

/ЗБОРНИК ФИЛОЗОФСКО – КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ У КРУШЕВЦУ/

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Редакција

Милорад Беланчић * Обрад Савић * Биљана Ћамиловић
Милош Петровић * Љубиша Ћидић

*

Уредник
Љубиша Ћидић

БАГДАЛА
ФИЛОЗОФСКО – КЊИЖЕВНА ШКОЛА

119. 24(082)

**ЗБОРНИК
ФИЛОЗОФСКО – КЊИЖЕВНЕ
ШКОЛЕ У КРУШЕВЦУ**

(КЊИГА ТРЕЋА)

КРУШЕВАЦ
1996.

Зоран Аврамовић

МОЖЕ ЛИ КЊИЖЕВНОСТ БИТИ ПЕДАГОШКА С ОБЗИРОМ НА ЗЛО?

Пред нама је једно од оних питања које прати књижевност од њене историјске појаве: у којој мери књижевни текст разоткрива феномен зла и да ли нам може бити од користи у практичним животним оријентацијама?

Дефиницију зла остављамо филозофима и психолозима. У овом огледу наш проблем разматрања могао би се одредити као начин на који се може мислити о књижевности и злу.

Модерна проучавања књижевности, у највећем су броју усмерена на текст, његову структуру и значења. Аутор обликује једну функционалну творевину, која у тренутку кад излази из штампарског слога, задобија једну самосталну и непредвидиву судбину. Овакво гледиште приближава књижевни текст пољу рецепције, а удаљује га од „биографског метода”. Да ли је, међутим, проблем аутора ирелевантан за тему о којој расправљамо? Уколико писац заступа изван свог текста једну етичку концепцију или заступа вредности које се налазе на скали добра и зла, да ли би истраживач имао право на теоријску равнодушност. У методолошкој припреми, он би морао да се одреди према овој чињеници: писац пропагира вредности зла у јавном животу - да ли то сазнање припада предмету о коме је овде реч.

Оријентација на текст дефинише ово питање углавном као лажно питање. Уметнички успех текста нипошто не зависи од природе везе између фикције и етичког става писца. Ограђивање текста иде и даље па се из интерпретативног поља књижевних остварења потискује оно тумачење које би се надањивало неком од функција књижевности: социјалном, етичком, религиозном, педагошком итд. Модерно испитивање књижевности, другим речима, јесте оно које анализира текст у хоризонту његових унутрашњих сврха.

Проблем са аутономијом књижевног текста, као уосталом са свим књижевнокритичким гледиштима, показује се у равни искуства књижевног феномена. У реалности сусрета књижевног текста, читаоца, аутора и свих оних пратећих механизма који обезбеђују постојање „књижевне републике”, није могућно обезбедити превласт ниједном разумевању књижевности. Књижевна заједница је једна од малобројних у историји у којој никада није било „монархије”.

НАРОДНА БИБЛИОТЕКА
ПОЗАЈМНО ОДЕЉЕЊЕ
КРУШЕВАЦ
Инв. Бр. 81.657

налазим у једном суду Велека и Ворена у књизи *Теорија књижевности* (Нолит, Београд, 1985.) Ево како они оспоравају педагошку функцију књижевности. „Педагог може лако да погрешити налазећи озбиљност неке велике песме или романа у историјским обавештењима или у корисној моралној поуци”. (ст. 53.)

Већ у формулацији реченице откривамо једну несигурност у тврдњи. Модални глагол „може” допушта могућност да закључимо како педагог и не мора да погрешити у властитом тумачењу песме или романа. У случају да је исказ формулисан на аподиктичан начин, основна тешкоћа би се појавила у критерију јединоважећег тумачења књижевног текста. Дискусија о бољој интерпретацији једне песме или романа може бити интересантна за научни и теоријски форум књижевности, али у *реалном* читању и индивидуалним приступима књижевним творевинама оне не морају никог обавезивати. Реч је о чињеници да ниједна култура не располаже општеприхваћеним моделом правилног читања и тумачења књижевног текста, а то је довољан аргумент за одбрану сваког типа читања, па и педагошког. Право на властиту интерпретацију текста, радикално проблематизује ону врсту књижевнокритичарског ауторитета који је изведен из појма норме. Другим речима, слободан приступ тексту не подлеже теоријским процедурама читања. Функционално читање не може се спречити, као и све етичке грешке које из тога могу произаћи. Уметнички текст није рационални израз писца, што значи да је ризик погрешног тумачења укључен у сваку стратегију интерпретације: акт читања није само привилегија знања већ и психо-социјалне структуре личности.

I

Када расправљамо о теми зла у књижевности, ми се налазимо у ситуацији да поновимо општа места о способности књижевности да препозна зло у човековом свету. У историјском континууму од књижевне уметности није се могло више очекивати. Обликовање зла у језику, откривамо у свакој националној култури. Независно од жанра, књижевност је откривала зло у 1. људској природи, 2. друштвеним односима (институцијама), 3. историјским догађајима.

