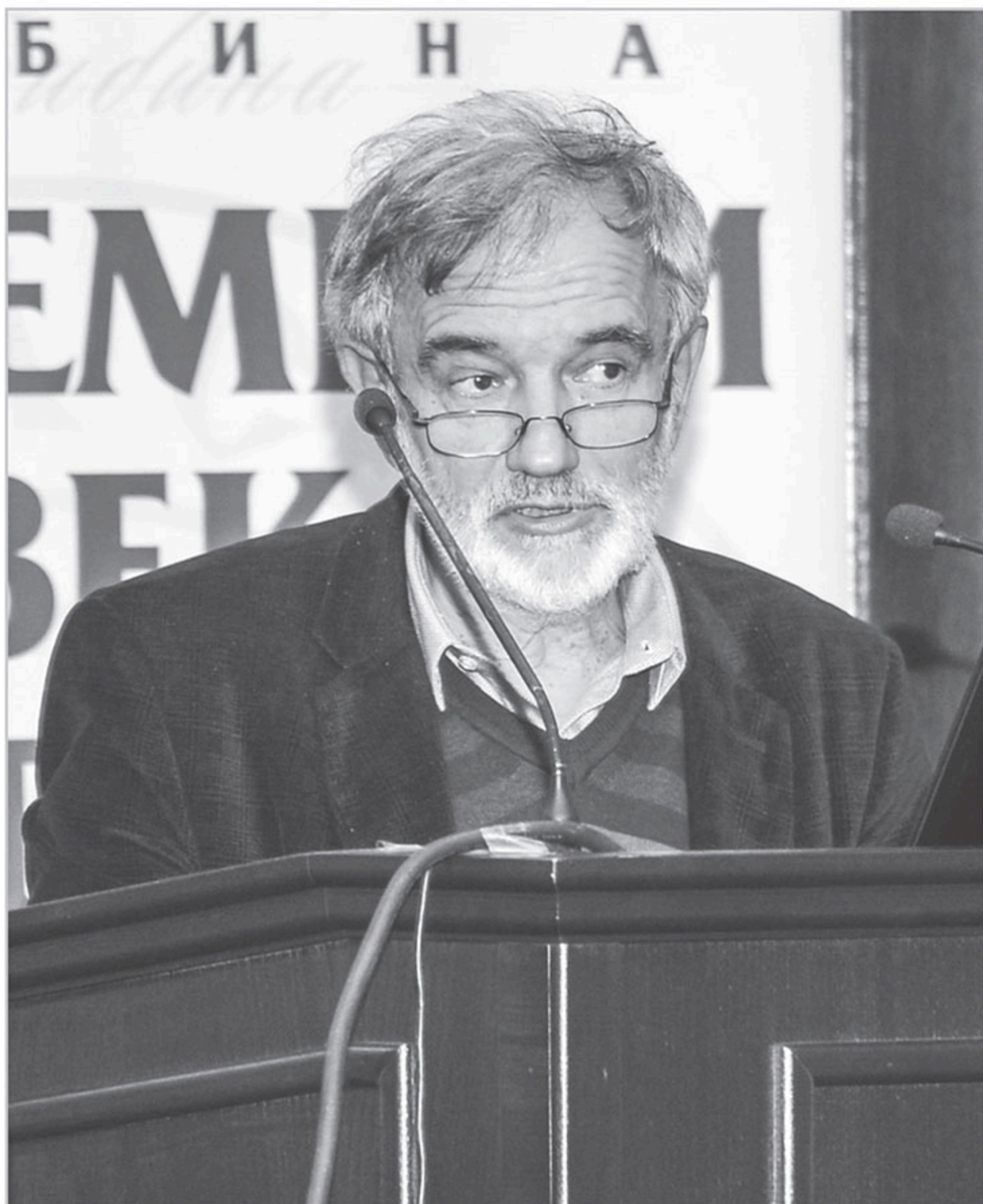
Занимљиво је, узгред, да би, као и у многим другим покушајима класификација, поједини јунаци припадали не само једном типу, а да се неки током дела, селе из типа у тип. Тако Стендалови Жилијен Сорел и Фабрис дел Донгосвој унутрашњи

мир проналазе тек када се и буквално повуку из живота, прелазећи лучну путању од активно-позитивног до пасивно-негативног става. Проблематичан је, с друге стране, статус јунака сатиричних и дистопијских романа, јер они, упркос јасно израженој друштвено-критичкој димензији оваквих дела, не морају нужно имати негативан став према окружењу о којем сведоче, а могу бити и активни и пасивни. У том погледу нарочито је сложен Свифтов Лемјуел Гуливер, који се према световима које упознаје односи махом позитивно или, евентуално, амбивалентно, понашајући се каткад активно каткад пасивно, да би по коначном повратку у домовину заузео јасно пасивно-негативан став.

Ова подела могла би се даље развијати и у недоглед образлагати, уз стални ризик да јој се замери недовољна прецизност или чак произвољност. Мој циљ у овој прилици и није био примарно научни, већ сам, пре свега, желео да покажем на које је све начине књижевност настојала да идентификује, пре него да разреши, драму суочења појединца са светом, посебно у кризним историјским околностима, али и независно од њих. То је, уосталом, један од њених најтрајнијих самопостављених задатака. Као и иначе, међутим, њене моћи ни на овом пољу нису велике, а њено деловање је, осим у безвредним памфлетским творевинама, тихо, индиректно и споро. Ипак, а можда и баш због тога, она понекад, више него ма шта друго, успева да учврсти наш дух довољно да истрајемо у наизглед *последњим* временима.



Свечана сала Матице српске, 17. новембар 2016.



Жарко Требјешанин

САВРЕМЕНИ ДЕЗОРИЈЕНТИСАНИ И УСАМЉЕНИ ЧОВЕК У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ¹

Човек је једино живо биће које се пита о смислу свог живота, које непрестано трага за сврхом свог постојања у овоме свету. За разлику од животиње он настоји да његов живот буде нешто више од пуког биолошког преживљавања. У савременом технолошки развијеном, обездуховљеном и дехуманизованом друштву многи пате од осећања празнине, осећања бесмисла и депресије. Уколико један велики број људи није у стању да нађе смисао, онда то није више само лични, већ и друштвени проблем.

Недостатак смисла, губитак друштвених веза, доводи до проблема усамљености, који је карактеристичан посебно за савремено западно друштво, које почива на неолибералном концепту, на безобзирном такмичењу, егоизму и похлепи. Хронична усамљеност доводи до рђавог расположења, осећања анксиозности, неадекватности, а све то погубно утиче на кардиоваскуларни систем, слаби имунитет, подиже крвни притисак и скраћује живот.

Како људи, често погрешно, покушавају да изађу из лавиринта усамљености и бесмисла? Како пронаћи прави лек за духовну празнину, незнађе и усамљеност? На ова и друга питања

¹ Овај прилог је резултат истраживачког рада на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада” (№ 177022), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

ово предавање настоји да пружи разуман, на истраживањима утемељен одговор.

Проблеме савременог човека најбоље можемо да сагледамо и разумемо ако их размотримо у контексту савременог друштва, његових главних карактеристика, као и у контексту човекових универзалних потреба и тежњи, које траже задовољење. „Незадовољство у култури” данашњег човека потиче од немогућности задовољења у савременом десакрализованом и дехуманизованом друштву битних људских потреба за повезаношћу, љубављу, за трансценденцијом и смислом.

Доминантне одлике данашњег западног света:

- Култ разума, доминација позитивистичке науке, технике и технологије.
- Митологија, религија, симболи и ритуали су обезвређени и одбачени.
- Трка за профитом, за материјалним добрима и статусом. Врховна вредност, *Бог*, јесте новац, коме се све жртвује.
- Конкуренција, доминација такмичарског односа међу људима, сурови индивидуализам, егоизам, хедонизам.
- Циничан однос према свим ауторитетима и традиционалним вредностима, моралу, части и достојанству човека. Све је допуштено (ријалити шоу постаје парадигма спремности данашњег појединца да у име сумњиве славе и лаке зараде одбаци приватност и згази своје достојанство, те тако објави крах темељних вредности и идеала на којима је почивала западна култура).
- Агресија, насиље се глорификује као средство решавања проблема (величају се снага, дрскост и моћ, презиру се нежност, доброта и саосећајност, а подстичу се борбеност, грубост и безобзирност).
- Протестантска етика, фанатичан рад, занемаривање

емоција, пријатељства, дружења. Рад постаје сам себи циљ, што оличавају *воркохоличари* (бесмисленост свођења живота на исцрпљујући, рутински посао).

- Недостатак топлих, срдачних односа са живим људима, социјална изолованост појединца у доба масовних медија, који налази сурогат у виртуелном дружењу на друштвеним мрежама.

Социјална патологија, масовни психички поремећаји данас настају услед недостатка правих вредности и смисла живота. Они су резултат савремене људске ситуације, коју карактеришу дезоријентација, осећање бесмисла, изолованост, као и губитак чврстих оријентира и јасних путоказа.

Савремени човек у потрази за смислом

Човек је једино живо биће које има самосвест и које се пита о смислу свог живота, које непрестано трага за сврхом свог постојања у овоме свету. Он се једини пита *зашто сам овде на земљи, ко сам ја, куда идем и какав ми је смисао?* За разлику од животиње он настоји да његов живот буде нешто више од пуког биолошког преживљавања. Човек има потребу за смислом и за трансценденцијом, за суштинским повезивањем са нечим већим од себе (Богом), а тиме превазилази свој страх и бол због усамљености, пролазности и смртности. Људи у свим културама и свим временима слуте да човеково постојање има неки значај, да је оно много више од пуког биолошког преживљавања.

По Фрому *потреба за оквиром оријентације и предметом оданости* јесте фундаментална људска потреба.² Универзална потреба људског бића је да проникне у непознате појаве и да их смести у један добро познати, стабилан оквир који му омогућава оријентацију у хаотичном свету. Човек настоји да изгради

² From, E., *Čovek za sebe*, Nova knjiga, Beograd, Podgorica 2016.

један постојан и усклађен систем вредности и ставова, као и да конструише једну чврсту, складну и свеобухватну духовну слику света која ће му бити основа за одговор на пресудно, егзистенцијално важно питање: „Какав је смисао мог постојања у овом свету?”³

Оно што човеку пружа уређену слику света и што му даје смисао, може бити магија, анимизам, тотемизам, фанатична идеологија или нека ауторитарна религија. Човек своју потребу за предметом веровања и смислом може да задовољи тако што верује у камен, идоле, биљке, свете животиње или у застрашујућег кажњавајућег Бога, а може и да верује у сопствене узвишене, божанске моћи, ума, савести и љубави.

Питање смисла живота по много чему је слично питању о постојању Бога. Не може се доказати да живот има неки виши смисао, али не може се рационалним аргументима ни оповргнути. Вера у безусловни смисао егзистенције у тесној је вези са веровањем у трансцедентну стварност и апсолутно биће. Алберт Ајнштајн каже: „Наћи одговор на питање о смислу живота – значи бити религиозан”, филозоф Витгенштајн тврди: „Веровати у Бога значи увиђати да живот има смисла”, а савремени теолог П. Тилих: „Бити религиозан значи страствено тражити смисао своје егзистенције”. Према Франкловом мишљењу религија је трагање за последњим смислом и вера у надсмисао, односно поуздање да постоји надсмисао (Бог, Апсолут).⁴

Када је човек задовољан, спокојан, обузет својим послом и када је у добрим емотивним односима са блиским људима, он се не пита о смислу живота, то се подразумева. Особа која

³ „Човеку је потребна мапа његовог природног и друштвеног света, без које би био збуњен и неспособан да делује сврховито и доследно” (From, E., *Anatomije ljudske destruktivnosti*, Nova knjiga, Beograd, Podgorica 2016, 219).

⁴ Frankl, V., *Bog podsvesti: psihoterapija i religija*, Žarko Albulj, Beograd 2001.

је пронашла прави смисао има осећање извесности, спокојства, радости, преданости, потпуности и блаженства.

Свако заоштрено питање о смислу живота је знак, наговештај кризе, неспокојства, наговештај да нешто није у реду. Проблем са смислом и настаје онда када та веза са ближњима ослаби, када се не осећамо као део заједнице, када смо усамљени, несрећни и више не осећамо да је живот вредан живљења, када утрне страст и када постанемо празни и безвољни.

Виктор Франкл, оснивач логотерапије (грч. *λογος* = смисао и *θεραπεία* = лечење, дословно, „лечење смислом“, „исцељење смислом“), веома много је допринео изучавању значаја смисла живота за душевни живот, нормалног и болесног човека.

Поучен стравичним личним искуством у злогласним нацистичким логорима попут Аушвица, Дахауа и Терезијенштата, где је као логораш означен бројем 119104 издржао и преживео паклене муке и највећа искушења, Франкл тврди да човек може да опстане у свим условима само онда ако има *апсолутну веру у безусловни смисао живота*.⁵ А то значи да живот има и задржава смисао под свим условима и у свим околностима.

У нацистичком концлогору, логораш Виктор Франкл је схватио да човек у екстремно нељудским условима не може опстати ако не пронађе неки смисао. Јер ко је у логору остао без циља, без наде и вере у смисао, он је губио отпорност и био изгубљен. Он наводи убедљиве примере масовног умирања људи услед изневерене наде, који су се десили у логору после Божића 1945. године. Наиме, тада су многи с радошћу очекивали да ће се преокрет догодити баш на тај велики хришћански благодан, а пошто се није ништа догодило, пошто су се очекивања изјаловила а слобода није стигла, дошло је до наглог пада имунитета организма,

⁵ Frankl, V., *Zašto se niste ubili: traženje smisla življenja*, Žarko Albulj, Beograd 1996.

што је, разумљиво, убрзо довело до велике смртности логораша.⁶ Када човек изгуби наду у избављење, каже овај психолог, он тада губи виталност, отпорност и психофизички пропада. Јер како каже Ниче: „Онај ко зна *зашто* живети, моћи ће поднети готово свако *како* живети”.

Концентрациони логор као модел крајње несрећног и нељудског живота, дакле, као пример живота *in extremis*, послужио је Франклу да сликовито покаже и потврди своју главну тезу, а то је: „да живот не само да има свој смисао, него га и задржава – под свим условима и свим околностима, чак и у онима какви су били у аушвицком логору”. Франкл је преживео пакао најужаснијих, најсуровијих нацистичких логора тако што је замишљао да једног дана у пуној сали држи предавања „о психологији логораша”. То му је давало смисао и то га је одржало. Испуњавајући своју мисију психолога, он је успео да нађе смисао у служењу науци, те да тако сачува душевно здравље, психички интегритет и лични идентитет.

Најснажнији, примарни људски мотив је воља за смислом (а не за моћи или уживањем). Бити човек, каже Франкл, „значи бити пред смислом који треба испунити и вредностима које треба остварити”.⁷ А то подразумева „тражење конкретног смисла личне егзистенције”. Смисао живота није апстрактан, него је увек конкретан и јединствен, особен за сваку индивидуу (а њега му дају највише вредности и идеали). Човеку смисао не може неко други дати или му га створити, већ га сваки појединац мора сам открити, властитим снагама пронаћи за себе. Смисао је универзалан, али свако га налази на свој начин, у различитим областима, у складу са својом личношћу.

Не постоји готов „рецепт” за смисао који може бити наметнут свима, већ свако за себе открива конкретни смисао.

⁶ Frankl, V., „Iskustva grupne psihoterapije u koncentracionom logoru”, u Frankl/Betelhajm, *Ubijanje duše* (ur. Ž. Trebješanin), Zavod za udžbenike, Beograd 2003.

⁷ Frankl, V., *Kako pronaći smisao života: volja za smislom*, Žarko Albulj, Beograd 2016, 64.

Сваки појединац има свој *јединствени задатак*, своје *сопствено*, *назаменљиво послање* које само он може испунити.

Смисао се може наћи на *три основна типична начина*, у три области: (1) у *стварању и раду* (остварењем неког дела или извршавањем своје мисије), (2) у *доживљају неке вредности* (нпр. у љубави према ближњем, у разумевању и несебичном помагању другоме у невољи) и (3) у *трпљењу* (у храбром суочавању са неотклоњивом патњом, неизлечивом болешћу и у прихватању трагичне судбине као смислене; како каже, „не постоји стање које не може да се оплемени или делом или патњом”).

Проблеми човека у западном друштву представљају кризу усред обиља, јер како каже Виктор Франкл, савремени човек *има од чега да живи*, али *не зна зашто живи*. Он зато и постаје неуротичан, али на други начин него што је то било некада, када је постајао хистеричан, фобичан или опсесиван услед потискивања нагона или осећања кривице.

Савремене неурозе су *ноогене неурозе*, а оне су, за разлику од психогених, емоционални и душевни поремећаји које настају из неког „духовног проблема, моралног конфликта или из егзистенцијалног вакуума” (а не из осујећења нагона или потреба). За ове неурозе карактеристичан је *синдром егзистенцијалног вакуума*: осећање бесмисла, празнине, досаде и потиштености. Неки то емоционално стање називају и *ацедијом*, односно духовном тупошћу, празнином и равнодушношћу према животу⁸. Савремени човек има осећање бесмисла и празнине јер је претрпео два битна губитка: губитак сигурности засноване на урођеним инстинктима и губитак традиција које су му давале мерила, норме и оријентире. „Инстинкти данас не говоре човеку

⁸ „Речи као што су збуњеност, изгубљеност, несигурност и духовна празнина приближно објашњавају ту емоцију, али не могу да обухвате њено целовито значење, а та емоција је кохерентно стање, а не збир неколико основних или базичних емоција” (Džerom Kejgan, *Šta je емосија*, Zavod za udžbenike, Beograd 2015, 311).

шта да ради нити га традиција усмерава на оно *шта би требало да ради*".⁹ О погубном утицају губитка традиције у савременом друштву на човекову психу и социјално понашање, проницљиво пише и чувени еволуциони психолог Ајбл-Ајбесфелт. По њему у модерном друштву све више јача скептички утицај разума, а слаби утицај традиције, ауторитета и старог система вредности који су регулисали социјалне односе и одржавали стабилност и кохезивност друштва. Ове промене имају за последицу то да у атомизованом друштву, лишеном општепризнатих идеала и лидера, међу незадовољним, аномичним и несигурним појединцима јачају сукоби, мржња и агресија.¹⁰

До синдрома егзистенцијалног вакуума, унутрашње празнине, долази услед *егзистенцијалне фрустрације*, дакле због осујећења човекове духовне потребе, његове воље за смислом, а не биолошког нагона или психолошке потребе. Неуроза, дакле, не настаје због незадовољеног либида (Фројд) или незадовољене воље за моћи (Адлер), већ настаје због незадовољене воље за смислом егзистенције, због губитка смисла. Савремени неуротичари пате, депресивни су или апатични због осећања бесмисла, због осећања да је њихов живот изгубио сваки смисао.

Услед недостатка смисла и очајања због егзистенцијалне фрустрације долази и до социјалне патологије, до поремећаја у социјалном понашању. Друштвено условљени поремећаји везани за модерни начин живота су: *дипсоманија, коцкарска манија, наркоманија, обузетост послом, новцем* итд. А то значи да осујећени, незадовољни људи често откривају „смисао” на погрешним местима: у пићу, коцкању, деструктивности, лакој забави, присилној куповини. Наркоманија, алкохолизам, компулзивно коцкање често представљају псеудорелигиозни покушај налажења смисла, неуспео покушај да се дође до Бога.

⁹ Frankl, V., *Psihoterapija i egzistencijalizam*, Žarko Albulj, Beograd 2009.

¹⁰ Ajbl-Ajbesfelt, *Ljubav i mržnja*, Zavod za udžbenike, Beograd 2015, 293.

Десакрализација савременог света и човеково осећање пометње, изгубљености, бесмисла и незнања

Савремени западни човек, који је створио високоразвијену, технолошки надмоћну цивилизацију, преценио је разум, егзактне природне науке, технику и њихове могућности. У том свом једностраном развоју супериорне цивилизације занемарио је духовну димензију, културу, митове, религију. На рачун претерано развијеног појмовног, дискурзивног мишљења запоставио је имагинативно, митско мишљење, мистичне увиде, машту, емоције, интуицију.

Од почетка модерног доба, посебно од времена просветитељства и уздизања разума до врховног арбитра у свим доменима, симболи, митске слике и религијски обреди били су потцењени, презрени и као непотребни и штетни прогнани из света културе, упозорава Јунг.¹¹ Заправо, они су били гурнути у несвесно савременог човека, где је дубинска психологија открила живу и раскошну ризницу митолошких слика. Ове представе и симболи потиснути у несвесно, међутим, нису ишчезли, они су се само скрили, маскирали и нашли уточиште у популарној књижевности, филму, стрипу и другим производима масовне културе. Тако, рецимо, један од универзалних митова јесте и дан-данас мит о јунаку, који симболички представља пут унутрашњег сазревања и стога је омиљен у младалачком добу. Управо зато су и савремени млади опседнути митском причом о јунаку која је сиже многих криминалистичких романа, авантуристичких филмова и стрипова (попут Робина Худа, Супермена, Терминатора, Џејмса Бонда или Харија Потера). Митове и симболе човек може обезвредити, осакатити али их никада не може искоренити, опомиње нас чувени савремени митолог и историчар религије.¹²

¹¹ Јунг, К. Г., *Психологија и религија*, Матица српска, Нови Сад 1984.

¹² Елијаде, М., *Слике и симболи: огледи о магијско-религијској симболици*, Књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад 1999.

Модерни човек лишен маште, одсечен је од своје најдубље природе и стварности живота. Јунг је често упозоравао колико је штетно и опасно гушити машту и претераним развојем свесног и рационалног става стварати неравнотежу у психи. Потискивање, покушај уклањања симбола и митских слика је, дакле, не само узалудан, илузоран, него и врло опасан подухват о чему сведочи успон тоталитарних идеологија у Европи 20. века и Други светски рат. Као резултат потискивања и слабљења вере у мит о Христосу, у Немачкој се током тридесетих година двадесетог века из колективног несвесног Немаца изнедрио мит о старогерманском божанству. После разочарања у неделотворно хришћанство, дубоко потиснути архетип крвожедног Вотана¹³ изронио је из подземља германске психе и запосео колективну свест изазивајући „помаму, лудило Немаца”, *furor teutonicus*.¹⁴

Западни човек данас изгледа, ипак, полако схвата да не може без митова и симбола, да разум и појмовно мишљење нису довољни. Зато, посебно од половине двадесетог века започиње и шири се интересовање за све што је митско, симболично, егзотично, што превазилази разум и техничко знање, а што је дуго било потцењено, презирано и исмевано.

Један од нових, савремених митова је мит о летећим тањирима, односно неидентификованим летећим објектима (НЛО). Јунг је у дубокој старости објавио књигу посвећену појави летећих тањира. Појаву загонетних НЛО, он најпре проучава као својеврсне визије, које имају неке запањујуће сличне, типске одлике. Прича о летећим тањирима има у основи исту, универзалну матрицу (неочекивана појава НЛО, на неком пустом месту, краткотрајно успостављање контакта људи са интелектуално супериорним ванземаљцима, њихове поруке земљанима и, најзад,

¹³ Вотан/Водан је прастари германски бог махнитости, вођа *бесних ратника*, који спопада људе и изазива у њима немир, бес и деструктивност.