Прича о злу, заправо је осветљавање тамне, ирационалне стране појединачне и колективне егзистенције. Књижевност нам казује да зло има већу снагу у животу човека од вредности добра. Стварни живот у заједници је на недокучив начин измешао људске вредности и понашања, тако да неке врлине могу бити оправдане у инструменталном али не и у супстанцијалном смислу. Књижевност је у прилици да уметнички обликује оне феномене и карактере које издваја у својој конструкцији слике света, а тумачења су разнолика и често тајновита. Поређења ради, треба подсетити на чињеницу да је

филозофска артикулација зла, у далеко већој мери транспарентнија. Мил, рецимо, тврди да је зло неотклоњиво из интерперсоналних односа. „У многим случајевима, тежећи ка неком оправданом циљу, појединац нужно, те стога и оправдано, наноси другима бол, или изазива губитке, или спречава неко добро којем су се могли с правом надати”. (Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, Филип Вишњић, Београд, 1988. ст. 124.)

„Педагошка” предност књижевности у односу на друге форме симболичке културе огледа се у томе што она у сликању зла користи презентационе и појмовне исказе. У књижевном стварању и разумевању слике света учествује највећи део популације једне културе, са свим ограничењима која носе у себи, (по суду Ескарпиа) „мотивисани судови познаваоца” и „ирационални судови потрошача” књижевности.

II

У овом делу изложићу једну интерпретацију семантике зла у структури књижевног текста. По мом суду, у романима Милоша Црњанског и Иве Андрића, обликује се значење историје као дешавање које је потпуно независно од човекове воље. Историја је нека сила чији *догађаји* иманентно производе зло.

Другачија визија зла обликује се у оној традицији романа која у људској природи налази „кривца” за сталну оскудицу добра у свету. Из те традиције изабрао сам роман *Доротеј*, српског писца Добрила Ненадића.

Историја је један од кључних семантема у књижевном стваралаштву Андрића и Црњанског. Заједничко у њиховом разумевању историје јесте идеја о непрозирности и несазнатљивости догађаја у времену прошлом и садашњем. Историја је сила коју њихови ликови или глас приповедача доживљавају као анонимну власт над људима и заједницама. Са етичког становишта, догађај у времену увек имплицира неку врсту зла, будући да се дешава нешто на шта не може да се утиче, нити да се подвргава контроли. Историја је догађање мимо воље појединаца и народа, штавише човек је њена жртва.

У романима Црњанског и Андрића појединац не ствара историју. Црњански у својој књижевности историју разумева као тајну. Човек није у стању да објасни прошлост, ни да открије будућност. Прошлост нам је недоступна, поред осталог и због промењених значења речи, оних речи које „ветар носи као жуто лишће”. Али и историјска чињеница крије своје лице, јер су стварност и сан увек у животу људи помешани. Прошлост је тама, а будућност доноси оно што нико и не сања. У збрци живота влада случај комедијант. Тај случај наметне игру појединцу, коју није желео.

У практичнополитичкој перспективи, историјско кретање се одвија у знаку свеопште инструментализације. Велики народи користе мале

народе за своје рачуне, велики људи употребљавају мале за своје циљеве. Марија Терезија допушта пресељење Срба из њеног царства у Русију 1753. не да би удовољила српским жељама већ због супротстављања јачању Пруске као европске силе. Када су народи улог у великој игри великих, шта могу очекивати њихови чланови. Павла Исаковича, гроф Кајзерлинг хоће да искористи за своје државничке потребе па га шаље у шпијунажу.

Црњански хоће да нам својим уметничким текстом каже како је човек играчка једне моћне а безимене силе која се именује као историја. У општој збрци живота, у којој је човек средство и циљ у односима са другим људима и групама, зло односи превагу.

Иво Андрић. Каква је уметничка визија историје као зла у његовим романима?

Искуство живота народа и појединаца у Босни, онај су социјални амбијент који Андрић семантизује појмом историје. У *Травничкој хроници*, приповедач казује да у структури сваког историјског догађаја постоје три међусобно независна плана. Њихова суштинска, парадоксална одлика огледа се у томе, што их ништа непосредно не повезује, али снажно међусобно утичу. У структури историјског догађаја Андрићев приповедач разликује три фактора: место где се одлучује, ликови који посредују у остваривању одлуке и народ као поље на коме одлука налази своје остварење.

1. Центри моћи, средишта у којима се доносе одлуке, налазе се негде далеко, негде где се не могу видети ни чути: ОВДЕ у Травнику, у варошици, раде чиновници који посредују између оних невидљивих људи са великом влашћу и безобличне, нагонима подложне масе народа. До политичких личности у Травнику - турских, француских, аустријских - допиру само вести и заповести из виших центара одлучивања који су за њих нетранспарентни.

2. Наполеон води ратове по Европи а у Травнику се о томе прича. У Цариграду, реформама склон султан Селим III пада под ударцима ножа реакционарних снага, а о томе се у Травнику прича. У Травнику се прича и о устанцима у Србији и о борбама српских устаника са војском Сулејман паше Скопљака. Све су то далека политичка збивања која остављају неповољан траг у свести, говору и понашању, овде у забаченом Травнику.