¹⁴ Jung, K. G., „Eseji o savremenim događanjima”, u *Civilizacija na prelasku*, Atos, Beograd 2006.

изненадан одлазак у дубине свемира). *Огромно небо и бескрајне дубине космоса*, одакле се појављују НЛО, симболизују пространо колективно несвесно. А сами *летећи тањери*, симболизују оно божанско, застрашујуће, задивљујуће и савршено.¹⁵ Они су савремени изданци *мандале*.

Сада постаје јасно зашто се управо у веку великог техничког напретка и уједно губитка смисла и вере у Бога, јављају гласине и колективне представе о летећим тањирима. Управо тада, у периодима несналажења, психичке сметености и духовне конфузије, почињу да раде спасоносне силе колективног несвесног, изненада се појављују архетипске слике и симболи који нуде излаз, тада се јавља и симбол *мандале*, који представља савршени космички, морални, духовни и психички ред и уједно средство да се хаос преведе у складан поредак. *Мандала* је уједно и симбол Сопства и слика Бога. Савремени мит о летећим тањирима сведочи о скривеној духовној и религијској жудњи савременог западног човека за Богом, који живи у технички и технолошки надмоћном али обездуховљеном свету из којег су машине прогнале митске слике и симболе. Религијске и митске представе и симболи израз су колективног несвесног, његове мудрости и, посебно, архетипа Бога.¹⁶

Човек је по својој природи, иманентно *homo religiosus*, тако да он чак ни данас и овде, у постмодерно, атеистичко доба западне културе, не може од тога да побегне. Заправо, религија нарочито у данашње време имај свој посебан значај и смисао, сматра Јунг. Онај ко поседује религијско искуство, „тај поседује велику ризницу једне ствари која му је постала извором живота, смисла и лепоте, и која је свету и човечанству дала један нови

15 Jung, K. G., *Leteći tanjiri: savremeni mit o stvarima viđenim na nebu*, Ateneum, Beograd 2000.

16 Архетипска представа Бога, *Imago Dei* пројављује се у низу симбола: *Сунце, камен, Хиерос Гамос, Мандала, Уроборос, Христос, Буда* итд. В. Jung, K. G., *Aion, Atos*, Beograd 1996.

сјај. Тај је у поседу *пустиса* и спокоја. [...] Постоји ли доиста нека боља истина о последњим стварима од оне која човеку помаже да живи? То је разлог због чега ја тако помно посвећујем своју пажњу симболима које је несвесно створило. Они представљају оно једино што је у стању да увери критички дух модерног човека”.¹⁷

Савремени човек је застрашен, пометен, безвољан и апатичан. У времену опште кризе и аномije, у људима нараста потреба за чврстим ослоњцима и оквиром оријентације. Немоћан и усамљен појединац, ношен моћним друштвеним силама, опасностима од рата, тероризма, сиде, природних и друштвених катастрофа, готово нагонски, несвесно, окреће се давно заборављеним симболима и сликама у митовима, сновима, бајкама, религији, алхемији, астрологији, посебно симболима целовитости, јединства (*мандала, точак, крст, камен, злато*). А тиме се, и не знајући, заправо обраћа моћним архетиповима колективно несвесног, који су безвремени међаши и путокази у беспућу и оријентира у времену пометње.

Јунг је, дакле, зато привлачан савременом фрагментисаном, сметеном и неуротизованом западном интелектуалцу, али и нашем збуњеном и дезоријентисаном човеку, управо зато што му нуди једну сложену, продубљену и уређену слику васељене и што му наговештава пут ка смислу и спасењу.

Савремено друштво и усамљеност као болест нашег доба

Недостатак смисла и губитак друштвених веза у савременом друштву, доводи и до масовног проблема усамљености. *Осећање социјалне изопштености*, искључености, данас је један од *горућих проблема*, о чему веома речито говоре нека истражи-

¹⁷ Јунг, К. Г. , *Психологија и религија*, Матица српска, Нови Сад 1984, 202–203.

вања. Тако, рецимо, према истраживању из 2000. године у САД је 27 милиона људи живело само, а 2010. тај број се попео на 29 милиона (30% више него три деценије раније). У тој земљи петина становништа (око 60 милиона људи!) осећа се друштвено изоловано и због тога је несрећна.

Уместо блиских, аутентичних међуљудских друштвених односа, сусрета с другим људским бићем од крви и меса и комуникације „лицем у лице”, данас се у свету све више формирају сурогати ових веза. Стварају се и негују *парасоцијални односи* са ликовима из филмова, ТВ серија, са естрадним звездама, спортистима, са „пријатељима” са Фејсбука. Уместо стварних људских заједница, данас имамо мноштво виртуелних, имагинарних, фиктивних, које постоје само у сајберпростору, на друштвеним мрежама.¹⁸ Све ове замене, сурогати не могу да утоле људску глад за стварним, пуним, физичким људским контактом и друштвеним везивањем. Као друштвена бића, људи имају потребу за стварним, физичким окупљањем и заједничким учествовањем у световним догађајима и сакралним обредима (утакмице, митинзи, концерти, венчање, литургија, заједничка молитва).

Усамљеност са гледишта социјалне психологије можемо сагледати као неуспех у успостављању друштвене повезаности људи.¹⁹ У друштву других људских јединки осећамо се добро, пријатно, сигурно и смирено, а када смо сами, издвојени, осећамо се лоше, непријатно, угрожено, несигурно и анксиозно. „Када смо повезани углавном смо мање узнемирени и мање под стресом него када се осећамо усамљено. Уопште, осећај повезаности такође ублажава депресију и осећање непријатељства. Све то може имати темељно позитиван утицај на наше здравље”.²⁰

18 Dunbar, R., *The Science of Love and Betrayal*, Faber and Faber, London 2013, 137.

19 Kasiopo, Dž. T. i Vilijam P., *Usamljenost: ljudska priroda i potreba za društvenom povezanošću*, Clio, Beograd, 2014.

20 Kasiopo, Dž. T. i Vilijam Patrik, *Usamljenost*, 34.

Осећање усамљености је веома непријатно субјективно осећање. Оно је у толикој мери неподношљиво и ужасно, да је *остракизам*, изгон из заједнице, од античких времена до данас, остао као најстрашнија казна за људско биће. Али, човек *не мора бити физички одвојен* од других да би осетио нелагодност усамљености, он се може осећати *психолошки издвојен* од других људи невидљивом менталном баријером и онда када се налази у мноштву људи, који су му страни, за које није емоционално везан. Такође, неко може живети сам али да се не осећа усамљеним, што значи да је битно *субјективно осећање социјалне изолованости.*

Осећање изолованости и напуштености представља биолошки уграђен *аларм* и подстицај за његово превазилажење, односно за тражење благотворне друштвене повезаности. „Бити изолован од групе, и нарочито у младости, бити изолован од свог посебног старатеља, представља најопасније оптерећење. Да ли нас онда чуди што је свака животиња опремљена инстинктивним нагоном за избегавањем изолованости и одржавањем непосредног контакта?“, пише савремени развојни психолог Болби.²¹

Непријатно осећање *услед повременог доживљаја усамљености*, баш као *жеђ, глад или бол*, има улогу *опомене*, упозорења да са нама нешто није у реду, да постоји претња по нормално функционисање организма, и да незадовољену, а битну потребу ваља задовољити. „Физички бол штити појединца од физичких опасности. Друштвени бол, познат и као усамљеност, развио се из сличних разлога: зато што је штитио појединца од опасности да остане изолован”.²² Нелагодност и осећање тескобе имају, дакле, и позитивну улогу јер нагоне на превазилажење овог болног стања и подстичу на блиско повезивање.

²¹ Bowlby, J., „Affectional bonds: Their Nature and Origin”, in R. S. Weiss (ed.), *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*, MIT Press, Cambridge 1973, 38–52.

²² Kasiopo, Dž. T. i P. Vilijam, *Usamljenost*, Clio, Beograd, 2014, 23.

Усамљеност као патолошка појава открива нам колико је *важна* смислена, окрепљујућа *друштвена повезаност* људи, тј. указује нам на благотворно дејство везаности људских бића на њихово здравље, снагу, спокојство и срећу. Ми људи, саздани смо као друштвена бића, којима је неопходно друштвено окружење и блиски односи са другим људима.

У савременом друштву има више чинилаца који доприносе губитку друштвених веза и масовном осећању усамљености. Роберт Патнам у књизи *Куглати сам: слом и обнова америчке заједнице*²³ указује да је у САД у „атомизованој култури” истрошен „друштвени капитал”, којег чине сарадња, узајамно помагање, колективна добра воља, грађанско ангажовање, повезаност са заједницом.

Глобални капиталистички систем, протестантска идеологија и њему адекватан индивидуалистички, такмичарски начин живота који фаворизује појединца, а слаби и кида многе друштвене везе (породичне, рођачке, комшијске), производи и појачава осећање усамљености код стотине милиона људи широм света.

ОвOME доприноси и одговарајућа *хобсовска антрополошка теорија* о себичном и агресивном појединцу, који друге људе доживљава као ривале у борби за опстанак. Према овој песимистичкој антропологији, друштвени односи су наметнути одозго како се људи не би истребили. Друштвеност, емпатија и алтруизам нису својствени човековој природи него су резултат спољашњег притиска. Човеков *природни* живот је, пише Хобс у *Левијатану*, „усамљенички, сиромашан, гнусан, бруталан и кратак”.

Бројна истраживања су показала да *друштвена изолованост* (недостатак брачног партнера, блиских пријатеља) има *штетне последице по здравље* и да изазива поремећаје попут поремећаја сна, апетита, да води до неумереног пушења,

²³ Putnam, R. D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York 2000.

алкохолизма, срчаних проблема и високог крвног притиска, што све ствара ризик од разбољевања и преране смрти. Хронично усамљени људи у средњим годинама чешће се свађају са другима, имају проблема у браку, чешће се разводе и отуђенији су од породице. Усамљеност доводи до себичног, асоцијалног, агресивног, деструктивног, али и до самодеструктивног понашања.

Хронична усамљеност *изазива низ физиолошких промена* у функционисању хормоналног, имуног и кардиоваскуларног система, које доводе до болести и сталних стресова. Усамљеним људима недостаје драгоцену социјалну подршку блиских људи у превладавању последица стресова и болести. Студије су показале да особе са малобројним међуличним везама имају „два до три пута већу вероватноћу да умру у следећих девет година него људи који су имали много више контаката”. Људи који редовно и често иду у цркву живе дуже од оних који нису религиозни, па чак и оних који су религиозни али не одлазе у цркву.

Усамљеност у извесној мери ремети способност усклађивања властитог понашања са другим људима у друштвеним, међуљудским везама и односима. Социјална когниција (опажање других, наша представа друштвеног света) бива изопачена услед *хроничне усамљености и осећања угрожености и беспомоћности*. Негативно понашање других се преувеличава и прецењује, а добронамерно се превиђа или потцењује. Други се опажају као критички и непријатељски расположени, што доводи до очекивања напада, повреде, па онда до застрашености и заузимања одбрамбеног става. Негативна очекивања од других постају *самоиспуњавајућа пророчанства*. Наиме, осећање усамљености доводи до *осећања мање вредности и песимистичког стила објашњавања*. Рђави догађаји се преувеличавају, а за све оно што се лоше десило усамљена особа окривљује себе. Она верује да је неспособна, незанимљива, глупа и да ће је увек људи избегавати, што доводи до још већег повлачења у самоћу и – потврђивања њених очекивања!

Људи на различите начине покушавају да *затрпају осећање празнине, потиштености, бесмисла и депресије услед усамљености*. Ови неуспешни начини су: *присилна куповина сувишне робе, сталне, принудне промене сексуалних партнера, конзумирање што више хране, алкохола, дроге*. Али, упркос привременој анестезији и тренутном поправљању расположења, сви ови сурогати не успевају да попуне душевну празнину нити да уклоне дубоко осећање незадовољства и очајања. Напротив компулзивно куповање, једење, опијање, дрогирање доводе до нарушавања физичког и психичког здравља, интегритета личности, до кварења и прекидања значајних међуљудских веза и до још веће друштвене издвојености.

Лекови за усамљеност су враћање поверења у себе и у своје властите снаге, поуздања у друге, помагање онима који су у невољи, као и промена когнитивних навика, негативних мисли и очекивања у позитивне („Нисам ја баш баксуз и невољена особа, неки ме људи цене и воле”, „Пробаћу да полако изађем из свог бункера и да се дружим” итд.). *Социјална когниција*, која може бити узрок осећања усамљености, страха и очајања, може бити и лек. А то значи да можемо *научити* да другачије, реалистичније опажамо социјални свет и друге људе, а то доводи до смањивања осећања усамљености и угрожености.

А *крајњи циљ превазилажења усамљености* није само ослобађање од тескобе, патње и непријатности, него је *садржајно, смислено и чврсто повезивање са малим кругом других људских бића* (присни пријатељи, вољена особа, рођаци).



Свечана сала Матице српске, 1. децембар 2016.

Ирина Деретић

ЧОВЕК ПОСЛЕ ЧОВЕКА?

Изазови хуманизма: пост- и трансхуманизам

Текст започињем једним примером који не припада савременом свету, него давним античким временима. На Сократово питање: „Па шта је, онда, човек?” Алкибијад у истоименом Платоновом дијалогу одговара: „Не знам шта да кажем”.¹ Ово незнање о суштинској природи човека није, међутим, нешто што обележава само Платонову мисао, него представља озбиљно филозофско питање на које ни данас није лако дати једнозначан одговор без обзира на раст специјалистичких знања о разним аспектима људске природе, као што су функционисање човековог мозга, различити облици људског духовног и материјалног постојања итд. Наиме, поставља се питање може ли се човекова суштина једнозначно одредити, или се пак људска природа развијала и мењала од праисторије преко разних историјских епоха све до наше савремености. Потом можемо се запитати: у којој мери утичу на одређење људске природе културолошке, менталитетске и етничке особености људи? У филозофији се још од антике искристалисало питање о томе да ли сви људи имају постојане карактеристике, које их суштински чине људима, или те карактеристике варирају од временског или неког другог контекста. Другим речима, према универзалистичкој

¹ Уп. *Алкибијад* I, 129e.

претпоставци сви људи имају постојане карактеристике, док су релативисти сматрали да оне варирају од културолошког, етничког и политичког контекста.

У овом раду разматраћу питање шта је човек, полазећи од савремене филозофске дискусије која се одвија у појмовном оквиру расправе између представника хуманизма, транс- и постхуманизма. То су погледи на свет који на различите начине одређују и односе се према човеку, пре свега човеку какав данас јесте. Та становишта су у врло живом дијалогу око тога шта јесте човек и каква је његова савременост и будућност. Намера ми је да критички реконструишем смисао ових појмова, посебно трансхуманизма, као и да укажем и на неке слабости и мане ове савремене оптимистичке идеологије.² Наиме, трансхуманизам се заснива на потпуној вери у научнотехнолошки прогрес који сам по себи, по мишљењу представника овог покрета, може да у овом, чулно-опажљивом свету учини оно што ниједна религија није успела да оствари.

Прво ћу размотрити хуманизам, са чијим значењем, чини се, као да смо сви упознати. Термин *humanitas* сковао је Цицерон³ имајући у виду грчку концепцију образовања и просветитељско уверење да је образовање нужан услов за исправно формирање како човека као појединца тако и људске заједнице у целини, у шта

2 Виљем Граси у свом футуристичком и трансхуманистичком тексту изриче став: „Уколико прошлост треба да нас поучи томе каква ће бити будућност, онда су идеологије опасније за нашу врсту него технологије”, који је двоструко проблематичан. Прво, то што су идеологије опасне не имплицира нужно да су технологије безопасне или мање опасне. Друго, писац ове реченице не види да и сам изриче профетску и идеолошку реченицу којом тврди да постоји опасност од идеологија. Није ли опасна онда и његова идеологија? Уп. William J. Grassie, „Is Transhumanism Scientifically Plausible? Posthuman Predictions and the Human Predicament”, *Building Better Humans*, ed. by Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossman, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2012, 480.

3 Уп. Cicero, *De Oratore*, I, 71.

су веровали и највећи хеленски филозофи: Платон и Аристотел. Цицерон је, такође, сматрао, попут великих грчких претходника, и то да незнање чини људе неслободнима у суштинском смислу, а да, притом, они тога не морају бити чак ни свесни. Уколико се крене у истраживање тога шта јесте хуманизам, долази се до различитих одређења која нарочито варирају када је реч о томе да ли је хуманизам секуларно становиште и покрет или може укључивати религиозност. Када је реч о хуманизму потребно је разликовати сам концепт хуманизма од историјског развоја хуманизма као духовно-интелектуалног покрета.

Овај појам је сковао немачки теолошки писац Фридрих Нитхаммер [Friedrich I. Niedhammer] почетком XIX века, како би „означио старију хуманистичку педагогију и разликовао је од филантропског хуманизма”.⁴ Предлажем следећу прелиминарну дефиницију хуманизма, а то је: хуманизам је појам што означава такво филозофско или етичко становиште према којем човек има посебан положај у свету у односу на све друго што сматрамо да постоји.

Хуманизам пре означава један поглед на свет, него некакав издвојен скуп веровања, премда се могу издвојити неке особености целокупног хуманизма као што су на пример уважавање људског достојанства, слободе сваког појединца, незаменљиве и неопходне улоге образовања у личном и колективном развоју, потом указивање на то да је свака личност вредна, те према њој треба гајити и поштовање и наклоност. Хуманисти указују и на то да би развој човечанства требало да води пуној реализацији карактерних и интелектуалних потенцијала сваког човека. Историјски се за хуманизам везивала она образовна парадигма која почива на класичном, грчко-римском идеалу знања, као и на окренутости ка духовним наукама које заснива човек.

4 С. Menze, „Humanismus, Humanität”, у: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, hrsg. von Joachim Ritter, Schabe & CO Verlag, Basel/Stuttgart, 1974, 1218.

Хуманизам подразумева и универзалистичко уверење о људској природи, што ће рећи тезу о томе да људска природа има углавном стабилне супстанцијалне карактеристике које се суштински временски нису мењале, као, на пример, самосвест, ум и разум, фантазију, „осећај” за правду и неправду, добро и зло, способност за формирање политичких заједница итд.⁵ Постоје индивидуалне, ређе колективне разлике међу људима, при чему образовање у процесу човековог развоја игра главну улогу. Потом, ако се каже да човек има посебну улогу у свету, то не мора нужно да импликује да, на пример, Бог има подређен онтолошки статус, него пре да је човек једино живо биће које је религиозно.⁶ Хуманистички поглед на свет не искључује Бога или религиозна веровања, што показује најочитије ренесансни хуманизам чији су представници, као на пример Ђовани Пико дела Мирандола,⁷ заступали нешто што се несумњиво може окарактерисати као религиозни хуманизам.⁸

Реч постхуманизам је скоријег датума. Сковао ју је постмодерни филозоф Ихаб Хасан [Ihab Hassan] 1977. године у тексту „Прометеј као извођач. Према постхуманистичкој култури”.⁹ Појам постхуманизам врло је општег карактера,

5 Најчувеније су постале Аристотелове дефиниције човека по којима је он *zoon logon echon* и *zoon politikon*.

6 У тексту о Протагорином миту заступам тезу да је по Платону религиозност прва суштинска одлика човека. Уп. Irina Deretic, „On Origin and Genesis of Humans and the Other Mortal in Plato’s *Protagoras*”, у: *From Humanism to Meta-, Post and Transhumanism*, ed. by Irina Deretic, Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt am Main, 2016, нарочито 30–31.

7 Уп. *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*, ed. by F. Borghesi, M. Papio, and M. Riva, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 107–277.

8 Ханс Ото Зајчек, на пример, врло убедљиво и засновано показује компатибилност хришћанства и хуманизма. Уп. Hans Otto Seitschek, „Christian Humanism: An Alternative Concept of Humanism”, у: *From Humanism to Meta-, Post and Transhumanism*, ed. by Irina Deretic, Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt am Main, 2016, 89–96.

9 Уп. Ihab Hassan, „Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture”. *The Georgia Review*, vol. 31, no. 4, (1977), 830–850.

те се под њега могу подвести разни концепти, укључујући и трансхуманизам. Па ипак, ова два појма не само да се разликују, него и представљају два различита одговора на кризу савременог човека. Трансхуманизам се креће у домену биологије и технологије, са тежњом да се промени човек као биолошко биће, док је постхуманизам интелектуални покрет, критички настројен према целокупној концептуалној парадигми класичног хуманизма, који настоји да наново промисли и одреди. Док се трансхуманизам залаже за мењање људске природе, дотле постхуманизам тежи да рedefинише човека у односу на то како га је класичан хуманизам разумевао. Постхуманизам је израстао из критике традиционалног хуманизма, што представља интегрални моменат филозофа постхуманистичке оријентације, док трансхуманизам тежи да створи новог човека уз помоћ биотехнолошких средстава, што ћемо размотрити у централном делу овог рада.

У литератури¹⁰ се спомињу различите филозофије из прошлости које су инспирисале постхуманизам, а то су: Ничеова теорија о „превредновању вредности“, Марксова мисао о томе да нема природне суштине човека, већ да је она увек посредована социјалним односима, као и Фројдово „откриће“ снага несвесних аспеката нас самих. И Ниче и Маркс и Фројд, свако на свој начин, довели су у питање природну суштину човека као рационалног и конституишућег субјекта. Ниче открива потребу да се такав човек превазиђе, те да се његове вредности превреднују, Маркс тежи да покаже како човекова суштина није природно дата, него се конституише посредством друштвених односа. Фројд пак истиче кључне мотивационе моћи несвесног у функционисању сваке личности понаособ.

У литератури се као непосредне претече постхуманизма истичу, и то не без разлога, Фукоов постструктурализам,

10 Уп. Stefan Herbecher, *Posthumanism: A Critical Analysis*, Bloomsbury, London et. al., 2013, 31–33, као и Neil Badmington, *Posthumanism*, Palgrave, New York, 2000, 4–7.

феминизам, као и студије о технолошком прогресу.¹¹ На постхуманистичке мислиоце утицала је Фукоова теза о „смрти човека”, под којом велики француски филозоф подразумева независног и саморегулативног субјекта нововековне филозофије. Аналогно Фукоовој тврдњи о „смрти човека”, постхуманизам не подразумева крај човека у буквалном смислу те речи, него крај одређене представе и појма човека као аутономног, рационалног субјекта који је онтолошки и етички супериоран у односу на све остало. Потом, критиком антропоцентризма, тј. критиком хијерархије врста и човековом изузетношћу унутар ње, феминизам¹² се може сматрати претечом постхуманизма, а данас је то покрет који је близак постхуманизму.

Већина постхуманиста, почевши од Ихаба Хасана¹³ све до Кетрин Хејлс [N. Katherine Hayles], сматра да биолошка природа човека остаје непромењена, али се његово саморазумевање променило, нарочито у овом времену прогресивног технолошког развоја који нам је изменио из корена перспективу сагледавања реалности. На почетку XXI столећа, како наглашава савремени филозоф Михаел Епштајн, „мисао о историјској смрти човека”, као и његовом превладавању, заживела је као никада до сада управо у савременој технолошкој и сајбер цивилизацији.¹⁴ Брз и успешан технолошки развој као да је самога себе ставио у средиште савременог света, те је, чини се, креација у стању да

11 Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Polity Press, Cambridge et. al., 2013, 11/34.

12 Уп. D. Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, у: *Simians, Cyborgs, and Women. The reinvention of Nature*, Rutledge, New York, 149–181.

13 Уп. Ihab Hassan, „Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture”, *The Georgia Review*, vol. 31, no. 4, (1977), 843.

14 Уп. Mikhail Epstein, „Creative Disappearance of the Human Being: Introduction to Humanology”, у: *Humanism to Meta-, Post and Transhumanism*, ed. by Irina Deretic, Stefan Lorenz Sorgner, Frankfurt am Main, 2016, 163–173.

превазиђе свога креатора. Човек постаје, да се метафорички изразимо, децентрисан у односу на средишње место које је некада заузимао у свету. Као што видимо, постхуманизам је појам близак постмодерној филозофији, студијама културе, као и књижевној критици, и представља пре критику традиционалног хуманизма, суоченог са изазовима непредвидивог технолошког прогреса, него што нам нуди једнозначан одговор о томе шта постчовек јесте. Радови о постхуманизму суочавају нас са дилемом да ли постхуманизам доиста одговара на парадоксалност стања у којем се налази децентрисани човек, лишен уређеног света и свеобавезујућих норми, а изложен неконтролисаним технолошким развоју, који је толико њиме завладао да га трансформише у правцу који, чини се, нико не може ни предвидети.

За разлику од постхуманизма, који покрива читав варијетет значења, чини се да је трансхуманизам¹⁵ далеко одређенији појам, као што уосталом и сам покрет трансхуманиста даје конкретније резултате. Пре него што пређем на анализу овог појма, радова о њему, као и његових импликација, навешћу неколико прелиминарних рефлексија. У литератури о трансхуманизму недовољно се истиче врло дубок мотив који снажно подстиче представнике трансхуманизма у њиховој интелектуалној делатности. А то је вера у то да су они успели наћи спасоносни лек, који ће човека готово излечити од неминовне смртности, и то тако што ће учинити савршеним функционисање људских когнитивних способности и телесних органа, посредством нових биотехнологија; другим речима, да ће се посредством тога продужити животни век неодређено дуго. Друго, трансхуманизам произилази из вечне човекове тежње и радозналости да изнађе нешто толико ново што ће и саму људску

15 Најјаснију и најпрецизнију књигу о трансхуманизму, која је истовремено и системског и проблемског карактера, написао је немачки филозоф Стефан Зоргнер. Уп. Stefan L. Sorgner, Transhumanismus: „Die gefährlichste Idee der Welt“!? Herder Verlag, Freiburg, 2016.

суштину трансформисати. Без таквог стваралачког импетуса не би било напретка ни на једном пољу човековог постојања, почевши од његовог духовно-интелектуалног живота преко вољно-емотивног све до телесног развоја и спортских активности.

Саму реч „трансхуманизам” сковао је Џулијан Хаксли (1957) у књизи *Нове боце за нова вина*,¹⁶ у којој је вехементно изнео веровање да ће човек трансцендирати, превазићи самога себе. Према овом аутору, неће само неки људи или један човек или један аспект човека превазићи самога себе, већ ће то бити у стању да учини и цео људски род. Та промена неће бити спорадична, него потпуна. Футуриста Ф. М. Есфандиери [F. M. Esfandiary] употребио је термин „трансхуманизам” управо како се овај израз користи и данас. Током деведесетих година прошлога века трансхуманисти су образовали групе које су шириле трансхуманистичке идеје. Основали су и Светско удружење трансхуманиста, док је 2004. године Ник Бостром [Nick Bostrom] са Џејмсом Хјузом [James Hughes] основао и Институт за етику и технологије који издаје часопис: *Journal of Evolution and Technology* у којем се публикују најеминентнији радови који се баве трансхуманистичким идејама.¹⁷

Од разних дефиниција трансхуманизма, које се много не разликују једна од друге, бирам Бостромово одређење, будући да у сажетом облику упућује на кључне концепте трансхуманизма, а то су: еволуција, побољшање људских способности, наука и технологија као средства у циљу побољшања човека,

16 Julian Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London, 1957.

17 У издавачкој кући Peter Lang Verlag основана је библиотека која се бави темама хуманизма, транс- и постхуманизма под називом Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism / Jenseits des Humanismus, Trans- und Posthumanismus која је до сада публиковала већ осам књига. Њен уредник је Prof. Dr Stefan L. Sorgner, а чланови уредништва су: Prof. Dr. James H. Birx, Prof. Dr Irina Deretic, Dr. James J. Hughes, Prof. Dr Andi Miah, Prof. Dr. Domna Pastourmatzi, Prof. Dr Evi Samponikou.

интринсични циљеви који се одређују и као принципи. Бостром каже да је трансхуманизам „филозофија живота [...] што тежи продужетку и убрзању еволуције интелектуалног живота преко његове садашње људске форме и људских граница посредством науке и технологије, којима би руководили принципи што промовишу живот и вредности”.¹⁸ Већ на први поглед пада у очи да ово одређење не каже које су то вредности што би их требало подстицати, и какав квалитет и садржај живота трансхуманисти имају у виду. Ова замерка, међутим, не представља само критику недовољне прецизности Бостромове дефиниције, него се тиче, како ћемо видети, и неких других карактеристика ове врло популарне интелектуалне оријентације, која стиче све више присталица, и чини се као да постаје нова религија новог времена¹⁹ у којем живимо. Трансхуманистички ентузијастички чврсто су и непоколебљивог уверења да ће се побољшање човека и његових способности у тој мери остварити, да ће човек моћи да превазиђе и трансцендира човека. Биотехнологије, што се користе у реализацији овог циља, обично нису подвргнуте критичком сагледавању.

Како бисмо разумели овај нови покрет потребно је указати на његове претече, сем биотехнолошких открића, као и на најважније представнике и резултате. Неодарвинстичка хипотеза јесте у основи трансхуманистичког погледа на свет. Овај покрет је снажно инспирисала и чувена Ничеова мисао о натчовеку који настаје тако што превазилази све оно што јесте човек. Импликације еволуционистичке хипотезе код трансхуманиста

¹⁸ Дефиниција Ника Бострома (Nick Bostrom) цитирано по *Post-and Transhumanism*, ed. by R. Ranesch/S. L. Sorgner, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2014, 11, напомена 6.

¹⁹ Ауторка Нава Тирош-Самуелсон с правом указује на религиозне корене постхуманизма. Уп. Нава Тирош-Самуелсон, „Religion”, у: *Post-and Transhumanism*, ed. by R. Ranesch / S. L. Sorgner, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2014, 49–71.

размотрићемо касније у овом раду. Мало је познато, нарочито на Западу, да је ту идеју о потпуно новом човеку и пре Ничеовог појма натчовека²⁰ јасно артикулисао Кирилов, један од јунака романа *Зли дуси* Достојевског. Тог новог човека Кирилов описује као појединца који је апсолутно слободан, што поглавито значи да се ослободио најгорег од свих човекових страхова, а то је страх од смрти. Тако што је нови човек постао апсолутно слободан, он постаје стваралац свога живота и смрти. Нови човек дивинизује самога себе и треба да замени Бога. Кирилов даје и опис, додуше штур, таквог човека. Он је „највећи од свих на земљи”, поносан и срећан, тај нови човек настаје трансформацијом данашњег човека у свим аспектима онога што је био и што јесте.²¹

Трансхуманисти сматрају да све људске способности треба максимално развијати и побољшавати, користећи се најсавременијим биотехнолошким открићима. Некоме може изгледати необично што је таква тежња ка властитом самопревладавању и самопрекорачивању врло слична концепцији врлине (*arete*) Григорија Ниског,²² једног од најчувенијих

20 „Нови човек” Достојевског, који он артикулише посредством Кирилова у *Злим дусима*, јесте појам који је настао раније од Ничеовог појма *Übermensch*; наиме, роман *Зли дуси* (руски: *Бесы* 1872) објављен је 11 година пре Ничеовог дела *Тако је говорио Заратустра* (*Also spoke Zarathustra* 1883 и 1885).

21 Упоредити: Ф. М. Достојевски, *Зли дуси* II, Рад, Београд, 1988, нарочито 290–293. И. Ђ. Деретич, „Достоевский: размышляя о парадоксах гуманизма”, у: *Художественная литература и философия: контексты и взаимодействия: материалы X международной научной конференции*, редактор С. А. Мартьянова, Транзит-Икс, Владимир, 2014, 30; као и енглеску верзију овог текста: Irina Deretic, „Dostoyevsky: Reflecting on Paradoxes in Humanism”, у: *СВЕЧА – 2014*, vol. 26: *Религија, religio и религиозност в региональном и глобальном измерении*, Vladimir State University, Vladimir, 2014, 264.

22 Уп. Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa*, London and New York, Routledge, 1999, нарочито 72, 73, 76, 97 итд., као и Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*, Oxford University Press, Oxford, 122, 124, 128.

православних светих отаца и знаменитог теолога и филозофа. Он тврди управо то да се човекова врлина састоји у његовој тежњи да увек надмашује себе, да стално себе чини бољим, те да то самопрекорачење властитих духовно-душевних и карактерних особина представља непрекинуту човекову тежњу, што се никада не зауставља.²³

Према трансхуманистима, отвориће се и нове могућности за које се уопште није ни знало, што ће човеку побољшати живот. Границе људских способности биће прекорачене. Оно што је код Хакслија личило пре на научну фантастику, данас као да постаје реалност. Томе је допринео невероватно брз развитак биотехнологија, нанотехнологије, информационе технологије, као и когнитивне науке, које се користе и у сврхе вештачке репродукције, итд.²⁴ Треба имати у виду и то да трансхуманизам не тежи само побољшању материјалних и здравствених услова живота људи, него и оспособљавању људског организма да брже и боље обавља читав низ функција. У циљеве трансхуманизма спада и радикално продужење живота, укључујући и антиејџинг програме, увећање снаге и улепшавање људског тела, побољшање когнитивних способности (памћења, разума и ума).²⁵

Премда тешко да неко може изнети било који аргумент против побољшавања људских психофизичких капацитета, ту се намеће више међусобно повезаних питања која као примедбе

23 Односом трансхуманизма и филозофије православних мислилаца Максима Исповедника и Николаја Федоровича Федорова бави се Eugene Clay у тексту: „Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition”, у: *Building Better Humans*, ed. by Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossman, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2012, 157–180.

24 Уп. М. С. Roco, W. C. Brainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.

25 Уп. *Post- and Transhumanism*, ed. by R. Ranesch / S. L. Sorgner, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2014, 13.

могу бити упућене трансхуманистичком покрету онако како га разумевају његови најистакнутији представници. Пре свега проблем са трансхуманизмом је тај што као филозофски поглед на свет, који би требало да обједини разнородна мњења, нема довољно филозофски утемељену позадину, што значи да су му ставови и разнолики и недовољно повезани. Не види се ни који је значајнији. Да ли је то неодарвинистичка хипотеза о еволуцији или су то генетичке манипулације? Поврх тога, трансхуманизам нема ни довољно засновано и разређено етичко учење. Чини се да питање о томе како треба „побољшати” себе у трансхуманистичком програму далеко преовладава у односу на питање како „побољшати” међуљудске односе.

Зар је довољно имплементирати разнородне биотехнологије како би психофизички прогрес био загарантован? Није ли наивно веровати да ће побољшавање животног стандарда и материјалног положаја човека бити довољно како би се обезбедио добар и у сваком погледу срећан живот? Ова натуралистичка и материјалистичка хипотеза, усредсређена на то да се пре свега артифицијелно побољшава људски живот, чини се да каткад превиђа нешто што је у животу важније од побољшања услова живота или од антиејџинг програма који би требало да продуже људски век. Она је заборавила на средишње филозофско питање, а то је трагање за смислом властитог живота, за смислом онога што чинимо и ка чему тежимо.

Чини се да у своја мњења трансхуманисти не сумњају, чиме се више показују као нека религиозна групација, него као научно и филозофски оријентисани људи. Неретко трансхуманисти износе своја веровања као уверења новог доба, чинећи их на тај начин привлачнијим и актуелнијим. Присталице овог покрета готово да не тематизују питања духа и смисла, духовног трагања, трагање личности за оним што је одређује и њену будућност чини смисленом. Трансхуманисти сматрају да знају како ће продужити људски век дупло више него што он траје данас, али недовољно

уверљиво показују да ли то продужење живота доприноси и његовом квалитету. То што је животни век дужи, не мора нужно да имплицира да он на тај начин постаје и садржајнији, истински срећнији и бољи. Да ли би личност требало да се препусти прокламованим смерницама и рецептима „побољшања” које нуде присталице трансхуманизма, а да одустане од сопствених трагања? Зар свака личност не би требало да пронађе властиту духовност и пут независно од тога шта јој намећу разноврсни програми самоусавршавања? Све су то питања која могу озбиљно да угрозе универзалну прихватљивост трансхуманистичких и теоријских теза и саветодавних препорука.

Још озбиљнија замерка могла би се упутити промишљањима представника трансхуманистичког покрета, а то је да недовољно узимају у обзир емотивну и етичку димензију људске личности. Емотивност, емпатија и љубав према другоме видно изостају из трансхуманистичких рефлексија и активности. У трансхуманистичким дискусијама преовладава тема како побољшати живот човека као појединаца и његове психофизичке способности, а врло често изостаје питање о томе како побољшати међуљудске односе. У средишту је човеков его, који треба побољшавати до те мере да може да еволуира, док је однос човека са другим човеком од секундарне или терцијалне важности.

Поврх тога, уколико се прогрес омогућава скупим најсавременијим биотехнологијама, поставља се питање може ли их сваки човек приуштити, или пак само они који су имућнији од других. Не произилазе ли из тога даља социјална раслојавања која не воде ни прогресу ни бољитку човечанства? Иако се трансхуманисти искрено залажу за то да „свака индивидуа може да се користи науком и технологијом”,²⁶ чињеница је да те технологије данас, када владају ратови и велики имиграциони

²⁶ James Hughes, „Politics”, у: *Post- and Transhumanism*, ed. by R. Ranesch / S. L. Sorgner, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2014, 145.

покрети, могу употребљавати само они најбогатији. Тако да је у најмању руку наивно, а можда чак и цинично, рећи да би требало да се сви људи служе најсавременијим биотехнологијама зарад властитог „побољшања и напретка”, када већина становништва живи на ивици беде и немаштине, без средстава да се прехрани и скући, а свакако и без скупих биотехнологија за које вероватно није ни чула.

Постоји и читав низ посебних етичких проблема који се постављају у трансхуманистичким текстовима и на која је тешко дати једнозначан одговор. Када је реч, на пример, о пренаталном развоју детета, поставља се питање да ли је морално исправно вршити одређена пренатална „побољшања”,²⁷ тј. интервенције на нерођеном детету или не. С једне стране, такве интервенције би требало да буду праћене свесном одлуком појединца, који на њих треба да пристане, а с друге, уколико се оне не изврше пре рођења детета, прети опасност да оно буде трајно оштећено. Ово је један конкретан етички проблем који може да се јави из наизглед безазлене ситуације. То нам показује сву осетљивост примене трансхуманистичких идеја на поље људског деловања. Иначе, трансхуманистички програм показује тенденцију да заобиђе сва она питања на која се не може дати технички или материјалистички одговор, где је потребно разумети посебност сваке личности, њене потребе и интересе, као и процес регулисања праведних друштвених односа.

Премда је, како видимо, врло древна тежња човека да прекорачи границе своје смртне и ограничене људске природе, трансхуманизам нам каже да то није само људски сан, него нешто што се може и остварити применом најсавременијих биотехнологија које би требало да буду употребљене у лечењу,

27 Уп. Michael J. White, „Prenatal Human Enhancement and Issues of Responsibility”, у: *Building Better Humans*, ed. by Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossman, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2012, 321–334.

„подмлађивању” људских органа, продужавању живота и развоју људских когнитивних моћи. Чини се као да је човек, према трансхуманистима, на путу да „победи” и саму смрт или макар да је одложи на неодређено време.

Једно од најзначајнијих питања трансхуманизма размотрићемо у последњим редовима овог рада. Представници овог савременог покрета су неодарвинисти који би требало да извуку крајње импликације које следе из еволуционистичке хипотезе. Наиме, ако је човек настао од ниже, од њега суштински различите врсте, онда, ако консеквентно мислимо, ништа не спречава да се из човека у даљем еволуционом ходу може развити нова врста која ће бити различита од човека. Дакле, потребно је разликовати два појма, која се могу врло лако помешати: човека који је реализовао све своје потенцијале до максимума, те продужио себи и животни век, од сасвим новог бића, насталог еволутивним развојем од човека, које ће припадати новој скали на еволутивној лествици. Какво ће то ново биће бити, које ће особине и способности имати не може се са сигурношћу рећи. Пред будућом науком и етиком, уколико оне уопште буду постојале, стоји врло деликатан задатак како да адекватно разумеју то ново биће и примерено процене његове етичке карактеристике и морални свет, уколико он уопште буде био људски.



Свечана сала Матице српске, 9. децембар 2016.

Срђа Трифковић

КРИЗА ЗАПАДА: ПАТОЛОГИЈА ЕЛИТА И НАГОВЕШТАЈ ОТПОРА

Да бисмо разумели шта се догодило у САД 8. новембра 2016, када је Доналд Трамп однео неочекивану победу на председничким изборима, треба да сагледамо постојање све дубљег политичког, културног и економског јаза између „две Америке”. Реч је о феномену који није скорашњег датума, али је многим Европљанима још увек недовољно познат.

Пре две деценије постхумно је објављена збирка есеја америчког историчара Кристофера Лаша *Побуна елита и издаја демократије* о отуђењу владајућих америчких структура од сопствених културних и моралних корена.¹ Лаш указује да је првобитна елита „очева нације” била културно хомогена (чинили су је „бели англосаксонски протестанти”) и да је поседовала колективни осећај лојалности према земљи и заједници из које је поникла. Крајем 20. века, међутим, настала је нова професионално-менаџерска елита правника, медијских коментатора, академских експерата, системских аналитичара, банкара... која је повезана по принципу идеолошки подобне меритократије, високо покретна и без корена у традиционалним, спонтано насталим локалним заједницама. Она живи у апстрактном свету манипулисања информацијама, речима

¹ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Co, 1996.

и цифрама; притом ствара нови, изразито идеологизовани облик политичког дискурса. Груписана је на источној и западној обали САД, а све оно између – „земљу прелетања” – не осећа као део своје заједнице, већ презриво одбацује као рецидив предглобалне свести. Њу по Лашу карактерише агресивно секуларни поглед на свет, који води у морални и културни релативизам са поразним последицама.

Док је синдром још био у повоју, раних 1970-их година, Збигњев Бжежински – који је недуго потом постао саветник за националну безбедност председника Џимија Картера – констатовао је да се по први пут у историји ствара *глобална свест*: сведоци смо настанка транснационалних елита које чине међународни бизнисмени, научни радници, професионалци разних профила и државни функционери.² Споне међу припадницима ових нових елита по Бжежинском превазилазе државне границе, њихови погледи на свет нису спутани националним традицијама, а „њихови интереси су више функционални него национални”.

У истом периоду, 1974. године, Ричард Гарднер, који је три године касније постао Картеров амбасадор у Италији, сажето је описао пројекат: „Зграда светског поретка мора да се гради од темеља навише. Постепена разградња националног суверенитета, његова ерозија парче по парче, много ће више да постигне него старомодни фронтални јуриш.”³ Гарднерова препорука била је јасна алузија на италијанског социјалисту Антонија Грамшија и његов познати модел „дугог марша кроз институције”.

Каснији заменик државног секретара за иностране послове у администрацији Била Клинтона, Строуб Толбот, сажео је суштину пројекта изјавом да је оптимиста у погледу настанка „глобалне нације”, процеса којим ће постојеће нације у 21. веку бити превазиђене. По њему, све државе света ће пре или касније

2 Zbigniew K. Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. Santa Barbara, CA: Praeger, revised edition, 1982.

3 Richard N. Gardner, „The Hard Road to World Order”. *Foreign Affairs*, April 1974.

да признају само једну, глобалну власт: „У својој основи све нације су само друштвени аранжмани, исход прилагођавања променљивим околностима. Без обзира колико деловале трајно, чак и свето, оне су заправо вештачке и привремене”.⁴

Поглед на свет који је Бжежински навестио, а Гарднер програматски славио пре више од четири деценије, који Толбот потом јасно дефинише и на чије последице Лаш упозорава 1990-их, увелико је метастазирао. Већ дуже од једне генерације одражава се у безбројним политичким и економским одлукама, пројектима друштвеног инжењеринга, медијским садржајима и академским програмима широм западног света. Настао је после колапса европског поретка 1914–1945: западна цивилизација ушла је у другу половину 20. века као сопствена бледа сенка. Њен економски и технолошки развој дуго је прикривао њену културну, моралну и духовну кризу, која се данас првенствено огледа у демографском колапсу. Ово је кроз историју вазда био поуздан симптом цивилизације на силазној путањи.

Карактер кризе навестио је Самјуел Хантингтон у свом чувеном чланку „Сукоб цивилизација?”.⁵ Он је као основне концепте западне цивилизације навео индивидуализам, либерализам, људска права, једнакост, слободу, законитост, демократију, слободно тржиште и раздвајање цркве од државе. Његови критеријуми одишу бескореном универзалношћу, у складу са постнационалном визијом коју су најавили Бжежински, Гарднер или Толбот. Хантингтон не наводи основне вредности

4 Strobe Talbott, „The Birth of the Global Nation” *Time*, Monday, July 20, 1992. Толбот је, као заменик Медлин Олбрајт, био заговорник бомбардовања Србије првенствено да би се сломио њен отпор поретку заснованом на постмодерним идеолошким темељима. Толбот је данас председник вашингтонског Брукингс института, идејно блиског Демократској странци.

5 Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, summer 1993.

западне цивилизације кроз преко два миленијума њеног постојања, већ постмодерну карикатуру тих вредности. Нема ни помена драгоценог наслеђа антике и хришћанства, стварних темеља развоја европске духовности, етике и осећајности кроз векове; нити историјских народа повезаних колективним сећањима, веровањима и симболима, који генерацијама деле одређене просторе северне хемисфере.

Са друге стране Атлантика, америчка елита у истом духу деценијама инсистира да су САД и њени житељи дефинисани посвећеношћу наводно универзалним идеолошким вредностима, а не припадништвом једној стварној земљи, конкретној заједници и култури у њој пониклој.⁶ Од тврдње о моралној узвишености америчких институција био је само корак до самопрокламоване „мисије” да се оне шире, ако треба и противно вољи примаоца, да се посрнули грешни свет искупи и спасе зарад њега самога. У оквиру ове парадигме Запад више није цивилизација коју карактеришу одређени идејно-вредносни концепти; „Запад” и сам постаје једна идеологија.