2. У Травнику живе и раде политички чиновници који брину о успешном ширењу интереса својих држава. За босанске везире као и француског конзула важи мисао Аустријанца фон Митерера да су сви они део једног великог механизма. И онда када је прикривао сазнање о ратним припрема своје владе против Наполена, радио је то са свешћу да је био „ситна чивија у машини великог Аустријског царства”.

Приповедач нам казује да конзули „подржавају велике покрете својих

далеких, невидљивих и често неразумљивих наредбодаваца”.

3. Анонимни народ је трећи елемент структуре историјског догађаја. У историјском искуству појављује се безоблична маса која не зна шта се дешава на крупним плановима јавног живота. Она се поводи за својим бесним чаршијским побунама у којима даје одушка нагонској правди. Масу сачињавају мали људи пуни илузија и неразумевања историјских и друштвених збивања.

И у роману *На Дрини ћуприја* историјске догађаје на неки необјашњив начин повезују ТАМО и ОВДЕ. Устанак у Херцеговини заталасао је живот ОВДЕ у Вишеграду. Негде далеко је одлучено да се власт у Босни промени а да нико у касаби није у том догађају учествовао. ТАМО су невидљиви владари и догађаји а ОВДЕ је анонимни народ Босне који политичку промену прима на уво. У једном блеску мисли лик Алихоце казује да народ само сазнаје политичку вољу царева. „Ово се цареви, ево већ тридесет година довикују преко земаља и градова и преко глава својих народа”.

Видовдански пуцњи ТАМО у Сарајеву из темеља су променили живот ОВДЕ у Вишеграду. Рат је избио а да га нико није ни сањао у касаби. Брзо ће уследити кидане свих дојучерашњих веза верски измешаног становништва касабе. Варошица на Дрини није изазвала рат, зло се приметно негде далеко од њихових кућа, дошле су војске у њихово насеље и све оно што је било вековна мултикултурна ситуација у трену се растаче. „За неколико тренутака збрисана је чаршија која је почивала на вековној традицији, у којој је увек било притајене мржње и суревњивости и верске нетрпеливости и освештених грубости и свирепости али и чојства и мерхамета и осећања за ред и меру, осећања које је све те зле нагоне и грубе навике држало у сношљивим границама и на крају, мирило их и подвргавало општим интересима заједничког живота” (ст 310.)

У романима Црњанског и Андрића историјски догађај еманира зло; оно долази изван човека. У другим књижевним визијама зла његово извориште се налази у људској природи. Један од таквих романа је и *Доротеј*. У основној структури значења овог романа доминира зло међу припадницима сва три друштвена слоја средњовековне Србије. Калуђери у манастиру, власт у жупи моравичкој и народне масе не могу да реализују начело доброте. Борба за власт није карактеристична само за жупана и његове противнике, она једнако обузима и слуге Божије. Није, међутим, власт једини порок у манастиру. Оне који преносе јеванђељске поруке раздире сексуална пожуа и морална беда. Слуге онога који је проповедао љубав међу људима, краси пакост и злоба, нагонска похота, осветољубивост и мржња, дакле све оне особине људи који живе световним животом изван манастирских зидина. По чему се, онда слуге Христове разликују од осталог света? Они проповедају добро

онако како је написано у јеванђељима а у стварном животу калуђерски ликови из *Доротеја* немају снаге да следе Христове заповести.

Убиство лирске љубави између калуђера Доротеја и жупанове супруге Јелене на крају романа само симболички заокружује причу о свевласти зла у људској природи и у односима између људи. У роману о коме је реч, нема места за наду у доброту и племенитост.

III

У складу са почетним претпоставкама разматрања проблема зла и књижевности, овде је изложено једно читање Доротеја, као уосталом Андрићевих и Црњанских романа. У неком другом читању, семантика зла не би била у првом плану. Не постоји књижевност „која има своју сталну хемијску формулу”. (Борис Ејхенбаум, *Књижевност*, Нолит, 1972. ст. 158.) Сваки књижевни текст увек носи у себи једну тајну више од оних које открију његови тумачи. Какви су у том погледу, изгледи педагошког читања? Уколико у референцијалним слојевима књижевног текста прочитамо тријумф зла, обликовано посредством догађаја, људске природе или односа између људи, неизвесно је педагошко дејство текста. Може ли прича о злу научити нечему њеног читаоца? Да ли ће то бити катарзично читање? Да ли ће нас „привући негативни јунак” (Никола Милошевић), или лепота уметничке форме?

Шансе педагошког читања можда расту са порастом угледа и улоге проучаваоца књижевности (теоретичара, критичара, историчара) и њихове опсесије расклапања и склапања књижевног текста. Мешање систематизованог знања у простор читања књижевног текста, може до неке границе утицати на формирање естетског, али и сазнајног, етичког културног васпитања замишљеног читаоца. Али, увек треба имати на уму чињеницу да егзегеза књижевног текста припада слободном читању, као и околност на коју упозорава Мелвил Херсковиц, да ми нисмо увек свесни начина на који култура испуњава наш живот.