КРИЗА ЗАПАДНЕ КУЛТУРЕ – На рушевинама Европе, после трагедије 1914, поникле су две веома сличне, модернизујуће, материјалистичке, антитрадиционалне, гностичке идеологије: болшевизам и нацизам. На измаку 20. века сумрак Запада је изнедрио трећег брата близанца, лукавијег од двојице силеција, успешнијег. Челичну песницу увио је у плишану рукавицу, а Агитпроп заменио масовним медијима и системом државног образовања. Он спољним ликом подсећа систем на традиционалне узоре, али само као што вампир личи на човека.

Као фашизам и болшевизам, неолиберални тоталитаризам има колективистичку и елитистичку суштину: веру у богомдану мисију авангардне елите посвећених да кроз манипулацију

⁶ За резиме и критику концепта америчке изузетности, видети: Stephen M. Walt, „The Myth of American Exceptionalism.” *Foreign Policy*, October 11, 2011.

политичког процеса води и индоктринира масе. Тај систем све отвореније тежи контроли сваке изговорене или написане речи и криминализацији отпора идеолошкој матрици диктираној са врха. Он производи огроман квантитет информација које – процесоване путем мејнстрим медија – бивају уклопљене у дуалистичку псеудостварност у којој речи и концепти имају радикално ново значење (нпр. инклузија, толерантност, мултикултурализам итд). Раздвојени су Реч и Свет. Емпирија је подређена крутом номинализму, искуственој стварности не допушта се да стане на пут развоју идеолошке визије која производи своју „реалност”. Примаоци порука или су несвесни чињенице да су жртве манипулације, или се проглашавају за девијантне, гађења достојне отпаднике.⁷

Запад-као-идеологија подуже је у фази зреле синтезе. Демократија је претворена у растегљив концепт заснован на унапред зацртаном идеолошком вредновању исхода процеса. Путин је диктатор и аутократа, па стога политички систем и процес који води ка његовом избору априори не могу бити демократски.⁸ Са друге стране, мајданска операција насилног рушења легално изабраног шефа украјинске државе аутентично је демократски чин.⁹ Моралност није функција објективног понашања актера, већ је зависна од положаја актера на скали идеолошког вредновања. (Драстичан пример пружа пракса Међународног кривичног суда за бившу Југославију у Хагу.)

Суочени смо са проблемом који представља синтезу свих осталих проблема Запада у последња три века, а то је крај културе. Хиљадама година људи су живели у заједницама у којима су међусобне везе биле директне и емотивне. Заједнице

⁷ Хилари Клинтон је током кампање Трампове бираче назвала „достојним гнушања” (*deplorables*).

⁸ У обиљу примера видети: Alex Massie, „Vladimir Putin’s Russia is no longer just an authoritarian state; it is a dictatorship”. *The Spectator*, 2 March 2015.

⁹ Видети нпр. National Endowment for Democracy, *Ukraine: Maidan and Beyond*. Conference proceedings, July 14, 2014.

су се временом стапале у друштва у којима су односи бивали подвргнути „објективним” узусима, али је човек, појединац, и даље био субјекат сопственог понашања, деловања мотивисаног осећањима и тежњама живог, мислећег бића.

Другом половином 20. века наунотехнолошким развојем Запада наступа доба информатике у коме човек од субјекта активности постаје само један њен елемент, *људски фактор*. Импулси за деловање и даље пролазе кроз појединца али их диктира систем. Интегрисан у мрежу односа који стварају сопствену „стварност”, појединац нема избора већ да се повинује системским оквирима. Природа као „објективна” стварност изван постиндустријског инфо-система постаје за западног човека чисто симболична категорија. Већина односа међу припадницима елите није условљена пре-рационалним импулсима (осећања, обичаји, вера, љубав, мржња, нада, страх, спознаја добра и зла, лепог и ружног, истине и лажи), већ се замењују информативним садржајем. Ово наговештава крај западне културе као интегрисаног система знања, веровања и понашања. Трансформација западног друштва у постисторију има једну битну одлику: да култура постаје излишна као механизам одржавања друштвене динамике и интеграције. Материјално богатство, професионални успех и физичко здравље једина су истинска добра у западном техносу. Емотивна искуства и лична мишљења су баласт и атавистички отпаци предтехнолошког, историјског друштва. Питање смисла искључује се априори, јер је концепт сврхе превазиђен. „Култура” је продукт који се конзумира, а не проживљава. Крај историје, у смислу претварања друштва у социотехнолошки систем регулисан тржиштем, изискује не само крај нација већ и крај човека.

ДЕМОГРАФИЈА КАО СУДБИНА? – Тест опстанка Европе биће пре свега културни и биолошки. Пре 1914–1918. хришћански и муслимански свет били су јасно дефинисани према себи и могли су да се прецизно одреде један наспрам другог. Секуларизам је, замењујући хришћанство као темељ идентитета

Запада, одбацио и концепт *европског* друштвеног, географског и културног простора који би требало да је заштићен од физичког продора и духовне пенетрације онога што му је страно. Европа је сада на путу историјски невиђене демографске и културолошке самоликвидације.

Отворено је питање да ли је у тренуцима растуће кризе још могуће инстинктивно самодефинисање угрожених нација. Отпор захтева кидање окова елите. Пре свега, њен консензус о мултикултурализму је принудно наметнут, идеолошки по природи, догматски у пракси. Тврдње о народима, земљама и културама, о њиховом могућем и пожељном мешању, изводе се на основу априорних претпоставки а не чињеница. Са јужне стране Медитерана и источно од Босфора, ово води ка оправданом утиску да се Запад налази на силазној путањи. Успех великог демографског налета ствара утисак да је Европа пребогата вила са разваљеном бравом и без ноћног чувара.

Одсуство историјског памћења навело је носиоце елитног консензуса да своја сазнања граде у виртуелном свету чијих су последица (како погрешно мисле) они сами поштеђени. Они своју веру губе већ пуна три века, откако им је дух просветитељства усадио арогантну помисао да човек може решити дилему свог постојања искључивим ослоном на свој интелект. Без опоравка хришћанске вере, коначни плод тог погледа на свет биће демографски и сваки други крај Европе и њених прекоморских потомака. Тај поглед на свет почива на патолошкој негацији вредности и легитимитета сопственог – европског и хришћанског – историјског, културног, духовног и цивилизацијског наслеђа. Афримација „Другога” у име мултикултурализма и антидискриминационизма, попримила је карактер секуларне религије која не сме да буде подвргнута критичком испитивању. Главни добитник је агресиван, демографски експлозиван и оперативно децентрализован али идеолошки монолитан исламистички покрет који има глобални карактер и светскоисторијски значај.

Елитна класа је узрок мноштва фаталних слабости Запада, укључујући како примарни узрок – *губитак вере* – тако и низ секундарних. Присутно је непријатељство према сваком облику солидарности традиционално хришћанских заједница, видљиво у равнодушности елите према процесу нестајања хришћана на Блиском истоку и другде у исламском свету. Негација историјске утемељености сопствених народа и друштава пропраћена је наметањем парадигме глобалног света и међусобно ускладивих вера, културе и порекла. Ово пружа идеолошку подлогу политици отворених граница мигрантским инвазијама и наметању култа „различитости”, „мултикултурализма” и „толерантности”. Наравно, следи демонизација и криминализација сваког неслагања са овим принципима, применом драконских закона против „говора мржње” и мерама полицијског надзора против „девијантних” особа и група.¹⁰

У објашњавању феномена самомржње владајућих кругова Запада, посебно пада у очи дволичност, па и криминалност политике западних сила на Балкану и другим нестабилним подручјима у којима се ислам сукобљава са традиционално хришћанским заједницама (Кавказ, Кипар). Њихова инстинктивна србофобија само је груба манифестација једне много дубље патолошке зловоље. Психолошки, културни и геополитички корени *православофобије* вуку корене још од Четвртог крсташког рата пре више од осам векова.¹¹ Данас се огледају првенствено у разузданој русофобији доминантног западног дискурса и демонизацији председника В. В. Путина лично.

10 Пресуда амстердамског суда 9. децембра 2016. у процесу против холандског посланика и вође Слободарске странке Герта Влидерса – који је осуђен за „подстицање дискриминације” против имиграната – представља парадигматски случај злоупотребе идеолошки утемељеног законодавства у циљу гушења слободе говора.

11 Видети: Srdja Trifkovic, „Russia and the West: The Tragedy of 1204 Redux”. *Chronicles Online*, August 1, 2014. <<https://www.chroniclesmagazine.org/russia-and-the-west-the-tragedy-of-1204-redux/>>приступљено 23. децембра 2016.

Већина припадника европских нација свесна је нужности самоодбране, али их спутава елита која држи моћ, медије, институте и катедре и ствара климу цивилизацијске капитулације. Ако је Европи стало да опстане, они морају да буду демаскирани као оно што јесу: сапутници цихада, рак-рана европске цивилизације, издајници својих нација и своје културе. Ако је Европи стало да опстане, они морају бити замењени личностима спремним и вољним да питања миграције и идентитета суоче са тестом слободног изјашњавања информисаних грађана неспутаних судским стегама. Колективна *култура смрти*, оличена у контрацептивној пилули, абортусу, промискуитету и еутаназији, донела је горке плодове, али је опоравак још увек могућ ако брегзит-трамповска побуна добије карактер ланчане реакције.

У противном, до краја овог века неће постојати „Европљани” као припадници нација које деле исти језик, културу, историју и претке и који насељавају земље назване својим именом. Притом, да иронија буде потпуна, европски народи у опадању подвргнути су индоктринацији са циљем да поверују – или пак да под голом принудом прихвате – да је демографски преокрет заправо благослов мултикултурализма који обогаћује њихова друштва и чини их узбудљиво разноликим. Да би опстала, Европа ће морати да стекне способност отпора милионима имиграната неподложних асимилацији и испуњених дубоким презиром према друштву-домаћину.¹² Садашњим темпом раста, муслиманско становништво ЕУ од преко 20 милиона удвостручиће се до 2030; тада ће рађати око једну трећину беба у 15 држава које чине старо језгро Европске уније. Овај процес битно је различит од таласа имиграције у Северну Америку у 19. и 20. веку. Нема асимилације, нема ни помена о прихватању културе земље-домаћина. Починиоци терористичких напада и „младићи”

12 Видети: Mark Steyn, „It’s Still the Demography, Stupid”. *Steyn Online*, January 19, 2016. <<http://www.steynonline.com/7428/it-still-the-demography-stupid>> приступљено 23. децембра 2016.

који дивљају улицама француских предграђа нису мотивисани гневом због наводне дискриминације или недостатка запослења, већ *презиром и мржњом* према друштву-домаћину. Европа није подвргнута процесу миграција, већ *инвазији са геополитичким циљевима*.

БРИСЕЛСКА АНТИЕВРОПА – Евроелите још увек верују да ће медијска и образовна индоктринација ућуткати остатке историјске, културне и етничке самосвојности. Уздају се да ће комбинација софт-порна и конзумеризма, којима су изложени житељи западног света са сваког светлуцавог екрана и сваке штампане стране, током времена отупети и оштрицу исламског фанатизма, да ће штавише привући муслимане под окриље секуларног прогресивизма. О томе нема ни говора: „листа младих муслимана, како скорашњих имиграната тако и оних рођених у Европи, који врше терористичке нападе или се боре у редовима Исламске државе, јасно указује на пораз мултикултурног пројекта”.¹³

Сагледавање система вредности управног апарата Европске уније важно је за разумевање дисфункционалних процеса широм Старог континента. Пре једног столећа, европске владајуће елите везивало је заједништво чије су географске координате биле Монте Карло, Карлсбад или Париз, зависно од сезоне. Њихов *lingua franca* био је француски. Енглези и Руси, Италијани и Аустријанци, делили су исти *Weltanschauung* и осећање пристојности, остајући притом укорењени у сопствене културне идентитете.

Данашња „Уједињена Европа” светлосним је годинама далеко од европског јединства *belle époque*. Она не ствара друштвено и цивилизацијско заједништво, већ само слогане засноване на порицању наслеђених вредности. Бриселска

13 Srdja Trifkovic, „Angela Delenda Est”. *Chronicles Online*, December 21, 2016. <<https://www.chroniclesmagazine.org/angela-delenda-est/>> приступљено 23. децембра 2016.

Европа фабрикује културне обрасце које карактерише бесплодна истост – *монизам мултикултурализма*. У Бриселу, Стразбуру и Луксембургу, ставови доносилаца одлука могу да се разликују у зависности од година и бирократског ранга, али не и у погледу њихових културних образаца. Они читају исте књиге и сајтове, гледају исте филмове, једу исту храну, мисле исте мисли и пишу сличне меморандуме. Они су постнационалисти, сагласни да је дужност држава-чланица да „олакшају испуњење задатака Уније и спрече све што може да угрози постизање њених циљева.”¹⁴ Њихова ЕУ је творевина олигархијске, а не демократске природе, творевина постнационалне елите. „Брисел” замењује дух аутентичне Европе култом напретка човечанства кроз друштвено-политички инжењеринг. Избори у државама чланицама ЕУ сметња су за технократе који доносе одлуке ван домашаја националног законодавства. Политичка решења која не би прошла демократски тест намећу се административном заповешћу. Еврократија одбацује завештање европске породице, њене културе, духа и историјских искустава. (Управо услед негације вредности таквог наслеђа, додајмо, они су тврдо несклони опстанку српског присуства на Косову и Метохији.)

Губитак осећања за историју и сопствено место у њој, који су искусили милиони западњака, конкретни је плод напора авангарде у грамшијевском дугом маршу кроз институције. Радикални карактер њиховог „културно-марксистичког” пројекта је у формули *Раса, Пол, Сексуалност*, у новој дијалектичкој сили која покреће историју унапред. *Раса, Пол и Сексуалност*

14 Из *Устава Европске уније*, који су одбили бирачи у Француској и Холандији на референдумима 2005. И без његове демократске ратификације, бриселски апарат се чврсто држи наведених принципа. Видети нпр. говор у Стразбуру председника Европске комисије од 14. септембра 2016, „State of the Union Address 2016: Towards a better Europe - a Europe that protects, empowers and defends”. <http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-16-3043_en.htm> приступљено 23. децембра 2016.

заменили су пролетаријат као угњетену класу (отуда култ небеле, не-мушке, не-хетеросексуалне жртве) и као историјски предодређеног весника револуционарне промене. Класична марксистичка политичка економија пронашла је динамику револуције у неизбежном конфликту између власника средстава за производњу и пролетаријата који нема ништа да прода до свог рада и ништа да изгуби осим сопствених ланаца. Данашњи револуционари елитне класе – а наговестио их је још Достојевски – увелико надилазе сваку препознатљиву врсту дијалектичког материјализма. Они увођењем метафизичког концепта „жртве” додатно разарају друштвену кохезију растућим мноштвом захтева за посебним правима и привилегијама исфабрикованих „мањина”.

2016: КРИЗА МОЋИ ЕЛИТА? – Брегзит и Трампова победа наговештавају могући преокрет метаисторијског значаја. Показало се да апсолутизам западних елита није нерањив. Трампова победа представља много више од смене лидера у Белој кући, какве се догађају сваке четврте или осме године. Она је далеко значајнија од победе Роналда Регана 1980, која је најавила офанзивно финале хладног рата, или од победе Барака Обаме 2008, када су милиони Американаца били преварени у веровању да је дошло до неког радикалног преокрета у дистрибуцији моћи. Упркос напорима мејнстрим медија који су се понашали као интегрални део кампање Хилари Клинтон, анализама естаблишментских експерата и анкетама бирачког расположења, елита је поражена.

Главни узрок је у згађености тихе већине бирача корумпираним политичким процесом који функционише у интересу елите која контролише токове новца и „допуштени” јавни дискурс, а чије оличење је представљала Хилари Клинтон. Побунила се „средња Америка”, која ради за све мање плате, плаћа све веће порезе... и годинама немоћно гледа како њену земљу плаве илегални имигранти, док моћне корпорације извозе радна места у Кину и Мексико. Та Америка још увек своје морално

и политичко утемељење налази у традиционалним вредностима породице и локалне заједнице. Њу карактерише одбојност према деценијама наметаним узусима мишљења и понашања и приврженост идентитету еврохришћанског цивилизацијског наслеђа.

У својој кампањи и именованима кључних личности свог тима, Трамп је најавио удар на свето тројство америчке перманентне, „дубоке државе”. То су неконтролисана имиграција из Трећег света, која битно мења етнички и културни карактер нације; глобализујућа „слободна трговина” која упропашћује амерички производни сектор извозом индустријских капацитета у земље са јефтином радном снагом; и глобална империја, оличена у НАТО-у, која је прескупа, опасна и бесмислена. Републикански естаблишмент је био против Трампа управо зато што се дрзнуо да такне те три свете краве вашингтонског дуопола. Са становишта америчке дубоке државе – спреге политичких оперативаца вашингтонског Капитол хила и Беле куће, финансијских интереса њујоршког Вол стрита и војноиндустријског комплекса свуда – његов избор представља претњу ушанченим интересима.

Трамп одбацује спој месијанских идеја о америчкој изузетности и из њих изведене доктрине глобалне доминације.¹⁵ Та је доктрина „доминације комплетног спектра” представљала основу стратегије САД у периоду после хладног рата.¹⁶ У пракси ово је била политика силе на стероидима, маскирана реториком „промовисања демократије”, „заштите људских права”,

15 Eric Levitz, „Donald Trump Says He Doesn't Believe in American Exceptionalism”. *New York Magazine*, June 7, 2016. <<http://nymag.com/daily/intelligencer/2016/06/trump-i-dont-like-american-exceptionalism.html>> приступљено 23. децембра 2016.

16 Термин је први пут употребљен у једном документу владе САД 1998, а званично је промовисан две године касније. За позадину и импликације видети: F. William Engdahl, *Full Spectrum Dominance: Totalitarian Democracy in the New World Order*. Edition Engdahl, 2009.

„изградње партнерстава”, „заштите заједничких вредности”, „међународне заједнице” итд.¹⁷ Трамп је реалиста несклон таквој фразеологији. Његовом намером да се међународни односи редефинишу у оквирима мерљивих интереса угрожен је неолиберално-неоконзервативни дуопол, који је после распада СССР-а представљао главну претњу светском миру. Током протеклих четврт века, велики проблем и за Америку и за свет представљала је чињеница да су вашингтонски стратези, у спрези са војноиндустријским комплексом и Вол стритом, следили модел монополарне глобалне хегемоније који нема историјског преседана нити рационалног утемељења. Трамп има јединствену прилику да исправи ову историјску грешку, да Америку напоскон учини „нормалном” великом силом.

На домаћем плану, Америка је деценијама губила консензус о темељима норми и вредности које су политички систем САД дуго чиниле функционалним. „Културу” више спонтано не дели већина друштва, док држава, медији и школе намећу нове норме, као што су од Врховног суда верификовани истополни „бракови”. Систематски су подривани темељи кохерентности друштва. Промена демографске слике САД и „културни ратови” довели су до дубоке деобе на *две нације*. Притом је тиха већина „плавих крагни”, поготову у државама које су Трампу донеле тесну победу (Мичиген, Висконсин, Пенсилванија), била и изразити економски губитник у процесу деиндустријализације коју је донела економска глобализација. Међу развијеним државама света, САД карактерише најизразитија неједнакост.¹⁸

17 Као изразити савремен пример видети: *A Plan for Action: A New Era of International Cooperation for a Changed World*. Managing Global Insecurity Project. Washington DC: The Brookings Institution, 2008.

18 Видети нпр: Teresa Tritch, „The United States of Inequality” *The New York Times*, June 21, 2016. <http://takingnote.blogs.nytimes.com/2016/06/21/the-united-states-of-inequality/?_r=0> приступљено 23. децембра 2016. Такође уп. бројне публикације и анализе Института за економску

Данас најбогатијих 5% домаћинстава у САД располаже са преко две трећине националног богатства, док доњих 80% домаћинстава у САД (четири петине!) располаже са свега 13%. Током прошле деценије, најбогатијих 10% Американаца апсорбовало је свих 100% просечног раста прихода. Незапосленост је пала на испод 5%, али нова радна места – претежно у услужном сектору – плаћена су драстично слабије од угашених, а притом већина њих долази без пензионих и здравствених бенефиција. Поврх свега, Обамин покушај реформе система здравствене заштите показао се као прворазредни фијаско.

Реална процена равнотеже политичких снага у САД указује да ће у годинама пред нама *дубока држава* представљати велику препреку Трамповим декларисаним циљевима и да ће грчевито бранити своје позиције. Спрега неоконзервативно-неолибералног дуопола наставиће да омета формирање нове спољне политике и војнобезбедносне стратегије САД. Оперативци америчке *дубоке државе* супротстављени су Трампу *априори*: њихово прихватање реализма било би у супротности са њиховим интересима израженим у моћи и новцу, интересима који изискују наставак стратегије глобалног хегемонизма.¹⁹ Краткорочно, Трамповим избором смањена је опасност од све хазарднијих потеза Вашингтона, оличених у пројектима замене режима. Дугорочно постоји могућност, ако не још и извесност, артикулисања нове велике стратегије САД, која би била у складу са трезвено дефинисаним државним и националним интересима, као и са пробицима заједничке, егзистенцијално угрожене цивилизације на обе стране Атлантика.

После драматичних збивања 2016, САД и Западну Европу можемо посматрати и као привремено окупиране територије, а не као монолитне носиоце зла другима. У њима још могу

политику САД<<http://www.epi.org/>>.

19 Видети: Srdja Trifkovic, „Global Challenges in 2017”. *Chronicles: A Magazine of American Culture*, December 2016, 46.

да превагну људи од крви и меса, свесни да је цена империје пропаст њених носилаца. Они одбацују „културу” вештачког света, постисторијске, постхумане, бесполне, безродне, етнички измешане постмодерније. Они су се побунили против принудног одрицања од идентитета заснованог на породици, на спонтано насталој хомогеној заједници, на самобитности која своје постојање дугује колективним сећањима и вези са прецима.

Западна „елита”, лоше образована, бескорена, арогантна, супротстављена свему што личи на аутентично европску мисао, неће се лако предати, али је њена моћ начета. Њен плишани тоталитаризам представља облик лудила проглашеног за нормалност, али његова противприродност носи семе сопственог уништења.



Свечана сала Матице српске, 15. децембар 2016.



Никола Кајтез

ЧОВЕК И ЕНТРОПИЈА

Да бисмо одговорили на питање о месту човека у савременом свету, морамо да стекнемо увид у природу човека и у природу света.

Наравно, питање о природи света је онтолошки приоритетно.

Најопштији природни закон за који знамо јесте закон ентропије. То је, уједно, и филозофски најзанимљивији закон до којег су природне науке дошле. Према термодинамичким начелима, целокупна природа се перманентно урушава, и то с временом све брже. Реч је, дакле, о убрзању урушавања по геометријској, а не о аритметичкој прогресији.¹

Али, шта је ентропија?

Најшире узев, ентропија је вишеслојна и свеопшта мера иреверзибилне дезорганизације, перманентне деструкције првобитно дате структуре, расејања, празне неомеђености, насумичне рас-

¹ Ако читаву досадашњу историју Земље посматрамо као једну годину, вода се појављује половином јануара, ДНК и протобионти половином фебруара, атмосферски кисеоник половином јуна, полно размножавање крајем септембра, кичмењаци се појављују половином новембра, живот на копну (као и поменута стабилизација нивоа атмосферског кисеоника на око 21%) око 25. новембра, сисари – половином децембра, *australopithecus* – 31. децембра у 2 после подне, *homo habilis* око 7 увече, *homo erectus* око 10 увече, *homo sapiens* око 20 минута пре поноћи. Тако стоје ствари ако под светом подразумевамо наш мали космички забран.

поређености, непредвидивости, неуређености сваког ентитета (објекта, система) у ма ком смислу – мера која не дозвољава да енергија буде употребљена у стваралачке сврхе, да се учини ишта занимљиво или корисно, да се уради било шта ново. Ентитет који није у стању да изврши икакав задатак губи сваку вредност. Он не служи ничему и ни на који начин, нема никакво значење, не шаље никакву поруку, не долази ниоткуд и не иде никуд. Као конститутивни елемент бића, ентропија је мера хаотичности, недиференцираности, једностраности стања система, индикатор разградње, нестајања, инерције, обезвређивања, бесловесности, степен хомогености структуре објекта, израз нестабилности режима размене, скуп препрека са којима се суочавају сви догађаји, огледало неискористивог, неупотребљивог рада, еталон патолошких бочних процеса или појава које прате сваку активност, јединица заувек изгубљене енергије, истицања виталности, снаге, оријентације, информација. Сваки догађај је ентропијски у мери у којој има тенденцију да заувек и без изузетка делује као зли демон који, урушавајући, расипајући, деградирајући, растачући, изопачавајући, чини да све што постоји посустаје. Сваки догађај је супротстављен ентропији у мери у којој се окреће против такве тенденције.

У *класичној механици* и у *хемијској термодинамици*, ентропија је мера производње јалове енергије – оне која се више не може претворити у рад, тј. мера пада вредности слободне енергије, умањења способности реакције да изврши рад; у *квантној механици*, ентропија је мера замршености, комплексности, заплетености, дезоријентације, губитка идентитета квантног стања, мера конфузије односа између две или више субатомских честица, мера немогућности да се квантни систем дефинише и опише, мера одступања од чистог квантног стања које даје максимално могућу информацију о квантном систему; у *хемијским реакцијама*, ентропија је разлика крајње и почетне ентропије (тј. апсолутне вредности ентропије производа и апсолутне вредности ентропије реактанта); у *биологији* – мера успоравања, пропадања и заустављања

развоја живота, промена вишедиференцираних ћелија, ткива и органа у функционално ниже облике; у *еволуцији* – мера склоности система да прелази у стање уређености нижег реда, али и мера неадаптираности на околину; у *екологији* – мера загађења и осиромашења биодиверзитета локалних и глобалног екосистема; у *социјалној екологији* – мера производње отпада до које долази људском активношћу; у *генетици* – степен генетске дегенерације, тј. адаптивно несврхисходне мутације; у *медицини* – мера привременог или трајног оштећења функција, мера опште изнемоглости, старења и болести, сваковрсне психосоматске инсуфицијентности, угрожености елементарног благостања и виталности организма у интегралном (социјално-психосоматском смислу); у *физиологији* – тенденција ћелије, групе ћелија, органа или организма ка расипању енергије; у *логици* и *аргументацији* – мера неконзистенције, недоследности, противречности, аномалија, парадокса; у *дедуктивном сазнању* – мера немогућности аксиоматизације; у *индуктивном сазнању* – мера немоћи да се досегне потпуна индукција; у *формалном језику* – мера терминолошке непрецизности; у *дијалектици* – мера редукције целине бивствујућег и игнорисања његових развојних потенцијала; у *когнитивној теорији* – мера неодређености ситуације; у *теорији информација* – мера блискости дате дистрибуције с једне стране и нормалне, униформне (Гаусове) расподеле с друге, мера нејасности поруке, неделотворности у њеном преношењу, граница компресије информације без губитака, мера густине информација, склоност да информативни садржај једног карактера унутар дате ниске (уређеног низа симбола) буде једнак нули; у *семантици* – мера одсуства структурираности, исказивости, преводивости и интринзичне сврховитости; у *синтакси* – мера нефункционалности и хаотичности распореда знакова у систему; у *прагматици* – мера неразумевања контекста (дискурса) у комуникацији; у *гносеологији* – мера предрасуда, ауторитарности, догматизма; у *епистемологији* – мера мистификације и инструментализације; у *комуникацији* – мера

симболичке конфузије и злоупотребе апстракција, мера презасићености информативним смећем у потрошачком свету масовних медија; у *љубави* – мера удаљавања од интринзично-непосредне блискости и приближавања инструментално-посредној блискости према нечему или некоме; у *језику* – мера излизаности, истрошености, стереотипности и сиромаштва значења; у *кибернетици* – мера неорганизованости система; у *теорији система* – мера могуће насумичне дистрибуције броја и распореда делова; у *теорији управљања* – мера нарушености координације, мера нестабилности, непредвидивости стања или понашања система, мера одсуства силе (енергије) која настоји да постигне ефективно организовано понашање; у *бизнису* – мера неприхватљивих трошкова неповратног процеса; у *инжењерско-апликативним наукама* – мера неизвесности исхода техничко-технолошког дизајна, мера непоузданости, неконзистентности и неодлучивости у вези са дискретним догађајима у простору и времену, тј. мера трошкова у изградњи поузданог дизајна, мера неизвесности у моделовању комплексних система; у *теорији вероватноће* – мера немогућности да се израчуна вероватноћа датог стања система; у *политици* – интензитет владавине искривљене, лажне свести као легитимације дискурса моћи; у *идеологији* – мера деградације идеја, интензитета демагошке употребе апстракција; у *образовању* – мера комерцијализације, приватизације, милитаризације и комодификације педагошког процеса, мера конфузије у објашњењу и разумевању самоспознаје, самореализације, еманципације, мера шума у успостављању хармоничне заједнице човекове са природом, ближњим и самим собом; у *техници* – мера девастације биосфере, антропосфере и ноосфере од стране техносфере, мера немоћи артефицијелног трансцендирања онтолошких баријера људског света; у *економији* – мера аномалија и нерационалности у процесу друштвене репродукције, мера неодрживости потрошње материје и енергије, огледало неумерености и лењости, еталон стратешких и тактичких грешака у човековом планирању и управљању произ-

водним процесима, мера бескорисне вредности која циркулише у симболичкој размени, мера несупстанцијалног гомилања разменских елемената; у *праву* – мера системског потискивања и угрожавања универзалних вредности заједнице, мера незаштићености индивидуа и група од било чије самовоље, мера институционалног волунтаризма и потискивања садржаја формом ради стицања какве друштвене предности; у *социјалној психологији* – количина енергије која је постала недоступна за реализацију друштвених промена; у *емоцијама* – мера заборављања и профанизације највреднијих тренутака живота; у *сећањима* – прелаз са јасних и диференцираних на мутне и нејасне слике; у *психологији* – мера егзистенцијалног вакуума, апатије, досаде, анксиозности; у *психоанализи* – мера психичке енергије недоступне за коришћење након њене инвестиције у одређени објект; у *моралу* – мера посрнуле кроткости, интензитет охолости, пожуде, зависти, похлепе и с тим у вези спремности да се други посматрају само као средство; у *карактеру* – мера неспремности на конструктивну промену односа према свету, али и мера спремности да се, из конформистичких разлога, одступи од темељних начела живота; у *темпераменту* – мера равнодушности према пропадању, мера одсуства страсти да се ствари учине бољим; у *историји* – мера утрнулости утопијске наде, мера неразумевања духа времена, мера неадекватности одговора на дате изазове, мера успоравања и заустављања инвенције, мера интензитета живота у вечитој садашњости; у *цивилизацији* – мера урушавања достигнутог нивоа инструменталних вредности, мера јачања институционализованих и отуђених структура веровања, теорија и идеја; у *култури* – мера удаљавања од изворних стваралачких подстицаја, од надахнућа, егзалтације, ероса, мера декаденције установа, обичаја, уметности, религије, нације, породице; у *теорији* – мера слабљења способности да се ствари, догађаји, процеси итд. опишу конзистентно, хармонично, доследно, концизно, сажето, згуснуто, јасно; у *науци* – мера слабљења способности истраживања да у трагању за истином не одступи од

начела једноставности, ефикасности, веродостојности, поузданости, непротивречности, интересубјективности, смелости, објашњавалачке моћи; у *уметности* – мера сировости, баналности, безбојности, клишеизираности, неизнијансираности, нерафинираности, немоћи у савладавању материјала, мера лошег укуса, мера сиромаштва садржаја и форме изражавања; у *игри* – мера губитка исконског нагона за самосврховитом духовитошћу, досетљивошћу, довитљивошћу, безазленошћу; у *аскези* – мера неспособности измирења духа и природе, слабости у одупирању биофизичким и социјалним изазовима, али и егоистичким ограничењима мржње, очајања, злобе; у *онтологији* – мера сиромаштва моду са постојања, организације бића; у *друштву* – мера детерминисаности спољашњим чиниоцима, мера стагнације, алијенације, реификације и експлоатације, неслободе избора, уроњености у свет у којем смо потчињени друштвено-економским и културно-историјским чиниоцима, мера исцрпљивања општедруштвеног потенцијала, сужавања маневарског простора за деловање у систему, мера уништавања традиционалних начина живота и стабилних друштвених односа, погоршања услова за репродукцију радне снаге, неадекватног образовања и здравствене заштите, неконтролисане приватизације природних добара и њихове објективације у монетарним терминима; у *деловању* – мера немогућности човека да влада ситуацијом, скуп фактора којим субјект деловања не управља (тј. који су независни од субјекта деловања, а утичу на резултат деловања); у *свакодневном животу* – мера бахатости, разметљивости и свеколиких злоупотреба вредности зарад петпарачких циљева, у којима се по потреби форма претвара у суштину и обрнуто; на *апликативно-инструменталном плану социјалне организације* – мера дезинформација о стању система, недоследности у спровођењу усвојених циљева, одступања система или неког његовог сегмента од прихваћеног еталона нормалног, очекиваног стања, а који се манифестује у снижавању нивоа организације, ефективности функционисања, темпа развика, у повећању објек-

тивне неизвесности о стању средине, у умножавању управљачких грешака, у све лошијем планирању; на *базичном плану социјалне организације* – мера неусклађености производних снага и односа производње, мера репресивне доминације, неспремности друштва да своје снаге усмери на превазилажење социјалних противречности; на *општем плану духовности* – мера дистрибуције (густине) енергије у материји, мера спутавања и расејања стваралачке силе која трансцендира окове нужности; у *митологији* – мера заборављавања светог у профаном, а самим тим и обесмишљавања ритуалног; на *метафизичком плану* – интензитет стрепње, дубина апсурда, мера егзистенцијалне празнине, одсуства нуминозног искуства, осећања за виши смисао и значење; на *општефилософском плану* – мера удаљености од мудрости; на *религијском плану* – мера удаљености од Бога.

У вези са феноменом ентропије, пред филозофијом се налазе многа питања. Да ли је ентропија интринзично својство ствари или представа субјекта мерења о измереним стварима? Другим речима, колико је теорија о ентропији универзума експлицитно, а колико имплицитно знање? Каква је веза непосредно мерљивих величина и онога на шта се оне односе? Колико квантитативан израз ентропије дозвољава непосредно мерење њеног значења за реалне системе? Може ли раст ентропије да буде праћен растом сложености чак и у изолованим системима? Да ли и уређење материје на вишим нивоима структурне организације захтева њену дезорганизацију на нижим?

Ако погледамо процесе у природи, бар оне који су нама познати, суочавамо се са конструктивним и деструктивним променама у исти мах. Зато је ентропија екстремно сложен, вишезначан и многостран процес, па не чуди да постоје тешкоће у вези са њеним разумевањем.

Наше схватање реда, али и интензитета урушавања, условљено је вредносним системом, метафизичким оквирима мишљења, физичким и духовним, приватним и јавним потребама, за-

цртаним циљевима деловања. Сложеност и значење информација које примамо зависе од сложености и значења парадигми које стварамо. Начин на који мислимо детерминише свет о којем говоримо. Свака дескрипција је интертекстуално повезана са ширим интерпретативним контекстима. Прећутно знање које изгледа тако природно и неизбежно да се готово и не проверава, скуп је уверења која се радије подразумевају него што се изражавају и бране. Тај скуп уверења неки називају идеалом природног реда, универзалном језичком игром, општим координатним системом, неки дискурсом, епистемом, стандардом рационалности, симболичком формом, истраживачком, мисаоном традицијом, сликом света, стилем мишљења, неки дисциплинарном матрицом, моделом мисаоне заједнице, контекстом у којем се теорија разумева као смислена или рационална, претпоставком одређеног корпуса знања, веровања и значења као саморазумљивих и задатих.

У свој својој поливалентности и артифицијелности, ентропија постаје феномен који се конституише у процесу интерпретације.

Није једноставно одговорити на питање да ли је еволуциона појава човека супротстављена ентропији. На пример, адаптација је израз успеха. По том критеријуму, најуспешније су монере, а човек се још увек није еволуционо доказао, иако се све више показује као неприлагођено биће, склоно уништавању глобалног екосистема и живота као таквог. Неприлагођен је и зато што захтева комплексне услове неопходне за опстанак. Организми са једноставнијим потребама прилагођенији су за опстанак. Али ако је супротстављање ентропији везано за комплексност генома и број гена, онда еволуција јесте прогрес.

Биће које је у стању да открије, разуме и презентује законитости ентропијских процеса толико је материјално, информативно, енергетски и животворно комплексно да је морало да настане као резултат процеса супротстављених ентропији. Свест о свеопштем урушавању настала је као резултат

развоја. Развијенији ентитети имају могућност дубљег и пунијег разумевања јединства свих процеса него они мање развијени.

Једноставније физичке, хемијске, биолошке, социјалне и друге структуре, са мањим капацитетом за улаз енергије и информација, а самим тим са мањим способностима за супротстављање ентропији, отпорније су на спољашње изазове унутар властитог просторно-временског забрана. (На пример, инсекти ће пре преживети неку планетарну катаклизму него сисари; село ће лакше поднети последице краха инфраструктуре него град.) Квалитет који доноси и подразумева непосредна адаптивност једноставних структура плаћа се смањењем претензија: ако би се овај принцип извео до краја, дошло би се до становишта да је живот реметилачки фактор одсуства живота, да је постојање реметилачки фактор непостојања, па и да је најпожељније стање ствари – термодинамичка равнотежа. Такав приступ водио би афирмацији ентропије, тријумфу празнине, инерције, небића. У условима термодинамичке равнотеже, ентропија не делује, али не зато што је побеђена, већ, напротив, зато што је победница. С друге стране, у људском свету, када је реч о чулним, инструменталним потребама, с обзиром на њихова ентропијска својства, принцип смањења претензија и треба интензивирати до крајњих могућности. Равнодушност према материјалном богатству које је само себи сврха и које је искључиво у функцији пролазних „вредности” усмерена је према супротстављању ентропији. Такав приступ отвара врата оптималном коришћењу енергије у духовне сврхе. Опстанак комплексних структура захтева више енергије и информација, али су оквири у којима се такве структуре крећу шири, а успех у борби против ентропије је већи. Више реда захтева више знања, више знања захтева више енергије, више енергије захтева још више знања, још више знања захтева још више реда итд. Ако је континуиран, такав ток ствари пружа све више могућности у креирању глобалних решења. На дуги рок, иновативност се показује све моћнијом. Комплексне структуре су

у стању да припреме терен за суочавање са изазовима вишег реда и да се тако ипак наметну у космичкој игри.²

Статички посматрано, о реду у биологији има смисла говорити на нивоу врста, а не индивидуа. Умирање индивидуе јесте ентропија за њу саму а некада и за њене ближње (нпр. за младе који остају без хране и заштите), али то није ентропија за врсту, која се амортизује размножавањем и серијом микроадаптација.

Динамички посматрано, ентропија неких врста пружа еволуциону шансу другим, баш као што и ред унутар неких врста онемогућава другим да се развију. У људском свету, стварање и одржавање реда, као процеси супротни ентропији, захтевају утрошак енергије, која често значи и уништавање околног живота, па самим тим и повећавање космичке ентропије. Исхрана, купање, лечење, одмарање, путовање, јесу процеси повећавања ентропије на рачун одржавања или смањивања ентропије организма. Поред тога, у људском свету ред може да постане и неред, јер за производњу реда мора да настане ђубре (отпад), а *ђубре је све оно што није на свом месту*.

Неки догађаји могу да подржавају ентропију у једном контексту, а да јој се супротстављају у другом.³

2 На пример, иако физиолошки неупоредиво неадаптиранији на уобичајене природне изазове од диносаура, човек би данас, наоружан акумулираним ресурсима енергије и знања, можда имао капацитет да се супротстави астероиду или некој другој космичкој претњи у односу на коју су бесловесни цинови из доба креде били потпуно немоћни; није случајно да човеков мозак троши десет пута више кисеоника и глукозе него што би било сразмерно његовом партиципирању у маси организма и да је чак осамдесет процената гена из људског генома у функцији изградње, развитка и функционисања мозга – ове биолошке и еволуционе инвестиције (жртве) мозак, на другој страни, немерљиво враћа.

3 Удар астероида пречника десет километара у полуострво Јукатан у Мексику пре 65 милиона година довео је до климатских промена, вишегодишње таме, дуготрајне зиме и уништења 3/4 живих врста. С једне стране, то је повећало ентропију с обзиром на последице на

Свака сврсисходност има властити смер и интензитет деловања. Свођењем на заједнички именованељ многоврских тенденција може се, једном комплексном квантитативно-квалитативном, формално-садржајном, аналитичко-синтетичком рачуницом, имплементирањем у мисаону стратегију релевантних и многоврских фактора, стићи до индекса ентропије. Наравно, добијени индекс биће интерсубјективно споран – с обзиром на полиструктурну природу истраживаног процеса и на дисхармоничности истраживачких парадигми (онтолошких и аксиолошких претпоставки). Да би се интерпретирали догађаји, процеси и елементи једне сложене, богате и хетерогене структуре, треба имати у виду да су ентропијски процеси у њима и међу њима рафинирани, изнијансирани.⁴

Постоје различите врсте реда. Од њихове комплексности, експанаторне моћи и креативности зависи њихова хијерархија. Једно је поређати књиге по боји корица или по формату; друго – по години издања; треће – по имену аутора; четврто – по садржају, интенцији, смислу; пето – по интензитету цивилизацијске прогресивности; шесто – по степену културолошке инвентивности;

затечени живи свет, али ју је, с друге, дугорочно узев, смањило, јер је пружио прилику сисарима да се развију у најинтелигентнија жива бића, која су, организационо, информационо и структурно, обогатила вредност живота на Земљи и смањила ентропију. Без поменуте (условно речено) деструкције (једног модуса живота) не би могло да дође до (условно речено) конструкције (другог модуса живота, односно до развитка крупних сисара, а онда и човека). – Семена неких врста високог дрвећа могу да клијају тек након излагања високим температурама, па су за њих оптимални услови за развој – екстензивни и просторно-временски ограничени шумски пожари. У извесним околностима, ватра која гута све пред собом може да рашчисти коров, да обнови хранљиве састојке тла и да тако благотворно делује на екосистем. *Катастрофе* су тако и *полуге развоја*.

4 Ако посечемо стабла да бисмо од добијеног дрвета направили кућу, ако се силом бранимо од насиља, ако повећавамо безбедност и ефикасност система угрожавајући слободу и стваралаштво унутар (или ван) њега – онда истовремено повећавамо и смањујемо ентропију.

седмо – по степену личне генијалности аутора; осмо – по утицају на један систем вредности; девето – по утицају на интерсубјективно највише домете општељудских (универзалних) вредности; десето – по утицају независно од датих (владајућих) вредности. Сваки наредни критеријум је све сложенији, потребна је све већа количина информација и енергије да би се у његовим оквирима ваљано оперисало. Смањењем реда у једном систему смањује се и количина информација о њему. Када о исходима не знамо ништа, ентропија је максимална, а када знамо све – ентропија не постоји. Међутим, већа ентропија у комплекснијим условима контекстуално може да буде конструктивно прихватљивија од мање ентропије у једноставнијим условима. Човекова природна потреба за поједностављивањем представе о свету (еволутивно развијена због економичности, штедње енергије, времена итд.) не може да испрати сву ову сложеност, што се, додатним симплификацијама, злоупотребљава на свим нивоима међуљудских интеракција тенденциозним удаљавањем од истине. С друге стране, што је систем уређенији, о њему је могуће више знати, а што више знамо, потребно је да уложимо све мању количину енергије да бисмо остварили користан рад (мада нам је потребна све већа количина енергије да бисмо одржавали сами себе).⁵

⁵ Када бисмо напамет знали места на полицама читавог једног легата насумице сложених књига, онда би то знање било максимална информација унутар датог система. Али користити логику сирове, бруталне индукције у спознаји читавог универзума бесмислено је чак и ако апстрахујемо цену таквог приступа и чак ако је универзум затворен систем. Стање наслова на полицама једног легата статично је и стога је потпуно знање о том стању, ма колико легат био велик, достигну индукцијом, имајући у виду да закључивање на основу потпуне индукције води апсолутно поузданом знању у границама датих претензија. С друге стране, чак и ако је затворен систем, универзум се не може спознати индуктивно јер је динамички, па су његова својства неисцрпна. Чим почнемо да га спознајемо, он је већ другачији него што је био. (Из наивно-реалистичке визуре, којој је разумско-сцијентистичко мишљење склоно, могућа је компјутерска симулација универзума. Овакво становиште, које своју ефикасну апроксимативност плаћа слабљењем осећаја за

Насумичне мутације у природној селекцији можемо назвати једном врстом ентропије; што су такве мутације неуређеније, ентропија је већа. С друге стране, управо такве мутације повећавају сложеност живота, а често и подстичу развој, чиме се ентропија смањује. Да ли онда насумичне мутације подржавају ентропију или јој се супротстављају? Зависи од тога да ли је штета коју оне наносе неуређености универзума већа или мања од користи коју универзуму доноси повећавање сложености живота. Али, бар засад, не постоји никаква емпиријска евиденција или пак рационална шифра која би нам помогла да утврдимо којим интензитетом на ентропију најопштијег нивоа утиче уређеност универзума, а којим сложеност живота. Зато се можемо ослонити само на метафизичко-вредносне увиде. Али ти увиди у једном тренутку могу да прерасту у нови квалитет – дубљим и ширим сагледавањем ствари, што може да буде резултат општечовечанске креације.

Супротстављање ентропији је супротстављање нередун; али, да би се смањила ентропија, мора да се опозове владајући ред у чијим оквирима се она развија.