IV

Потребно је скренути пажњу на још један тип педагошког читања који је публицистички претенциозан и прилично раширен у нашој јавности. Имам у виду она читања која желе да у књижевном тексту пронађу социолошки аргумент у дискусији о политичкој и социјалној реалности. Теза би се могла на овакав начин формулисати: да би смо сазнали зло политике у распадајућој Југославији, треба читати књижевна дела водећих српских (ваљда не само српских?) писаца!

Проблеми са политичкоутилитарном рецепцијом су огромни. Послужимо се примером овде анализираних романа. Ако неко тврди да романи Црњанског и Андрића одлучујуће помажу у разумевању југословенске стварности или Ненадићев роман у реконструкцији

средњевијековног српског човека, онда мора да рачуна на следеће потешкоће. Његово читање, разуме се, не мора да обрати пажњу на начин на који је писац реализовао естетске циљеве, али мора да реши однос фикционално - реално у структури књижевног текста.

Романи Црњанског и Андрића приповедају о догађајима из 18. и 19. века, а Ненадићев роман о средњем веку српске историје. Та чињеница сугерише једну временску дистанцу у односу на фактографско и реално у структури романа, која по многим својим обележјима није коресподентна са временом у коме ми живимо. Референцијални искази у њиховим романима који су овде размотрени, сугерирају једно значење историје и људске природе које није специфика српског народа. Српски народ је само национална илустрација једне књижевне визије човека и историје. То су она места у уметности која повезују национално и универзално. „Култура је универзална за човеково искуство, па ипак је свако њено локално или регионално испољавање својеврсно” (Мелвил Херсковиц у *Културној антропологији*).

Локално у култури и књижевности изражавају културни обрасци или архетипови помоћу којих се преносе искуства и свест. Културна антропологија доказује да се у историјском времену неки обрасци мишљења, понашања и језика преносе генерацијски разним механизмима социјализације. Да ли је то шанса за политичку детекцију друштвене стварности? Можда. Књижевност је један пут социјализације, али разумевање тог културног феномена је један од најсложенијих задатака у духовној култури сваког народа. Књижевност разоткрива али и крије велике тајне човековог постојања. Значење историје у романима које смо испитивали, једна је од тих тајни. Како би замишљени политички читалац књижевности, употребио тако интерпретирано значење у разумевању српске и југословенске стварности? Извесно је да од књижевности не би имао никакве политичко-педагошке користи.

Коначно, постоји нада да нам личност писца помогне у педагошкој интерпретацији његовог књижевног текста. Политички ставови писца могли би бити кључ за сазнајну употребу дела. Та теза, да нам писац својом књижевношћу, уствари саопштава знање и идеје о народу и људима може се оспорити бар са три аргумента. Најпре, у књижевном тексту читамо опречне вредносне исказе његових јунака и не можемо знати иза којих стоји аутор. Даље, писац своје сазнајне и вредносне ставове формулише и у другим, некњижевним жанровима, а то нам отежава напор да идентификујемо „праву поруку” писца. (О односу између научног и књижевног текста Иве Андрића, писао сам у *Летопису матице српске*, јул - август, 1994. Нови Сад.) Најзад, и његова биографија је загонетка: како да повежемо животна факта са почетком и током његовог стварања. Све ове чињенице су заправо заштита писца у

дискусији о књижевности и злу. Ослобађамо га одговорности за интерпретацију текста.

V

Књижевна уметност тежи естетичком као примарној сврси, али то гледиште не мора да буде најважније у оним интерпретацијама које настоје да у тексту нађу доказе за или против реалног зла. Па ипак, и у таквом искуству читања, у коме се напушта естетичка сврха и поетички терен књижевног текста, семантички слојеви књижевности као и јавна позиција аутора не могу бити добри адвокати социолошког или политичког дискурса. Историја као безимена сила која производи зло у романима Андрића и Црњанског или људска природа из које избија зло независно од времена и улоге која се обавља у заједници у Ненадићевом роману, могу бити једна од интерпретација. У неком другом читању, оне могу бити другачије, али и више од тога - могу бити непримећене. Простору несигурности у исходу читања, припада и педагошко тумачење зла у књижевности.

РЕЗИМЕ

У овом раду аутор разматра функцију педагогије у књижевности узимајући у обзир културну личност. У првом делу анализа се усмерава на поетику зла у књижевности. Писац уоквирује семантику помоћу: 1. историјског догађаја, 2. инспирације, 3. људске природе.

У другом делу аутор тумачи значење зла у текстовима српских писаца М. Црњанског, И. Андрића, Д. Ненадића. Аутор тврди да је значење зла почињено са естетским циљевима у грађи текста.

SUMMARY

In this paper the author is discussing the of function pedagogy in literature considering the cultural personality.

In the first part, the analysis is focusing on the poetics of the evil in literature. Writer fames semantic by: 1. Historic event, 2. institution, 3. human nature.

In the second part, the author interpreting the meaning of evil in the texts by Serbian writers Miloš Crnjanski, Ivo Andrić, Dobrilo Nenadić. The author claims that the meaning of evil mixed with aesthetic goals in the structure of the text.