Проток времена троши преостале залихе догађаја, али и јача информациони потенцијал, па истовремено и повећава и смањује ентропију. – Успоравање ентропије парцијалног система може да убрза ентропију глобалног система и обрнуто. Неки догађаји могу да се супротставе ентропији на информационом, сазнајном, организационом плану, а да творе ентропију на социјалном, естетском, етичком, животворном плану. – Некада је разлог зашто

дијалектичке финесе, води порекло бар од мисаоног експеримента *Лапласов демон*. Овај експеримент артикулише каузални детерминизам, успешан на нивоу грубих уопштавања и неживе материје: *пошто је тренутно стање једног система последица његове прошлости и узрок његове будућности, када бисмо знали прецизну локацију и момент силе сваког атома у свемиру, знали бисмо и сва прошла и будућа стања*. На трагу наивно-реалистичког и у основи статичког схватања су и неки водећи квантни физичари, уверени да је начелно могућа компјутерска симулација универзума.)

не можемо да проценимо однос конструктивног и деструктивног које носи неки догађај – немогућност да предвидимо будућност и видимо у шта ће се претворити његови контроверзни потенцијали.

Формула која би омогућила разумевање комплексних релација између свих ових тенденција свети је грал знања, који се нама људима можда никада неће искристалисати, иако ће се, као и досад, филтрирати и манифестовати његови кодирани сегменти. Али задатак који филозофија досад није остварила јесте да те кодирани сегменте умрежи, да их самоосвести, да из њих на светло дана извуче њихове притајене потенцијале. Рецимо то сасвим јасно: задатак филозофа је да се, испитивањем властите унутарности, других људи и света у целини, супротставља ентропијским тенденцијама различитих нивоа комплексности и организације. На филозофији је да, у границама својих могућности, ствара претпоставке да сваки човек, у процесу физичке, физиолошке, социјалне, душевне и духовне еманципације, испољи оптимум својих генеричких потенцијала; да излаже перманентној и разорној критици целокупну друштвену ирационалност, деструктивност, репресивност, тоталитарност, да указује на најбоље модусе за самоспознају (удубљивање у логос) и за сарадњу међу људима; да партиципира у превазилажењу историјских противречности, унутрашњих ограничења сваког историјског облика постојања и у отварању путева за реализацију оптималних могућности развоја; да пружа допринос смањењу утицаја спољашњих природних и друштвених стихија на човека и човечанство, али и повећању простора за индивидуалну и колективну слободу. То је начин да помогне расту изгледа да људска врста утиче конструктивно (негентропно) на космички поредак ствари у целини или бар у неком сегменту целине.⁶

⁶ Термин *негентропија* у употребу је увео Леон Николас Бријуен, скраћујући тако термин Ервина Шредингера *негативна ентропија*, којим је велики научник означио процес супротан ентропијском – меру реда и организованости система, квалитет енергије у систему.

Да би све то било могуће, филозофија треба да се бори за такву организацију информација које ће имати тенденцију да прерасту у знање и за такву организацију знања које ће имати тенденцију да прерасту у мудрост. А мудрост је заправо нулта ентропија на метафизичком плану, баш као што је заједница са богом нулта ентропија из религијске визуре, баш као што је потпуно знање нулта ентропија на физичком нивоу, баш као што је савршена аксиоматизација нулта ентропија у логичко-математичком (дедуктивном) свету, а идеално декодирање симбола – нулта ентропија унутар информатичког поља.

У овом контексту, нулту ентропију не треба разумети као пуку равнотежу (тј. статички ред), већ као пут ка негентропији, ка конструктивној неравнотежи, динамичком реду. Постоји случајна, непродуктивна негентропија, уских хоризоната, космички јалова. Али ми овде покушавамо да говоримо о једној другачијој негентропији, која се не храни само ресурсима спољашњег окружења већ енергијом *додатом* у спољашњи поредак ствари. Негентропију са филозофским усмерењем и са духовном конотацијом назваћемо *дијалектичком негентропијом*. Под дијалектичком негентропијом подразумевамо сваку сврсиходну делатност која дубином, стваралачким преображајем и уређењем света, духовношћу, чврстим и одлучним усмерењем ка вишим циљевима – истине, добра, лепоте, слободе, љубави, хармоније, трансценденције – посредно или непосредно партиципира у витализацији, самоспознаји, самоактуализацији, осмишљавању и одржању васељене. Окренута и иманенцији и трансценденцији, дијалектичка негентропија захтева разумност и умност, суздржаност и амбициозност, разборитост и принципијелност, проницљивост и безазленост, медитативност и активност, дисциплину и креативност. На космичком плану доступном човеку, такве претпоставке пружа заједница хармоније општег, посебног и појединачног. Негентропију треба разумети као чудо, као ток ствари који, свим изазовима упркос, доводи до пожељних исхода. Али шанса за такве исходе ће се повећати само ако им идемо у сусрет.

Како, у вези са свим овим, ствари стоје са човеком? Да ли се и његов начин живота мења убрзањем по геометријској прогресији?

У нашем календару, човек постаје ратар и сточар 40 секунди пре поноћи, писмо настаје 35 секунди пре поноћи, у индустријску епоху улазимо секунд и по пре поноћи, а у постиндустријском друштву се живи мање од пола секунде пре истека ове замишљене године. Пре неолита, људи су били толико расплинути на Земљи да су догађаји од значаја за људски род били ретки и полагани. Откад су створена насеља, поготово урбана и велика, заједница је својом згуснутошћу убрзала властиту самоорганизацију (што, с друге стране, доводи и до опасности разних ентропијских притисака).

Убрзање промена у човековом начину живота је конструктивно и деструктивно у исти мах.

Али све је то, дугорочно, неодрживо. Повећање уређености живота неких индивидуа смањује уређеност живота других индивидуа: повећање уређености живота неких врста смањује уређеност живота других врста; повећање квалитета живота у неким класама смањује квалитет живота у другим класама; повећање уређености живота у неким државама смањује уређеност живота у другим државама итд.

Како се повећава бројност индивидуа у системима чија уређеност опада, расте укупна социјална ентропија човечанства. Томе доприноси и континуирани раст социјалних разлика. Класна детерминација обликује друштво за чију је дескрипцију потребно мало знања – далеко мање него што је потребно за дескрипцију интринзичних својстава неке индивидуе. Али класна позиција игра одлучујући значај у човековом социјалном животу. Дакле, класно друштво повећава социјалну ентропију.

У економским активностима, материја се троши, акумулирана вештачка материјална богатства смањују залихе природних богатстава. Рециклажа може да успори, али не и да заустави про-

цес трошења материје. Корисне енергије и материјали са ниским нивоом ентропије у економским процесима преображавају се тако да се у околину враћају у облику који има високи ниво ентропије. Економија тако функционише као природни канал за преображај природних богатстава у робе и услуге. Али човекова физичка задовољства која су резултат произведених потреба нису еволуционо релевантна, док у глобалној рачуници производе само штету. Повећање ентропије у економији успоставља фундаменталну границу иза које економија постаје неодржива. Количина недоступне материје-енергије константно расте. Економски раст повећава производњу по јединици утрошених средстава, али то постиже трошењем коначних ресурса материјала и енергије и загађењем околине. Такав раст истовремено смањује и повећава историјске перспективе. Неодржива је идеја о стабилном стању као граници привредног раста у којој се економски систем дугорочно и континуирано самоодржава. Исцрпљивањем природних богатстава глобална економија повећава трошкове, што поспешује нестабилност и води у системски колапс. Отворени економски систем остаје релативно стабилан тако што раст властите ентропије усмерава ван самога себе. Неко време систем одолева користећи разна средства: империјалну експанзију, неоколонијализам, глобализацију итд.⁷

⁷ Државе злоупотребљавају штампу властитих валута, што је еквивалентно експорту ентропије (отуда и трајни губитак златне подлоге, али и инфлација, која је слање ентропије са малог на велики број адреса). Богате земље емитују више од 1/2 високоентропног отпада, иако чине тек 1/7 светске популације. Сиромашније земље извозе радну снагу, интелектуалну елиту и сировине (своје једине адуте у борби против ентропије), а од богатих увозе високоентропне ентитете: културне обрасце, стил живота, навике, вредности, обичаје, али и загађења, ГМО, бомбе. Увоз образаца културе, стила живота и вредности високоентропна је активност из бар два разлога. Прво, зато што се вредности које почивају на идејама/конвенцијама плаћају далеко скупљим вредностима (тако бар ствари стоје у условима оскудице). Друго, зато што такав увоз уништава референтне тачке националног и културног идентитета, разједињује и

Ентропијском цивилизацијом можемо назвати ону организационо-техничку и економску творевину која не само да не ради ништа на успоравању природне ентропије него је активна на њеном убрзавању. Свет више не може да поднесе постојећи модел постојања и начин живота.⁸

Када је раст ентропије бржи него што је компензација тог раста извозом ентропије и/или увозом негативне ентропије (заустављања хаоса, самоуништења и самораспада и кретања ка уређењу, ка организацији система), онда је термодинамичка покретна сила система негативна и далеко од стабилне. Дугорочан неповољан ентропијски биланс, који је сигуран пут у пропаст, на неко време може да се компензује и унутрашњим ресурсима – ентузијазмом, еланом, вером, уверењем, па и голом силом. Али пошто и идеје (у процесу социјалне објективације) подлежу ентропији, кад-тад ће се изгубити мобилизациона и кохезиона сила таквих психолошких подстицаја. Краткорочно, дакле, идеолошке мобилизације могу да смање ентропију, али је, дугорочно, повећавају (јер „ванредно стање” не може да траје предуго). Тржишни егоизам је, додуше, константан, али је он, будући да у најбољем случају дисперзује енергију, а у најгорем

дезорганизује друштво.

8 Тај модел постојања захтева ресурсе седам наших планета. Да би садашњи модел био одржив само у оквирима једне генерације, потребно је, према технолошким стандардима старог Рима, а према конформистичким потребама савременог Запада, 1.400 милијарди робова (што далеко премашује укупан број људи који је икада живео). Иако је човеку за све потребе достојанственог и духовно богатог живота (прехрамбене, одевне, грејне, медицинске, транспортне, образовне, културне итд.) довољно тек неколико десетина хиљада цула енергије дневно, просечни становник богатих земаља данас троши 840.000 цула. Ако је 1/6 целокупне радне активности западне цивилизације на овај или онај начин везана за аутомобиле, а више од половине за војску и јефтину забаву, онда је јасно да је реч о ентропијској цивилизацији, о исфилтрираном и објективираним злу без преседана.

води у светске ратове, сâм по себи ентропијски.

Теоретски и/или доктринарно, систем може да одолева и далеко дуже: слањем властите ентропије ка комплекснијим отвореним космичким системима, али се на крају мора суочити са онтолошким границама на овом или оном нивоу.

Из свега овога можемо закључити да је човекова космичка и егзистенцијална ситуација једна врста трке са временом. Човеков задатак је да до решења загонетке ентропије дође пре него што га ентропија збрише са лица Земље.

Повећање ентропије део је структуре универзума, али процес уравнотежавања још увек није успео да се избори са силама које му се супротстављају. Диверзитет постојања, тј. циркулација материје, још увек измиче еквилибријуму, инерција Великог праска, тог иницијалног негентропијског догађаја, још увек делује. Васиона више нема ону концентрисаност и уређеност енергије коју је имала некада, па друго начело термодинамике делује све брже и моћније, али је ширење свемира омогућило и процес супротстављен ентропији: модуси постојања постали су богатији и разуђенији, а појава живота указала је на њихове неслућене могућности. С друге стране, у тенденцији ка еквилибријуму, универзум гуши разлике, смањује број преосталих догађаја, спроводи неку врсту космичке глобализације. Диверзитет је начин борбе против ентропије. Материјални диверзитет супротставља се свеопштем еквилибријуму, биодиверзитет се супротставља редукцији животних модуса, културни диверзитет се супротставља нивелацији културе. У природном одабирању важну улогу играју многобројне мале, случајне мутације које се акумулирају у статистичком смислу. Многе од њих биће нестабилне и нефункционалне, а оне које преживе постаће уређеније, адаптираније, квантитет ће прећи у нови квалитет. Тако се усмеравају нове органске форме у складу са вектором

еволуције. У систему који се шири, мутационе промене свих врста теже да створе нове информационе конфигурације. Разноликост постојања је негентропијски процес (јер ствари постају сложеније), али је истовремено и ентропијски (јер се приближавање коначног краја убрзава). Зашто је кућу теже направити него срушити? Зато што је кућа виши ниво организације од рушевине. Зашто је теже новац зарадити него потрошити? Зато што је потребно уложити више енергије у зарађивање него у трошење. Зашто лед има тенденцију да се топи? Зато што су молекули H_2O у леденим кристалима уређенији него у води. Зашто вода испарава? Зато што су молекули H_2O у течном стању уређенији него у гасовитом.

Мора се признати: на опасност од свеопште ентропије упозорили су нас резултати научних, а не филозофских истраживања. Али нам управо научни увиди – далеко више него филозофски – пружају и много разлога да будемо опрезни према идеји која закон ентропије види као свеопшти и нужан.

Друго начело има тек хипотетички карактер, јер се до њега дошло на основу ограниченог свакодневног искуства које је тек несигурна апроксимација стварности. Та апроксимација је исувише непоуздана, посебно имајући у виду размере онтолошких консеквенција које из ње проистичу. Поред тога, у свету су распрострањени системи у којима се интензивно размењују материја, енергија и информација са спољашњом средином, а у таквим високонеравнотежним системима могући су процеси који се супротстављају ономе о чему говори други закон термодинамике. Брзина еволуције органског света превазилази брзину еволуције неорганског света, а брзина еволуције цивилизације и културе превазилази брзину еволуције органског света. С једне стране, тако се убрзава трошење ваљане енергије, а самим тим поспешује ентропија; с друге, радикално се интензивира космичка инвентивност, што озбиљно повећава шансе да се одгонетне ентропијска мистерија.

На први поглед, ентропија је нужно иреверзибилна, то је правило; али физичари су с временом схватили да та правилност не потиче од атомског кретања, већ од статистичких закона, што је донекле релативизује. Природни закони имају *тенденције*, али њихово важење није, у логичко-математичком, дедуктивном смислу, *нужно*. У принципу не постоји никаква космичка сила која спречава да све честице скрену са својих путања и спонтано врате ред из нереди. Ово запажање је безначајно за утилитарно, али не и за теоријско мишљење. Знања којима располажемо не пружају довољно доказа да је васељена каузално и просторно-временски изолован, а поготово апсолутно затворен систем.

Лудвиг Болцман је био толико свестан значаја термодинамичких импликација на живот да је свеопшту борбу за опстанак видео пре свега као борбу за искористиву топлоту. Повезао је ентропију са разумевањем вероватноће стања, али и микроскопску и макроскопску физику, што је имало велики практични значај. По његовом схватању, закон пораста ентропије, односно расејања енергије, применљив је само на статистичке системе, који се састоје од великог броја честица у покрету. Понављање се потчињава законима теорије вероватноће. Сазнање да неки природни закон није безуслован већ статистички може да има далекосежне консеквенције на човеково разумевање природе.⁹ Према Болцману, ентропија је вероватноћа, а спонтана појава реда и самоорганизације је случајност. Али, ако је свака честица понаособ у стању да промени смер кретања, зашто и читав систем честица не би могао да се врати у првобитно стање? Стање система је статистичка функција стања његових елемената. Ентропија је

⁹ Подсетимо да је Планкова константа мера неодређености у посматрању на субатомском нивоу. Као таква, она пружа легитимност непредвидивости, можда чак и каприцу, слободи. – Уосталом, и Хајзенбергов принцип тврди да је могуће описати понашање групе електрона, али не и појединачног електрона. – У оквиру друштвених наука, Освалд Шпенглер ће статистику ситуирати у органски, флукутирајући живот, у свет судбине, а не закона.

статистичко својство великог броја честица, па није искључено да оно постане и другачије него што јесте, да се, на пример, честице врате из нередице у ред. Док у њутновском (макроскопском) свемиру догађаји не трпе такву врсту изузетака, у болцмановском свету раст ентропије је вероватни ток догађаја, али не искључује – чак и претпоставља – могућност маловероватних догађаја/флуктуација, када се ентропија смањује. Болцманова константа говори о стандардној девијацији, о апсолутној мери дисперзије. Ентропија је, дакле, везана за вероватноћу.

Савремена физика открива да процеси и објекти теже оптимално уређеном распореду у датим условима. Франк Типлер тврди да је интелигентни живот у стању да с временом преузима сву материју универзума, да достиже космолошки сингуларитет, да развија ствари без икаквих начелних ограничења. Друштво далеке будућности могло би да реконструише све алтернативне универзуме. Типлеров закључак је, додуше, исувише сиров, поједностављен, мада на хеуристичком плану није лишен основе: када интелигентна обрада информација о свим својствима универзума заврши посао, постојање можда заиста може да пређе на нови ниво, који можемо назвати и преображеним светом.

Не знамо да ли универзум мора да има својства која омогућавају да се у њему у одређеном тренутку развије живот, не знамо поуздано ни да ли је живот нужност или случајност, али знамо да постоји бар један универзум створен тако да произведе своје посматраче. На Кантовом трагу, Џон Вилер (створац синтагме *црна рупа*), тврди да су посматрачи неопходни да би универзум постојао. Универзум се репродукује уз помоћ интелигентног живота као свог интегралног дела, па је у том смислу реч о саморепродуковању. Али ако прихватимо резултате истраживања Гедела и Тарског, апсолутну реконструкцију универзума не може да обави универзум сам, морамо се сложити да нам треба други референтни систем (нпр. мултиверзум), што је, опет, само одлагање решења. Уз сву (наравно, хипотетичку) каузалну

и просторно-временску изолованост универзума, тешко је говорити о њиховој апсолутној затворености, а тиме и о апсолутном деловању закона ентропије.

Начело о апсолутном деловању ентропијских процеса заснива се, дакле, на експериментално непроверљивим и теоријски спорним начелима. Али постоји, видећемо, нешто много јаче, што доводи у питање иреверзибилност ентропијског тока.

По неким најновијим истраживањима, тзв. *квантно везивање* даје посматрачу више од комплетног знања, јер су квантне корелације јаче од класичних. Додуше, извлачењем топлоте из система у облику употребљиве енергије уништава се и квантно везивање, па се још не може говорити о реалној могућности за стварање машине *perpetuum mobile*, иако су поменута истраживања, како ово разуме Влатко Видрал, на самој граници другог начела термодинамике. Пошто формуле термодинамичке и информатичке ентропије имају исти облик, претпоставља се да међу њима постоји веза. Та веза се сагледава као мањак знања – мањак који је могуће превладати и адекватним технолошким скоком објективирати. Информација је, уосталом, фундаментално својство природе које одређује унутарсистемско и међусистемско управљање (организацију) у свим могућим интеракцијама. Она детерминише природне законе, а природа говори у шифрама. Може се рећи и овако: све унутрашње структуре светова, чак и на молекуларном нивоу, поседују меморију у коју су похрањени подаци о њиховом настанку. Информације имају занемарљиву масу у односу на процесе на које се односе, што омогућава изузетну брзину преноса сигнала. Имајући у виду да су информације релативно независне од процеса на које се односе и да омогућавају информационе моделе стварности, спорно је чак и да ли је брзина светлости максимална брзина ширења информација. Човек је у стању да дешифрује кодиране информације пројектоване функционалне структуре. Може се рећи и овако: информациони капацитет је скуп знања и вештина који обезбеђује стабилни процес

размене негативне ентропије у складу са задатим циљем система. По неким визурама из парадигме квантне механике, информација изворно настаје *ex nihilo*, без каузално-детерминистичког повода. Настанак информације на такав начин коси се са другим законом термодинамике, јер би то значило да је нешто створено без икакве уложене енергије и материје.¹⁰

Руководећи се резултатима истраживања Жозефа Фуријеа, Клаузијус је тврдио да топлота не може *сама по себи* (без компензације) да пређе са хладнијег на топлије тело. Али можда то може да учини на неки особени, нама данас непознат начин? Можда снагом и вештином човековог или неког другог ума или пак неким другим додатим радом? Можда је могућа компензација губитка до којег долази расејањем енергије? Али не треба бити неправедан према другом начелу: оно се не изјашњава о стањима и процесима ван оквира нашег универзума као хипотетички затвореног система.

Свету за који знамо понестаје времена. Хипотетички, о свемиру се највише могло знати на његовом почетку, јер је његова ентропија тада била најмања. Наша интринзична способност сазнања данас већа је него јуче и мања него сутра; али је задатак пред којим се налазимо данас тежи него што је био јуче, а лакши него што ће бити сутра. Зато је борба са ентропијом борба са временом. Остаје да се види може ли наша способност стваралачког напретка да буде бржа од космичке ентропије.

Према другом начелу, процес претварања корисне енергије у некорисну одвија се по *гвозденој нужности*. Термодинамика,

¹⁰ Квантна механика види реални физички вакуум не као празнину, већ као особено стање материје које има сложену скривену структуру, а открива своја својства тек у узајамном деловању са честицама. Тако вакуум – простор у којем, доктринарно, ничег нема – има динамичку природу. У овој живој празнини пулсирају бескрајни ритмови стварања и разарања, што проблематизује класичну једносмерну термодинамичку ентропијску слику света.

међутим, не одговора на питање ко је или шта и када напуни(л)о резервоар, ни зашто је тако нешто уопште учињено. Сила за нас натприродних размера, претпостављамо, не чини ствари без разлога. Али потпуно је неприхватљиво да таква сила има неки *sub specie temporis* разлог. Тај разлог мора бити изнад свих разлога због којих смо ми икада учинили било шта и изнад свих разлога које засад можемо и да замислимо.

Прво начело термодинамике каже да је немогуће стварати енергију ни из чега, али не одговара на питање како је онда енергија уопште створена. Можда је ентропија најопштији закон универзума, али сама чињеница да постоји тако нешто као што је универзум, са свим својим догађајима, токовима, уређеностима и процесима, упућује да постоји неко начело изнад ентропије; јер, да такво начело не постоји, не би било ни универзума – пошто ентропија не дозвољава процесе који више стварају него што разарају, а ни процесе који настају из ничега. Ако би принцип ентропије важио на највишем могућем нивоу, ако би он важио и пре сваког стварања, онда би свако стварање и постојање били искључени. А ако тај принцип важи тек унутар система, објеката, ентитета (као што заправо и јесте) – онда он важи условно.

Ако сваки креативни процес троши више него што ствара, онда је стварање у крајњој инстанцији – деструкција, па може да има само релативну, ситуациону и контекстуалну вредност. Али и фундаментална уопштавања попут термодинамичких неки су вид стваралаштва.

Облик постојања који би располагао довољним богатством знања могао би да усмерава природне законе по властитој жељи и вољи. Додуше, закон ентропије поставља границе сваком начину живота, па и начину живота *homo sapiensa*. Али то не треба да нас обесхрабри. Наше је да радимо на сазнању: када бисмо све знали, све бисмо и могли. Можда је Творац (апсолут, дух, логос) свим тим деликатним ентропијским нивоима поставио низ изазова пред различите нивое организације материје? Можда се

неки нивои организације материје суочавају и са тежим задацима од оних са којима се суочавамо ми? Имамо много разлога да верујемо да природни закони нису коначна онтолошка баријера, већ само једна од препрека са којом се дух суочава у лавиринту постојања.¹¹

Творевина негентропијске силе (теолошким речником: пројекција бога у материју) може бити ентропијска – ако ентропију разумевамо као загонетку, изазов са којим се створено суочава у процесу самоспознаје својих скривених стваралачких могућности – али би било потпуно не(раз)умно, противприродно и неприхватљиво да је она *необходно* ентропијска. Док се не схвати природа ентропије, не могу се решити ни штетни ефекти које она производи. На парцијалним нивоима човек то понекад и чини. Али глобално то још није учинио. Ентропија је загонетка која треба да се реши.

Термодинамички закони имају претензију да важе независно од тога да ли на Земљи или било где другде постоје мислећа бића и да ли су она у стању да контролишу детаље физичких процеса на једну, две или десет децимала тачније него ми данас. Али тврдња о свеопштој ентропији васељене јесте постулат без артикулације онога што се постулира. Реч је о имплицитном знању које, као такво, не може да важи без ограда. То га не дискредитује, али га релативизује. Додуше, скепса у односу на снагу и ширину деловања ентропије још увек није афирмација било каквих самостваралачких потенцијала. За тако нешто требало је да се обликује другачија стратегија.

Да би могао да се супротстави ентропији, човек треба да направи листу приоритета.

¹¹ Наравно, у природи је људског ума да настави низ питања. Шта ако се и када се све ентропије савладају, ако се преображени свет реализује? Каквог смисла би онда имало било какво бивствовање? Одговори на ова и слична питања потпуно су ван нашег космичко-сазнајног хоризонта – бар дотле док је наш модус постојања овакав каквог га знамо.

Прво, потребна је темељна реконструкција друштвено-економских процеса, како би се, врло привремено, добило на времену.

Друго, потребно је решити термодинамичке проблеме у области хемијских и биолошких процеса.

Треће, потребно је решити термодинамичке проблеме у области физичких процеса.

Четврто, потребно је решити ентропијске проблеме у области културе.

Пето, ентропијски проблеми у духовности решаваће се синергетски – као резултат нових знања у области фундаменталних наука и нових увида у области духовности.

Имајући у виду континуитет Великог ланца бића, између природног и натприродног неће бити бездана.

Савременом човеку истиче време, савременом свету такође. Наравно, реч је о два времена, која паралелно теку. Али, на метафизичком плану, реч је о истом времену, *sub specie aeternitatis*.

Свако парцијално супротстављање ентропијском деловању има уске границе и самим тим слабашне могућности деловања. Термин *дијалектичка негентропија*, који овде такође уводимо, треба да укаже на дистинкцију наше позиције у односу на парцијалне приступе. Под дијалектичком негентропијом подразумеваћемо концентрат општечовечанских потенцијала и снага у процесу интегралног, стратешког, критичког, дубинског, вишеслојног, свеструктурног и синхронизованог синергетског разумевања свих модуса ентропије – на плану информација, енергије, различитих нивоа сложености организације материје, друштва и културе, а у циљу свеколике продукције мудрости: одбране и развоја уређене и одрживе Природе, обликовања хармоничне и конструктивне заједнице (на економско-техничком и стваралачко-културном нивоу, тј. на плану средстава и на плану циљева) и изнад свега афирмације слободног и стваралачког духа – у индивидуалном (појединачном), колективном (посебном) и космичком (општем) смислу. Као при-

родни медијум и генератор стваралачког мишљења, филозофија носи у себи несумњиве потенцијале, али и границе. Те границе са-сецају крила моћима људског ума, али их је, бар донекле, могуће учинити пропусним, еластичним.

Још није прекасно да филозофија пружи истински допринос превазилажењу кључних неуралгичних тачака потрошачке цивилизације и културе – системских пукотина које прете да униште последње остатке здравог ткива једног повесно етаблираног и планетарно моћног организма, али предуго суоченог са властитим аксиолошким химерама и са разорним глобалним последицама свог све неурачунљивијег деловања.

Човек неповратно може да уништи еволуциону мудрост акумулирану милијардама година. Али може и да увећа мудрост до нивоа промене природних закона и обртања тока ентропије.

Имамо много разлога да верујемо да је синергија духовног и материјалног у стању да коригује ентропијске законе.

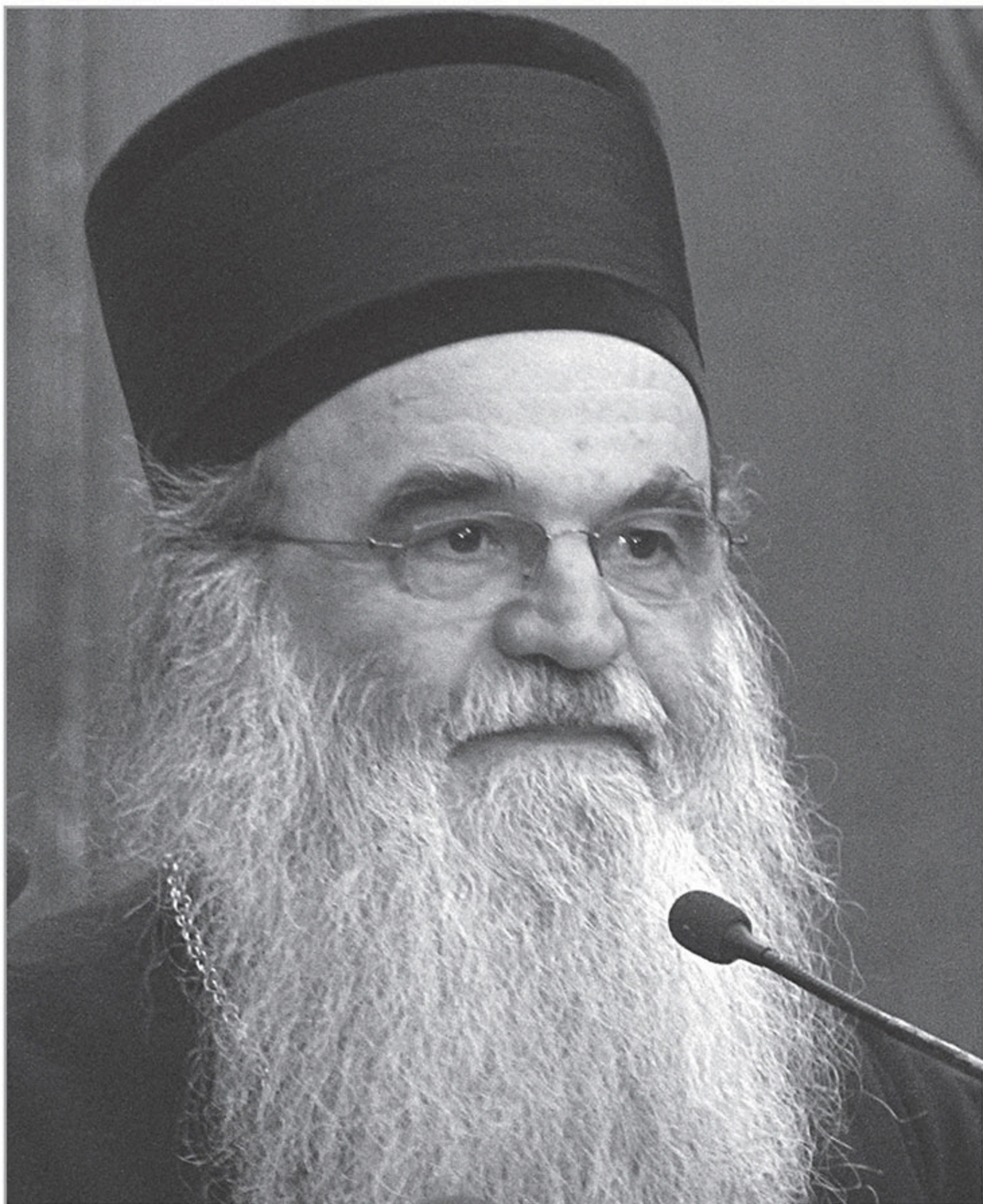
Да бисмо имали претензију на спознају природе универзума, треба да укрстимо све сложене критеријуме којима располажемо, са оптимумом релевантних параметара. Такав посао је у функцији негентропије: сâм по себи, успоставља ред и смањује ентропију више него што је повећава. Суочавање ума са свеопштом ентропијом, покушај филозофског сагледавања њене суштине и природе и трагање за унутарњим потенцијалима мишљења у трансцендирању њених неживотворних консеквенција – негентропијска је духовна сила, стваралачка снага усмерена ка средишту са свих страна периферије. Такво суочавање је спонтано и још увек нема снагу општечовечанске стратегије. Али, и такво какво је, оно свету даје све шири и дубљи смисао и значење.

Филозофски речено, интензитет мудрости или негативне ентропије сразмеран је мери реда усмереног ка смислу, висини резолуције, дубини и ширини захвата слика стварности, које, по природи ствари, захтевају једну посебну врсту реда. Човек је у

стању не само да расејане чињенице организује у ред знања, разбацане облике и боје у ред скулптура и слика, испретуране тонове у ред мелодија, неорганизоване речи у ред романа, већ и да парцијална знања и недискурзивне, магловите метафизичке емоције усмери ка мудрости, тренутна задовољства и срећу ка блаженству и благодати, пуку пролазност ка сврсисходном постојању; у крајњој инстанцији, можда ће једног дана моћи чак и да отелотвори, реализује своја највреднија духовна достигнућа у ширем контексту реалне заједнице комуникације. Такво могуће будуће стање ствари можемо назвати филосфером – неком врстом *остварене* филозофије. Од идеала филосфере смо далеко, али пут ка реализованој филозофији – поготово ако тај пут схватимо као начело регулативно-хеуристичко, динамичко, а не индикативно-дословно, статичко – све је само не затворен.

Како се проблем ентропије буде кристалисао, јачаће потреба за критичким истраживањем сваког сегмента постојања, али и за новим фундаирањем целокупне филозофске грађевине, која мишљењу треба да улије радикално нову и другачију снагу, као примерени одговор на изазов духа времена. То је начин да се човек врати путу који је досад у историји идеја у више наврата градио – путу стваралаштва, духовности, спонтане самоорганизације животворних начела, супротстављених оковима небића.

Што дубље продиремо у тајне свемира то више нових питања се тек поставља. Да ли се физика асимптотски приближава објективној истини? Можда је сазнање бесконачан процес, али на све дубљим нивоима? Можда крајња решења постоје, али је пут до њих бесконачан?



Свечана сала Матице српске, 9. фебруар 2017.

Епископ Давид Перовић

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Сходно Светом Григорију Богослову, ову новосадску, осведочену Трибину Библиотеке Матице српске могли бисмо назвати *философском*; и још, Трибином за *философско свештенословље*.

Послушање нас као вечерашњег предавача било би да беседи, а не да наговара на слушање; да беседи о савременом човеку и његовом добу. Опет би његово било да из фајлова сећања и хрпе писаног материјала покуша да оживи нашег савременика: да га лоцира, и постави у центар савременог хронотопоса.

У уводном делу нека буде речено да је свет увек био *зона глади и жеђи за смислом*, без обзира на то што су га посленици пречесто и кукољем засејавали. Сва новија епохална трагања: схоластике за свезнањем; папизма за универзалним искупљењем човечанства помоћу централизоване моћи; протестантске реформације за ослобођењем од тираније папинског и царског новог руха; римокатоличке контрареформације као освете због раскривавања њеног плана сакрализације и озакоњења трећег искушења или земаљског царства у Цркви; просветитељства као чежње за вуколичким пантеизмом, сувереном енциклопедичношћу и двојством морала; дечијих револуција ради отимања достојанства од својих отаца и освајања њихове љубави; материјализма као раја

на земљи и планете без Спаситеља и спасених, – учинила су само смислотражитељство савременог човека недостижном утопијом и прескупом капиталном инвестицијом, коју баш ниједна генерација није могла да преживи без потреса и регреса, али и без река проливане крви у сваком времену, на неком од меридијана обагрене планете Земље.

За све ово потребни су нам писци да као ствараоци обликују ликове по моделу својих прогоноса или предака, идући до протопрогоноса Адама. Ако је то тако, онда је и приповедач Иво Андрић, један од познавалаца генеалогске науке. У вези са њом, подједнаке је важности стварност генеалогije и њеног читања и тумачења, с једне стране, и стваралаштва по инспирацији и архетипу, с друге стране.

У саглашавању са темом, и у подстицању да се она испрати до краја, треба потегнути за специфичним вокабуларима: примарног *теолошког* језика и говора, па језика и говора уметничких, светлописних, химнографских, философских, научних, дигиталних...

Предање о Господу Христу као оваплоћеној Истини и о Његовом Домостроју Спасења насушна је водиља сваком савременом хришћанском теологу и теологу хришћанину, а затим и нашем савременику и његовом времену, извесно, свима жеднима *просветљења*. Да бисмо представили одношење, на пример светлописа или седме уметности према хришћанском етосу, можемо се позвати чак на 16 векова старо сведочење двојице свете браће, Василија Великог и Григорија Нисијског; али, касније о детаљима.

А начелно говорећи, захваљујући сочиву гледалаца има осећање личне испарцелисаности свега, при чему и свудаприсутности. Многи теоретичари су писали о чудесној моћи сочива и *латерне*, који стварају тоталну илузију живота у покрету, или пониру у душу ствари. Штавише, ту светлописну стварност неки су назвали нечим вишим од живота. *Светлосна писаљка*,

по речима сликара Пеђе Милосављевића, води гледаоца од пакла кроз унутрашњост Земље до дна мора, и од дна мора до небеса. Марсел Лербије опет, приписивао је светлописној машинерији поседовање интелигенције. Жан Епстен видео је у њој демонско дело, док јој је Ричото Канудо приписивао божанску моћ стварања. Робер Бресон пак каже да иако латерна не мисли, јер је она обично прозорче, сама ипак хвата реално у лету. Она у једном трену даје оно што сликар, вајар, писац, богослов не могу да забележе; јер она региструје оно што наш дух не би могао да перципира...

Од стваралаца светлописаца, један од њих, Бергман, у име свих уметника трагао је за тајном и начином оличносћења. И то тако што је постављао актере да живе и у историјским и у митолошким причама. Отуда су они јавно исповедали сав смисао и бесмисао несвесног, подсвесног и надсвесног, и свега онога што се преплитало у њима и око њих. Како стоје ствари на руској страни у вези са нашим драгим многонапаћеним, многогрешним, многорањивим и многоговорљивим савремеником и сачовеком? Руси су нашли снаге (Тарковски) да утеше свакога човека, да га подсети да је он човек који игра и плеше, човек који лети, човек молитвеник за сав свет, човек васкрсења, човек будућности који може да напредује ка ономе што га продубљује и превазилази; и наравно, да поседује надахнуће за проналазак гносеолошкога кључа у стању немоћи и грешности. Отуда и кредо нашег сачовека: *Кајем се, дакле јесам. Ако ли се покајем, бићу.* А када се неки други светлописци (Линч, Ферара), који имају јак богословски набој, пажљиво испрегледају, одмах нас вежу за савест; и то у једном свету корумпираних институција, све до *нарко-спиритуала.*

Које основне мисли израњају из опуса поменутих светлописаца? Мисли да покајнички крик означава крај сваке уметности и почетак подвижничког ћутања; да свачијем узрасту у греху стоји насупрот узраст у покајању; да не стоји тврдња: *грешим, дакле јесам, већ: кајем се, дакле јесам; такође, да нико*

и ништа, па ни философија, не може да скрца наше христолошко језгро; да је живот проведен ван молитве живот проведен у ропству помисли и имагинација; да онтолошка претпоставка личности и релације и заједнице јесте љубав као у огледалу, и да ће њени плодови бити стајање лицем к лицу и срцем к срцу онда када се зло буде повукло, када оно буде било неутралисано.

Када се онтологија медија и сцене обесвећује, она се премеће у онкологију медија и комуникације. Наш савремени човек *аргонаут*, на свим странама изгара комуникацијски. О томе како да се он заштити, говори најизузетнији светитељ наших дана и поднебља, ималац дара свезнања. А он о томе говори у књизи коју је понашио његов духовни син и сатрудник, епископ бачки Иринеј, обдарен полигнозом.

Виртуелна апокалипса не престаје да прогони нашег сачовека. Она се покренула из света филмописа и телевизије. Ови медији су затим и све тајне и недопустиве грехе учинили јавним, колективним и доступним, санкционисаним, оправданим и бајаги естетским, бајаги напредним и бајаги корисним. И што је класични човек више слабио, то је *виртуелни*, механизовани, мутирани, генетички, синтетички, естетизовани, еротизовани, первертовани, дигитализовани, биочиповани, па и демонизовани човек на крају почео да јача и надјачава. Порнографија у уметности равна је вромोगрафији, а ова практичном сензитивизму и криминалу, те мазохизму, вампиризму и канибализму. Страсти душе и тела су појава обесловешења у процесу. Душа томе саображена заувек креће путем зла и напредовања у злу. Оно што смо најавили у вези са речју Светога Григорија Нисијскога нека се сада чује као његово расуђивање о примораности душе на стално погоршање и стално напредовање ка све нечаснијем и горем: „Душа која се једанпут стропоштала с висине благодатног живљења у амбис страсти не може да се заустави на неком степену порочности него се преко склоности ка страсти претвара од словесне у бесловесну, а од овога достиже даље до безосећајности биљака. Безосећајном

пак блиско је бездушно, а њему последује непостојеће. Тако се, уопштено говорећи, душа устремљује ка себеуништењу и небићу.”

Наш сачовек је човек Истока и Запада. Више Запада, јер је доминантнији и пробојнији. Сав римокатолички свет у италијанском неореализму и у француском новом таласу представљен је као свет дубоке покајне туге и жеђи за личношћу, правдом и надом, љубављу и истином. Зато је Сартр, између осталог и писац текстова за светлопис, изустио речи: „Тражио сам оца, а они ми утрапише судију!” Научном прецизношћу је показано да ниједна страст не води излазу, него безизлазу. То онда значи да је стање острашћености стање беде и празнине, глади и жеђи; да се глад и жеђ дакле не утољују и не гасе врелим песком и уљем. Ове мученике савести и онтологе и онкологе естетике иначе разједа немогућност општења. Сама чежња за општењем овде се доводи у питање и у сумњу због перверзибилности страсти.

Наш савремени човек је *експлоататор језика*. Преобраћени у хришћанство Индус Сундар Синг, један од пријатеља Индуса Светога владике Николаја рекао је да је савремени Европљанин хришћанин од чела до устију. А језик стварања требало би да буде покретан љубављу, еда би се човек сав покренуо и постао биће љубави; јер љубав је и корен језика, и његов покретач, и његово онострано и онострано, његов господар.

Светлописна америчка антропологија изнедрила је у овом контексту *стара* и *старлету*. Европска антропологија опет, изнедрила је *креатора*, док је словенска изнедрила *псовача светиње* и *светитеља*. Богословску тему значаја ангелологије данас, којом је савремени човек опседнут, немачки уметници су оригеновски замислили као презасићеност анђела љубављу Божјом, па због тога и од догме независно созерцање и људског и Божанског бића. А зарад оригиналности приче и заплета, они су је искарикирали завишћу анђела према Богу и људима; целу је свели на жељу анђела да у људском облику доживљују

перипетију људских јунака на земљи. Оно што би нас баш овде могло да забрине, узимајући у обзир сву планетарну медијску окупираност ад екстра и ад интра, јесте чињеница да светлописне уметности све више налице магији; све отвореније претендују на један од престола у пантеону новокомпонованих религија са култом и жртвама. Међутим, само је молитва кадра да нашу воајерску цивилизацију која има своју крилатицу *сви гледају мене*, преобрати у крилатицу: *Бог гледа мене, и све нас!*

Да запечатимо казивање о нашем савременом човеку и о његовом сликовном простору речима које се приписују Светом Василију Великом. Оно као исказ о настанку и пријему покретне слике до данас остаје непревазиђено: „Не полагајте очи [...] на призоре тела која шаљу бодило насладе... Чуло вида грабећи хитро ум, ушуњаваши се магновено у трептају ока хита на место греха, баца страсни поглед, прима утисак слике лепоте, у трену га расејавањем духова утискује у мозак, душа се наслађује ликом, ослобађа свој порив и жељу у одаји срца, и без сведока чини сагрешење.” Из цитираног текста се намеће закључак да је ђаво веома сродан уобразиљи, и да је он користи као оруђе заблуде.

Наш сачовек са безброј антена окренутих према свим странама унутрашњег и спољашњег света, има проблеме шунда. Кич га такође притиска, па је приморан да створи, да формулише целу једну онтологију кича и шунда. Свугде око нас је тиранија кича и шунда, па је и наш поглед трауматизован. Кич и шунд као два начина лишајног приступа супстанци обликоване стварности: уметности, занатству, формама свакодневног живљења, тек су се у постнуклеаристичким епохама разговетно испољили као иконоклазични, тада су и пројавили застрашујућу силу легалног кривотворења иконе Царства Божјега. Наш селф-дизајнер бљутаве *кич-и-шунд-онтологије* постао је загрижени апологета опстанка у линеарној перспективи. Схизме примарне, секундарне и терцијарне природе, те парови: личност – атомка, обожење – огреховљење, анђелско – демонско, рођење – смрт, љубав – мржња,

добро – зло, лепо – ружно, добробитије – пелинбитије, Црква – стихија, испуњују сваки трен нашег битовања. Кич и шунд својим перформансима артикулишу сав подијум за наступе јуродивог и дворске луде, комичара и кловна, еда наше космичке очи не би усахнуле од гледања у декор. Међутим, декор доминира. Шта се при томе збива с љубављу и еросом? Маратонске промоције љубвених заплета и расплета на подијумима империје кича и шунда учиниле су таленат љубави и ероса најапстрактнијим и најнедостижнијим у његовој бескрајно дугој историји. Перформанси неонског и силиконског *лебена*, неонске естетике и дизајнираног технолошког белог пакла-праха чине да љубав и ерос такође постану најапстрактнији од свих појмова, и најређи од свих доживљаја.

Само се непреобразени лик не одупире карикирању – иконизовани лик му одолева, надахнуће такође. Колико је на њега, на лик, тек био поносан наш модерни век, век људских права! Међутим, раслојавању нашег лика дали су свој допринос сезонски дизајнери кича и шунда. Додуше, њиховим плимама жестоко су се опирали многобројни савремени ствараоци, протагонисти и духовници: међу њима нарочито најосетљивији, Свети владика Николај, па преподобни ава Јустин, Софроније Сахаров, Григорије Круг, односно најизузетнији Порфирије. Шта се истовремено збивало на другој страни? Рецимо код књижевника Харолда Пинтера, филозофа и мегданције Ноама Чомског и радикала Стенлија Кјубрика, па оскаровца Фелинија, па лидера Независне Демократске Републике Телевизије Мајкла Мура? Ми им дугујемо благодарност за неустрашиве наступе у фронталним дипломатским ратовима против државних злочина и корпорацијског криминала вршених широм планете. За ставове против кича, шунда, фашизма у политици и медицини, у пословништву свакодневице, у уметности, медијима и нашем свеукупном животу, пострадаома највише од јастија и питија, односно чревоугодија, гортанобјесија, белог а ђавола у праху...