Key words: literature, pedagogy, interpretation, eval, reading.

Јован Аранђеловић

ПРИСТУП ЗЛУ

Зло је одувек било велики изазов не само филозофског и, такође, теолошког мишљења, већ и оног обичног, здраво-разумског. Није тешко показати да обичном мишљењу остају непознате или, чак, потпуно стране и туђе тековине како теолошког, тако, у још изразитијем виду, филозофског промишљања о злу. За разлику од те затворености и самодовољности обичне свести, друга два прилаза које помињем, вековима су били - ако то већ и није тако у нашој садашњици - у неким живим односима. То се показивало чак и у временима њихових оштрих сукобљавања или онда кад су се међу њима успостављали недолични односи слушкиње и надмене господарице, или односи нетрпељивости и, чак, потпуне искључивости.

Познато је да је хришћанско учење, за разлику од обичног мишљења, било вековима отворено према филозофском наслеђу античког света, да је користило домете филозофије у одбрани и систематизовању својих веровања. Захваљујући и тим односима са филозофијом, теолошке представе о злу иду далеко преко граница обичне свести. На другој страни, довољно је поменути само то да је у критикама модерне филозофије често истицана њена блискост са хришћанским погледима. На тој основи су у неким филозофијама оштре осуде модерне филозофије.

Нешто слично може се рећи и за ова два утицајна приступа злу. Истицањем тих живих односа, не занемарује се, нити се поричу и јасно изражене велике разлике које је просто тешко предвидети. Корен им је у измењеном духу и усмерењу посебно нововековне филозофије која се, од усредиштења Бога, окреће Човеку, његовом свету, идејама и вредностима које одређују његову делатност као *стваралачку*, које чине разумљивим његову самобитност.

Према „класичној” слици о обичној свести могло би се рећи да она полази од крутих и грубих одређења али да, при том, од ових и лако одступа или да на њих просто „заборавља”, прилагођавајући се ономе што јој се у одређеним околностима чини „очигледним”. Та прилагођавања нису никакве стварне промене оних крутих представа о злу, нису напуштање „јасних” одређења и приклањање неким новим, бољим, већ су, пре, просто истицања неких другачијих одређења, пристајања на њих у некој посебној прилици, с обзиром на неки особени сплет изузетних околности. Тако је зло, према општем,

основном одређењу, потпуна супротност добру. Али, понекад, и наше обично мњење приклања се томе да ова два појма не морају бити оштром међом одвојена, чак томе да зло може водити и неком добру итд. Али, ово другачије одређење истиче се и уз њега се пристаје само у неком посебном случају, у неким изузетним приликама, тако да оно не може угрозити опште уверење о природи зла.

Начин на који обична свест *исправља* своју круту, јасно одређену и другим појмовима оштро противстављену представу зла - и, разуме се, не само ову - је другачији од начина на који се поступа у теолошком и, поготову, у филозофском сазнању. Истичући ово желим да упозорим да та „јасност” представе о злу, убеђеност да се зна шта је оно, нипошто не значи да је обично мишљење сувише грубо или немоћно да назначи, ако већ не може прецизно и да изрази, бар део сложености појмова као што је овај или заповести каква је она да се не сме убијати, да је недолично обмањивати или кршити дату реч итд. Иако је јасно да је злодело убијати и да се то не сме чинити, обично мишљење ће лако поћи у сусрет другачијем погледу чим се суочи с питањем шта чинити у ратној ситуацији или онда кад човек, у самоодбрани, нема другог избора. Слично се поступа и кад се то мишљење суочи с питањем како судити и делати ако нас истинољубље води на пут издајства итд.

Та променљивост представа обичне свести је начин на који она исправља своје круте појмове кад они долазе у очигледан сукоб или раскорак са оним што се у сложеностима животних неприлика показује. Овакво исправљање не води напуштању чврстих појмова и „начела”, већ, напротив, пре служи да се на њима истраје, да се они заштите, да се не мењају. Тако, и даље важе оне заповести и представе у својим општим облицима, али нас то не спречава да, остајући унутар граница обичног мишљења, од њих одступимо, да истакнемо нека другачија одређења кад год се то чини разумљивим или неопходним.

Али, то је оно што се могло рећи о обичном мишљењу пре него што је у његово уобличавање била упрегнута моћна техника нашег данашњег света, оличена у нечем што, наизглед, и не изриче о свету ништа друго осим онога што се у њему одиста догађа или што изгледа као да се пред нашим погледом збива. То туђе око предочава нам слику која би се и нама указала да смо били у истој прилици. Ако обично око и може понекад изневерити, због наше пристрасности, овом мртвом оку које све види, то се нипошто не може догодити! Све указује да му се може потпуно веровати или, бар, исто толико колико верујемо и својим рођеним очима. Та моћна сила, непристрасна, безосећајна и објективна јесте „истраживачко” око камере на које се не може споља утицати, које нас уводи у оно што се напросто збива. За ту свест коју, наизглед, уобличава само слика оног збиљског или оног што јој је предочено - а то је, такође, нешто у шта се има највеће поверење - тешко да би се могло

рећи да је обична у негдашњем смислу.

Али, тај утицај који „истраживачко новинарство” са својим вештачким „магичним оком” има на обичну свест, нешто је што ову данас успоставља у потпуно новом лику. Тој свести се предочавају слике у „чистом” виду. Остављено јој је, чини се, да сама слободно доноси своје судове. Тиме је задовољена још једна битна потреба обичног мишљења, посебно важна уколико оно треба да буде придобијено, односно ако се жели да оно буде уједначено, да сви они који на такав начин доносе судове мисле исто или бар слично. При свем том, најважније је да се очува утисак како се људима ништа не намеће! Уосталом, ако би се то и покушавало, обичној свести остаје могућност да одбаци оно што сама није вољна да прихвати и да сама слободно и независно уобличи своје ставове или оцене. Она то може да учини на такав начин, јер за оцену има слику, а не неки опис, не нешто што може бити и онакво и овакво! Ако опис стања и „прича” о ономе што се догодило могу бити и крајње пристрасни, за обичну слику, која сведочи о ономе што је у самом животу на делу, то се не може рећи. О таквом „дару” обична свест у прошлости није могла ни да сања! При свем том, општа образованост данашњег времена уверава чак и ту обичну свест у неограничену моћ истраживачког ока у једној тако важној области поузданих сазнања каква је природна наука. Ако се тамо показала моћ искуственог, зашто и у другим областима сазнања и, поготово у обичним животним ситуацијама, не би то исто важило?

Али, да ли је све ово баш тако јасно и једноставно? Није ли тек то техничко око отворило нове просторе изобличеном приказивању оног о чему искуство пружа неке увиде? Није ли углед који је искуство стекло у модерној култури злоупотребљен и нису ли створене нове могућности обмањивања и наметања мишљења?

Доследност мишљења које надмашује границе обичних представа, тражи, међутим, уверљивост и изведеност друге врсте. Филозофија је рано, у свом античком домету, успоставила своју особеност управо у оштром раскораку са обичним мишљењем. Та другачија одређеност филозофских појмова из ње се, делом, проширила и на друге облике сазнања, па и на теолошко мишљење.

У ономе што је за хришћанско учење најважније, такође налазимо оштро подвајање и противстављање добра - које је, у свом чистом виду, једно од најважнијих одличја божанске природе - и зла које Бог не жели, нити га производи, али које он допушта како би за човека биле очуване далеко важније вредности. То одређење, управо у овом свом виду, јесте један дубоки увид! Чак и кад људски свет уређује божанску моћ, зло из њега не може бити прогнано а да то не буде на штету самог човека, на уштрб вредности које су од највећег значаја. Прогањање зла из људског света водило би, поред осталог, губитку слободе, томе да би човекова

делатност и његова воља били неслободни. Тај увид је хришћанска вера баштинила из античког наслеђа, из ране стоичке филозофије. Хризип је назначио гледиште да је човек у свом свету слободан да чини грех, а не само добра дела. Појава моралног зла у том свету не говори ништа против божанске моћи, јер је човекова морална слобода, која укључује и могућност да се чине злодела, да се ова појављују у животу, далеко вреднија од присилом изборене обавезе да се буде добар или насилјем наметнутог избора онога што је добро.

Али, овај приступ водио је томе да проблем постане само одређење зла и разјашњење могућности његове појаве у свету који је створио Бог. Проблем је како оправдати творца таквог света, односно „земаљског царства” у којем начело добра није, као у „небеском царству”, непремостивим понором одвојено од зла, односно како да се осуда човека и његовог света, у којем се зло појављује, не протегне и на њиховог творца. У тражењу оправдања од помоћи је, опет, била филозофија, посебно Платиново одређење да се зло „не налази у ономе што бивствује”, односно да је његов искон у небићу, да се „зло представља у одсуству сваког добра” (Плотин, *Енеаде* I - II, Београд 1984, 71 и даље).

Добро су знана места из *Старог завета* која сведоче да је и Бог тај „који ствара зло” (*Ис.* 45,7). Дамаскин наводи нека од тих одређења из *Библије* и приступа занимљивом тумачењу њиховог смисла, убеђен да она траже посебно разјашњење и прецизирања. Циљ је оправдање Бога као оличења бесконачне доброте, али и то да се нипошто не наруши углед светих књига у којима налазимо таква тврђења. Да би се постигла оба циља, било је потребно да се истакне двојако значење у самом појму зла. Треба разликовати зло по природи, које је противно Богу и његовој вољи, и оно што је „према нашем схватању зло и мучно”, односно беду и несреће. Ове су, као нешто „болно, наизглед зле; по истини, међутим, оне су добре јер бивају узрок повратка Богу” итд. (*Јован Дамаскин, Тачно изложење православне вере*, 92, Никшић 1995, 177). Ми видимо како сврха дела(ња) мења лик зла чинећи га привидним или нечим што је уистину добро. Говорећи о промислу Дамаскин показује, на сведочанствима из светих књига, како „много пута Бог допушта да праведник допадне беде”, односно допушта зло, допушта да и праведник несрећно страда како би се постигли и одбранили неки важнији циљеви. „Допушта се понекад некоме да падне у срамно дело, ради спречавања неког тежег страдања”. Међу чиновима које Бог допушта помиње се и „падање у прељубу” (*Исто*, 43, 97). Могу се поменути и Дамаскинове речи да нека наша дела, „иако мрска и тужна, прихватамо због избегавања већег зла” (*Исто*, 38, 93).