Наш сачовек воли *ризике свих врста*, он корача кроз смрт као по оштрици жилета и мача. Он чини покушаје настањења смрти у својој средини као да се ради о члану обитељи. Разлика између америчких стручњака за питања смрти, конструкцију и балсамовање лешева и за погребне услуге оних који су се удружили ради помагања уцвелелим породицама, с једне стране, и агорија, припадника индијске секте који упражњавају ритуално конзумирање свих излучевина и мяса људских лешева ради превазилажења сваке разлике између чистог и нечистог, с друге стране, не представља никакву разлику по питању трајног смисла психолошког, естетског и онтолошког. Залудан је дакле чин увек изнова афирмисати старе смрти као изелице. Залуд одуговлачење са њеном предајом. Само се оно примарно заборавља, да је смрт давно већ сва сатрвена у сусрету са Христовом смрћу и васкрсењем; Њега лавића из Јудиног племена.

Смрт, која је практично постала активни члан наших домова и породица, све чешће, и до масовки преко *рака* и *канцера* ступа преко нашег прага. Њега пак, нарочито је изучавао старац Порфирије са Оропоса, и о њему говорио овако: „Ја сам изучавао рак и запазио сам доста појединости. Рак се махом јавља код ојађених душа, код немирних људи напаћених разним догађајима и притиснутих бригама. Кад оболеш па ти кажу да је у питању рак, потпуно се предај Љубави Божјој, умири се, буди спокојан, љуби свет, љуби све, сав се претвори у љубав у благодарење Богу, нека твоја душа буде света, па када ти душа постане света и прикучи се Богу и постане мир, тада ће се цео склоп организма умирити, и рак ће, ако не буде излечен, макар остати тамо где је.”

Наш савремени човек воли и да се показује, да се *селфује*, да се хвалише својим изгледом. О чему се ту ради на позорници? Да је деконструкцијом и декомпозицијом класичне естетике добијено мушко-женско естрадно супертело, или супермодел, и да се оно на естрадном глобалистичком прелу излаже на култни начин. Техно лепота постнуклеаристичких и сајнсфикшн полова

прилагодљива је и за наменску је употребу. Оно је варијабилно, и служи за сваку специјализовану и глобалну промену. А све то чини се ради његове компатибилности са потребама будућих синкретистичких религија.

Монетарну основу и деконструисану естетику глобализма створио је постнуклеаристички секуларизам, одвећ софистициран да би свакодневни живот у његовом духу био непријатан. Зато банкари који владају политичарима, ови генералима, а они светом, финансирају синкретистичке религијске и езотеричке кругове, а ови култове. И опет се то чини да би чак и сулуде идеје и огавне намере постале лаке за примање и издашно конзумирање, укусне и лаке за варење и уносне за култивисање. Престижно је приањати уз њих, оне се церемонијално сервирају. А то су у ствари само врсте егзотичног фолклора у комбинацији са техником постнуклеаристичког зомбирања.

Наш сачовек је још и *дете*; велико дете жељно љубави и игре. Он је човек игре, биће игре. Пракса нас непрестано обавештава о томе да човек не може ништа да уради а да у све не унесе свој ерос и етос игре. Зато је све толико важно, зато је све толико непредвидиво. Догађаји прожети еросом игре саму игру подижу на степен догађаја живота и смрти. У животу се дакле живи на начин игре, чија је цена живот или смрт. Зато је дете једно живо и животом управљано јуродиво биће које игра за живот, док је дете које је одметнуто од игре најциничнији убојица, јер игра за смрт.

Појам креативне игре држи примат у естетици. Ипак, без гена и вере као креативног игралишта естетика сама била би декорација или молерај. Зато је *креативна игра* изворно генетски и верски појам. Ктизоген је архетипштат игре, катедрала игре, инсајдер који верификује њену изворну схему и сему. Играње и игра имају своју везу са првим играчем и протосом игре, и зато јуродиви Христа ради има држање озбиљног играча. Он игра на живот и смрт, његова игра је света. Из заметка игре са озбиљношћу

треба да процвета његова личност; он је датост унета у игру до степена поистовећености са Протосом игре. Игра је скопчана са ризиком. Играч своје могућности може да потцени када у игри живота не употреби све могућности којима је располагао. Или их је преценио али није одмерио снагу потребну да издржи до краја игре дајући се сав. Ми дакле играмо само са реалним могућностима. Успешан крај игре зависи од тога да ли играмо по начелу више слободе, гномичке воље или ниже слободе. Виша слобода игре је слобода одлучивања да ћемо играти са саиграчима. Нижа слобода игре је солирање, са одсуством осећаја да су нам они потребни, и најзад *гномичка игра* као заигравање, као сујетно и неозбиљно селектовање и извољевање. Играч којим игра није овладала, и коме није постала његово произвољно стање, никад није заиграо, нити ће икада заиграти.

Савремени човек је и *литургичко биће*. У литургичком хронотопосу савремени човек се креће свесно или несвесно. Света Литургија је такође хроно-топо-есхатолошка игра са Евхаристијом као својим централним сабиралиштем. Свака од присутних званица на вечери Царева Сина добија улогу благодатног сина Божјег; атлете који је трчао да добије трку преображаја и васкрсења. Зато је она наш најбогоугоднији ергон. Апостол Павле је живео животом арене, а о њој говорио и Свети Василије Велики. Он је био битку, он је завршио трку, он је сачувао веру, он се овенчао победним венцем. Из његових посланица Филипљанима, Јеврејима, Прве Солуњанима, Прве Коринћанима, Прве Тимотеју, Галатима и редом, ми ишчитавамо у назнакама, у цртицама о игри, односно духовној атлетици, јеванђелској атлетици: Када не трчимо залуду, не трудимо се залуду. Ми трчимо окружени облаком светих сведока вере. Венац живота примају прокушани и љубљашчи током целе трке спасења. Нада, радост или венац дични до Доласка Господњег стиче се у трци. Тркач неопасан смирењем има Бога за противника. Име победника трке за спасење не брише се из књиге живота. Име његово не прећуткује се пред Оцем. Сваки

учесник трке у игри за спасење издржава све могуће, кроти тело да не би шаком млатио ветар. Играч позван на награду, позван је на вечни живот, а добра трка је само у покоравању Истином. Знак за почетак трке и све о њој проверава се Откривењем. Вежбање у побожности је у свему корисно, обећава и доноси оба живота – садашњи и будући. Дохватићемо савршенство када нас захвати Христос, а захватиће нас само ако заборављамо оно за нама, а сежемо за оним што је пред нама, а то је опет и опет Он.

У трци, у игри без довољно расуђивања ми имамо ову ситуацију. Док неки православни теолози данас занемарују и гасе хришћанску етику, агностици, синкретисти и безаконици из редова хришћанских конфесија њу провоцирају, њу камче и искамчују. Како и не би кад је ђаво опет заиграо на прву и последњу карту по важности добитка. На прву – карту гордости, и на последњу – карту неморалности. Ма колико била генијална неосаборњена личност, у чему се иначе нуждава наш савременик, она ће остати гвоздено уоквирена, трајно непробојна, тек једно непроменљиво *јакание*. Како проширити своје окорело срце, одшрафити своју скврчену личност, о томе нам данас говоре три света старца, Силуан Атонски, Софроније Есекски и кир-Павле Патријарх српски. Они са лакоћом говоре и сведоче о остварењу ипостасног начела. Четврти духовни колос, старац Порфирије чинио је натчовечанске напоре да нам то опише, објасни, покаже, дочара, удели. А само је један савремени, овде у Новом Саду присутни епископ, напрсни ученик и сатрудник старца Порфирија то чинио и чини практично, са лакоћом и на виртуозан начин.

Осврнимо се и на еко и *биоетичку перипетију* нашег сачовека. Наше постнуклеаристичке епохе можемо осликати химнографски. Приказе истих треба насловљавати као биозоне греха, страсти и смрти, и екозоне бура, атомских језгара и огња. Уводни или пропратни коментар профилисати речима Кафке, великог опитника болести, болова и патњи, из којих је он и побожност црпио. Док је у канцама аустријске административне

ђаволице живео, написао је ове редове: „Живимо у времену зла. То се огледа већ у томе да ништа више не носи своје право име. Све плови под лажном заставом, ни једна реч не одговара истини. Живимо у добу запоседнутом демонима у тој мери да добра и праведна дела можемо да чинимо једино још у највећој скривитости, као да је реч о нечему незаконитом. Рат и револуција не јењавају. Напротив, наша све хладнија осећања распирују њихов жар.”

Други опитник далеке стварности, Виктор Бичков, даје нам снажан опис стања пропадања античке културе и њених институција, институција и виртуелне античке културе у пропадању; њу смо ми, разуме се, призвали у своју стварност, и учинили је алтер-спејсом своје, модерне епохе. Трећи опитник је Патријарх Српски кир-Павле, предањски хришћанин, пастир у нашој атомској и апокалиптичкој ери. Он не оставља људе без утехе, он благовести да је сва величина у служењу и давању себе ближњима. Својим богослужбеним подвигом он још и потврђује да је једини слободан топос ослобођен од сваковрсне прљавштине и поробљености светом Божанствена Литургија. По томе ми закључујемо да сваки подвижник Јеванђеља може да држи свој ум и у Царству Небеском, и то без гордости и несмирења, баш као што смо по старцу Силуану закључили да подвижник треба да држи свој ум и у аду, али без очајања.

Имиц савременог човека огледа се у чињеници да је он *еколошки грешник*. У оквиру теме свештене екологије у окриљу Православне Цркве ми тренутно располажемо саопштењем са такозваног Великог Православног Сабора Цркве Православне, одржаног на Криту. А Порука Великог Сабора упућеног сачовеку, упућена хришћанима и свету гласи да је очигледно да су данашњу еколошку кризу изазвали духовни и етички узроци. Да је она укорењена у незаситој грамзивости и себичности које воде у неразумно искоришћавање природних богатстава. Зато човек истовремено са тим мора у себи да негује свест о себи искључиво

као економу или иконому; дакле као управитељу у име домаћина, а не власнику творевине Божје. Једино под тим условима ће будући нараштаји имати своје право, иначе неотуђиво, на природна добра која нам је свима поверио Творац. Православна Црква је због тога осетљива за бол и егзистенцијалну узнемиреност народа, подједнако и за њихов вапај за правдом и миром. Зато она и примењује свештене Чинове за исцељење од рана које јој човек наноси, такође сам рањен гресима.

Савремени човек је бескрајно заокупљен тајнама, мистеријама; он истражује, он проналази, он испитује. Он се подједнако интересује и за смисао и оправданост постојања једног хришћанског манастира. То је тема која има историју дугу онолико колико и само присуство хришћанског манастира у свету. Драматична историја те провере, подједнако испољавана од стране и хришћана и нехришћана трајаће до краја времена и света, и биће веома драматична. И најпре зато што ће оснивачи хришћанских манастира и осмислитељи манастирског начина жића поистовећивати тајну хришћанског манастира са тајном целе Хришћанске Цркве, Једне, Свете, Саборне и Апостолске.

А сада реч-две и три о *христолошкој естетици Свете Литургије* и њеним аспектима: космолошком, еклисиолошком, сликовном и етичком, и то у цртицама. Наш сачовек је естетa, човек посвећеник у лепоту тајне. Светотајински, етосни, есхатолошки човек настаје у Цркви благодаћу, док савремени *хомоновус* настаје менталним процесима и духом и захватима наука. Први жићем у Христу, други индивидуалним и индивидуационим настројењима душе и тела. Крајњи домет једног и другог, коначно, јесте подвиг љубави. А Божанска Љубав и калокагатхиа љубави поима се само личним развитијем у светлу евхаристијске љубави; љубави логоморфне и икономорфне. Ради сликовитости исказа предложимо панораму брода на мору као панораму Цркве на пучини овога света. Онда, црквени храм је налик прекоокеанском и васионском броду, то јест времеплову и есхатоплову. Путници

су сви људи који се одазивају позиву за пловидбу. Они могу да се укрцају у ово пловило само са уредном исправом – крштеницом. Даље, са њим, пловилом, односно њом, Црквом могу да путују ка Царству само они који поштују и држе правила пловидбе, свете Каноне и заповести, свете врлине и Тајне и догмате Свете Цркве Православне. Наравно, циљ пловидбе је битан: Царство Божје, лука Божји Престо или Света Трпеза храма.

Наш савремени човек жеђа и за *даром светитељства*. Светост је односна категорија, замислива, неизоставно, помоћу благодати. Ми сада богоопштимо са Пневматизованим и Есхатолошким, Васкрслим и неизоставно Историјским Христом. Ми се освећујемо и постајемо евхаристијска бића, свети по Причешћу, по богоопштењу, по причасности. Зато светост спада у категорију причасности. Тело и Крв Господа Исуса Христа су Пресвети Дарови, и изван ових Светих Евхаристијских Дарова не може се ни наћи ни замислити ништа светије. Ма колико ми сами, или са другима трагали за нечим светијим од њих, ничега потоњега нема, до Евхаристијских Дарова, као светијега; односно Христа у Путиру, како Га је сагледао Николај Кавасила, чудесни тумач Свете Литургије и егзегета духовнога живљења у Христу, из периода византијског *акмиа*.

Још и о одушевљености савременога човека Светитељима; чињеници да је *светитељ* јединствено достигнуће црквене заједнице; специфичан свети плод црквеног свеколиког односа човека са Христом, по благоизвољењу Бога Оца и савршитељством Духа Светога Бога и Господа. Зато је светитељ нови есхатолошки човек, неодвојив од Христа неодвојивог од Оца и Духа Светога; незамислив без Њих, али и неодвојив од црквене заједнице, и такође незамислив без ње.

На крају постављамо нашег сачовека у оквире најмодерније науке, и подводимо га под теме, рецимо библијско-химнографске екологије, био-етичке технологије и генетске хирургије са виртуелним дизајном. Човек лично, и као Божји сапутник, и као

наш сачовек привлачи нашу пажњу од почетка. Како се он раздевао од светлосних, и одевао у кожне хаљине, и како се он данас конфигурише, и у синтетичку одећу и металне оклопе одева, ево прилога. Начини његових метаморфоза најпре у самој његовој генетској структури, а затим и у психосоматском склопу, перспективе су у којима се распоређује грађа за оваква размишљања о њему. И то у једну као линеарну перспективу, и у другу као инверзну; у прву као протолошку, у другу као есхатолошку. Али, човек је од почетка Божја светачка клирономија, и он остаје такав до краја глобалног села и његових фиеста; са слободом и могућностима да се опредељује за Богочовека или за човекобога; да се опредељује за богосиновство и богопричастије, или за технотропију и технолошке и хемијске благодети; за смирено окретање очију ка Саборном Христу, или за сујетно одвраћање од Њега. Кључ за разумевање ових чињеница и методологија и структура савремени људи отворена ума могу наћи осим у патристици још само у основним поставкама неопатристичко-синтезичкога богословља и његове медиологије.

Од искона и у почетку беше Реч, и она беше и јесте Љубав. Данас, на почетку Трећег Миленијума, доминирају и дигитална и геномска реч. Поимању генома као књиге мора се приступити дословце. Јер она је део дигиталне информације, написане у линеарном, једнодимензионалном, једносмерном облику, и дефинисана шифром, која преводи кратку азбуку знакова у велики лексикон знања насталих груписањем знакова различитим редоследима. Такав је случај и са геномом. Обиласци фасцинантних места у геному и дигиталне архиве тамо похрањене омогућавају нам да прочитамо књигу о нама самима, о нашем пореклу, развоју, природи, разуму. Зато треба очекивати револуционарне промене у антропологији, психологији, медицини, палеонтологији, свакој другој науци, и наравно у уметности и естетици. А само ће благодат Божја остати иста, и непроменљива; до краја остати у вези са нашом Црквеном Икономијом и Подобијем, Хриstopодобијем

и Христоитхијом. Малочас смо показали да су гени енормно важни, али и да није све у њима; јер они нису важнији од других мистагошких чинилаца, због чега их не треба апсолутизовати. Ми баш зато тврдимо да је људско биће нешто много више од његових гена и његовог генетичког материјала. Само под тим и таквим условом тврдње, технике мапирања и секвенцирања људског генома могу за нас да имају вредност мистерије уметности над уметностима; то јест, филокалијске науке над наукама. Да оставимо за други пут психонаутику, психотерапију и њену компатибилност са духовним или филокалијским животом. Да оставимо и интернет, виртуелни свет, виртуелни домострој и виртуелна блаженства, да оставимо медиологију и техноетику, геополитичке конструкције, технолошки дизајн, тему умешности холокауста глобалне политике глобалног села, и да искажемо неколике ерминевтичке речи о апокалиптичкој слици Косова и Метохије на прелазу из двадесетог у двадесет први век. Да прословимо о човеку Србину и о Србима, који су, речено да буде на наш ризик, један од четири стуба који подржавају васељену. Нека дакле први стуб буде јеврејски народ, други грчки, трећи руски, а четврти ће сигурно бити српски. Јер над Србином се систематски спроводи *херем*, или *арам* (израз Срба с Метохије). А реч је о потпуном искорењењу некога, овде Срба, и то са клетвом бацаном на његово име. Хришћанима, једнако и Србима речено је да ће они у свету који у злу лежи живети као овце међу вуковима. И да ће им, ако се не буду непрестано утврђивали у вери претити опасност од саблажњености злом, због чега ће они у једном тренутку почети да се понашају као сами околни вуци; да ће изоштрити папке као сечива за сопствену одбрану. А о временима зала, какво је и ово наше, постоје сведочанства које зли господари неће моћи да порекну. Ми издвајамо сведочанство Милосава Стојадиновића, који нас је подстакнуо да се зложимо за стварање једног центра од међународног значаја за масовну заштиту Срба и памћење њихових страдања; дакле центра наличног Јад-Вашему, са правом

изношење пуне истине о српском холокаусту кроз векове, све до овога часа. Наиме, рекао је Милосав Стојадиновић у својој поеми *Живот и смрт*:

*„Зла су она доба где народе криве,
зато што постоје и кољу их живе.
Где тирани право царство смрти створе,
у коме и живот и правду разоре.”*

Зло је и ово наше доба где и српски народ криве зато што постоји, и кољу га жива; и то у опсегу да му је угрожен опстанак, и по начинима да су сами Срби саблажњени сопственим страдањима. Једини утешан одговор на питање зашто страдање, и зашто у толикој мери, можемо наћи у Јеванђељу: *Ако мене гоне, гониће и вас*, и у Првом Атифону Степенах, гласа шестог: *Од Светога је Духа сваки узрок који спасава. Ако некоме од тога удахне по достојању, брзо га узима од људи на земљи, даје му перје, чини да порасте, и меће га у ред оних горе.*

Нигде у нашој беседи ми нисмо желели да се испољи строгост према сачовеку, нисмо да он остане без наде; ми нисмо имали право на то! Јер он има великога дара за покајање; у трену ока он може да се из суноврата, из крајње таме преокрене, и устреми ка светлости Христовој. Уосталом, толико је савремених примера и доказа за то.

Црква се и данас, савремени човек такође, налазе у свету, у коме ће и пребивати до Христовог доласка у слави. Црква, исповедајући да је Исус Христос Господ, тврди да њој већ све припада; дакле, њој припада и савремени човек. Из есхатолошке перцепције света види се да Црква пребива у њему, и то у својству благовеснице Христове, еда би радила на пољу старог или злог еона. Еда би оглашавала чињеницу да ће се свет, све док не буде дошло до дефинитивног разграничења старог и новог еона, налазити под знаком Љубави Божје. *А Бог је послао Сина Свога у свет да они који верују у Њега не погину него да имају живот вечни.* Првобитна доброта и лепота коју је Бог даривао творевини

док ју је стварао налази се у свету, и оне му и припадају; то јест, припадају Цркви. Тако се онда и трагедија која је задесила свет, разрешава у Цркви. Када је то тако, онда се и победа над светом већ догодила. А победа која победи свет – јесте вера наша, Православна. Према томе, ни наш савремени човек није губитник, него победник. Под отвореним знаком питања остаје само – питање његове слободе и његове воље.

САДРЖАЈ

Коста Чавошки САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ.....	7
Миодраг Радовић О ГОСТОПРИМСТВУ У НЕГОСТОЉУБИВОМ СВЕТУ.....	29
Чедомир Антић САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ.....	39
Мирослав Лазански САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ.....	55
Слободан Г. Марковић САВРЕМЕНИ ЧОВЕК ДИСТОПИЈЕ: ЗАМЈАТИН, ФРОЈД И ХАКСЛИ.....	69
Јован Попов КЊИЖЕВНОСТ И ЊЕНИ ЈУНАЦИ У ПОСЛЕДЊИМ ВРЕМЕНИМА.....	101

Жарко Требјешанин САВРЕМЕНИ ДЕЗОРИЈЕНТИСАНИ И УСАМЉЕНИ ЧОВЕК У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ.....	113
Ирина Деретић ЧОВЕК ПОСЛЕ ЧОВЕКА?.....	131
Срђа Трифковић КРИЗА ЗАПАДА: ПАТОЛОГИЈА ЕЛИТА И НАГОВЕШТАЈ ОТПОРА.....	147
Никола Кајтез ЧОВЕК И ЕНТРОПИЈА.....	165
Епископ Давид Перовић САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ.....	195

Савремени човек и савремени свет • 2

Издавачи
Матица српска
Библиотека Матице српске
Нови Сад

За издаваче
Драган Станић
Селимир Радуловић

Корице и припрема
Атила Капитањ

Лектура и коректура
Меланија Блашковић
Драгана Д. Јовановић

Штампа
Арт принт
Нови Сад

Тираж 700

ISBN 978-86-80061-53-5

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

821.163.41-4(082)

САВРЕМЕНИ човек и савремени свет : [зборник радова]. 2 / [уређивачки одбор Трибине Драган Станић ... [и др.] ; уредници Селимир Радуловић, Драган Станић]. - Нови Сад : Матица српска : Библиотека Матице српске, 2016 (Нови Сад : Арт принт). - 193 стр. : фотогр. ; 19 cm

Тираж 700. - Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 978-86-80061-53-5

Станић, Драган, 1956- [уредник]

COBISS.SR-ID 312960775

Коста Чавошки
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Миодраг Радовић
О ГОСТОПРИМСТВУ У НЕГОСТОЉУБИВОМ СВЕТУ

Чедомир Антић
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Мирослав Лазански
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Слободан Г. Марковић
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК ДИСТОПИЈЕ:
ЗАМЈАТИН, ФРОЈД И ХАКСЛИ

Јован Попов
КЊИЖЕВНОСТ И ЊЕНИ ЈУНАЦИ
У ПОСЛЕДЊИМ ВРЕМЕНИМА

Жарко Требјешанин
САВРЕМЕНИ ДЕЗОРИЈЕНТИСАНИ И
УСАМЉЕНИ ЧОВЕК У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ

Ирина Деретић
ЧОВЕК ПОСЛЕ ЧОВЕКА?

Срђа Трифковић
КРИЗА ЗАПАДА: ПАТОЛОГИЈА ЕЛИТА И
НАГОВЕШТАЈ ОТПОРА

Никола Кајтез
ЧОВЕК И ЕНТРОПИЈА

Епископ Давид Перовић
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