Полазиште овог *отварања* према злу и одбране божанске бесконачне доброте јесте да Бог, додуше, „све унапред зна, али не предодређује све”;

тако чини јер „нити жели да буде зла, нити насилно изнуђује врлину” (*Исто*, 44, 98). Томе се придружује тврђење да је у нашој власти „хоћемо ли остати у врлини и следовати за Богом... или ћемо одустати од врлине што значи пребивати у злу и следовати за ђаволом; ... зло није ништа друго до одсуство добра” (*На истом месту*).

Сличне мисли о злу налазимо и на латинском Западу, али и у погледима Псеудо-Дионисија који је утицао како на писце значајне за Источну цркву, тако и на оне значајне за католичанство. Под видним утицајем Прокловог списа *О постојању зла*, Псеудо-Дионисије је тврдио да зло има само разорну снагу, да оно само уништава, а да не може ништа створити. Зло је лишеност или недостатак добра. У духу тог платиновског одређења зла, он тврди да је грешник добар - уколико бивствује, уколико живи, има вољу итд. Зло је лишеност добра које је изостало тамо где би му иначе било место. Тако је одбијање да се злу призна исти начин постојања као добру, да се оно изједначи са добрим, настојање да се избегне манихејско постављање два крајња начела, водило тешкоћама, наиме томе да се добро не може оштро и грубо одвојити од зла, да се и за грешника може, у ограниченом смислу, рећи да је добар.

Сличне погледе о злу налазимо и у Томе Аквинског. И из његових списа постаје видно да ни Богу није дато да такво велико добро какво је слободна воља, постигне без допуштења зла. И Тома је тврдио да ни прељубник не жели зло, ни грех, већ чулно уживање које се не може задовољити а да се не падне у грех. Сажимајући Томине погледе и у нас познати енглески језуиста Коплстон каже да је могуће приговорити да се неки људи препуштају порочности и чине одређене радње само зато што оне вређају Бога; „али чак и у том случају постоји нешто наоко добро, на пример, потпуна независност која је предмет воље: зло које пркоси Богу појављује се као добро, и хоће се *sub specie boni*” (Ф. Коплстон, *Историја филозофије*, Београд 1989, II, 369).

II

Било је важно да се хришћанско учење о злу назначи како би постало видно да се оно не сме сводити на оно што је у њему, према самом хришћанском разумевању, најважније. Другим речима, треба поћи даље од оних темељних одређења да је Бог оличење бескрајне доброте, да он није извор зла и да га не жели, али да га допушта, да је и сам ђаво као његово дело добар, или, изражено темељним ставом, да „постоји једно начело добра, ослобођено од сваког зла” (Ј. Дамаскин, *Исто*, 93, 178). Поред тих ставова, постоје и они којима се иде даље од тог оштрог противстављања злу, којима се оно доводи у однос према човеку и

100-9. П. 607

Народна библиотека
Крушевац

његовом свету, према његовој слободи, његовом слободном избору итд. Важно је и да се и на те ставове скрене пажња, јер се према њима пре могу отворити они којима је филозофија у сваком погледу нешто далеко и туђе. Чак и обично мишљење може такве ставове у неком виду лакше прихватити и, понекад их, као што смо видели, и прихвата. За разлику од тога, слична схватања саме филозофије, посебно због начина на који их ова изводи, утемељује и чини уверљивим, остају обичној свести потпуно туђа. Упућивање на хришћанско схватање зла, на какву такву целину тог учења, важно је како би се лакше увидело да „приближавање” зла добру, да њихово „чудовишно” повезивање или, наводно, њихово изједначавање итд., није само ствар филозофског домишљања или некакве њене дијалектике којом се може постићи све што се жели, већ да се њена одређења, којима се иде даље од празног проклињања зла и исто таквих славопојки добру, не могу избећи ни у религиозном мишљењу. Разумљиво је да се та одређења могу представном мишљењу лакше приближити преко религије, јер оно у њу обично има поверење, јер јој је ова ближа, јер се према њој не поставља сумњичаво као што се поставља према филозофији.

Погледе о злу сличне хришћанским можемо наћи и у неким нововековним филозофијама, посебно у Лајбница. Ипак ће модерна времена донети заокрет пре свега у том смислу што ће човеку све више припадати најважније место, оно на којем је више од једног хиљадулећа суверено господарио Бог. Уместо бриге да се разуме могућност појављивања зла у свету који је створила божанска доброта, у први план избија настојање да се покаже стварна моћ зла као нечег што је неразлучиво од саме човекове животне делатности. Али, са тим устоличењем човека, зло постаје нешто што се могло једноставније разумети, а одбојност према њему губи своју некадашњу снагу, једнако као и потреба да се та моћ зла по сваку цену ограничи, да се у свему битном или у погледу свега што се таквим сматра, подреди добру.

Тај заокрет према свету у којем човек постаје средиште, у којем наместо божанских у први план избијају људске моћи, водио је даљем отварању према злу, слободнијем признавању његове моћи, складнијем повезивању људске делатности одређене интересима и страстима, са најразличитијим облицима зла. Зло више није нешто што се не може једноставно повезати са *творачким* тежњама и снагама које уређују човеков свет, јер овај постаје његово дело. Зло се могло признати као снага којом се оживотворују најразличитије људске тежње, међу овима не само оне које су неприхватљиве и разорне, већ и оне које доприносе развоју људскога света. У том смислу се сада могло рећи и то да одређени облик живота, какав је на пример неједнакост, јесте извор не само свакојаких зала, већ и извор онога што је добро.

Зло као нешто што нас више не суочава са проблемом оправдања

творца света у којем је могуће да се оно појављује, у којем оно може задобити велику моћ, односно „разумљивост” зла или његово појављивање у виду нечег обичног, нечег што нас не изненађује, нити нас, у теоријском погледу, суочава са неким посебним тешкоћама, различитим од оних које искрсавају кад говоримо о добру - све то произилази већ из тога што творац света у којем живи човек јесте он сам, не више бесконачна доброта. Људске снаге као ствараоци човековог света ни према каквом одређењу нису божанске, односно не оличавају бесконачну доброту, па се већ и због тога не поставља проблем оправдања на стари начин. Напротив, зло постаје нешто саморазумљиво у новој слици човека и његовог света. Са овим постављањем човекове делатности у средиште његовог света, са представом о човеку као *демијургу*, зло постаје нешто разумљиво чак и ако би се и даље остајало на старој представи о човеку. Бог је, по Дамаскиновим речима, створио човека као безгрешног по природи, али и слободног кад је реч о вољи. Само је божанство, а не човек, непријемчиво на грех. „Склоност греху човек није имао у својој природи, него у свом опредељењу”. И према овом схватању, човек је имао могућност да се „по допуштењу Божјем, својом слободном вољом обрати ка злу, јер оно што бива по принуди није врлина” (Ј. Дамаскин, Исто, 26,81-2).

Са новим схватањем човека отпала је и потреба да се пориче самобитност зла, да се оно *начелно* противставља добру. У свету који ствара човек, његова воља, његови интереси и страсти, његова животна делатност - зло има сличан начин постојања као и добро. У ствари, одсућност постаје пре одлика добра, уколико је оно нешто чему се тежи или нешто што треба да буде. Оно је као замисао, као „ствар” тежње или жеља, нешто што одређује човекову делатност иако нема или иако још нема обличје оног што постоји. У том смислу се могу разумети речи П. Валерија да је „мишљење труд који у нама оживљава оно што не постоји” (П. Валери, *Oeuvres*, Библиотхелуе де ла Плеиаде, I, 1333). Оно одсућно, оно што још не постоји, задобија моћ нечега што одређује мишљење и пут на којем се стичу и знања и упоришта животног делања.

У свету који је човеково дело, зло се може признати у свом збиљском, повесном лику. Њему се могла признати она моћ о којој тако уверљиво сведочи сама стварна историја. Није било потребе да се ограничава или, чак, пориче значај и улога зла у стварању човековог света, нити да се оно подређује добру и чини појмљивим само из односа према овоме, односно само као некаква одсућност добра итд. Зло се могло једноставно уклопити у свет човекове животне делатности. Тако су отворени нови путеви и нове могућности разумевања и тог света и његове историје. Промена односа према злу, то слободније отварање према њему, то савладавање страха да му се призна велика моћ или оно што се тако уверљиво показује у људској историји - били су не само израз заокрета у

схватању човека, већ и нешто што је тај заокрет чинило коректним, што је одређивало његове ликове и осветљавало његове могућности.

Брига која је у средњевековном мишљењу била усмерена на проблем оправдања Бога, у модерним временима се преноси на идеје и посебно на појам добра и друге сродне појаве. Део те бриге је настојање да се добро очува у чистом виду, без обзира на то што је оно сада долазило у разнолике односе или дотицаје и сударе са злом, и да се зло не побрка са добрим, чак и кад је оно пут, или део пута, или, просто, један могући начин на који се домаша неко добро. Све то упућивало је модерну филозофију на опрезност у суђењу о злу, нипошто не на то да се оно у било ком смислу схвати као некаква посебна врста добра. У таквом прилазу, из међусобних права ова два појма, ближе се одређује сваки од њих. Добро губи повлашћени положај јединог начела. Нестаје могућност да оно буде схваћено као нешто божанско и да на тој основи буде противстављено злу. Исто тако, престаје потреба да се из односа према добру - преко појма одсутности - одређује зло.

Биле су то велике промене без којих би се тешко могао замислити онај заокрет према историјским истраживањима и онај помак у разумевању људске историје које је донело модерно време. Можда није неважно рећи да је пребогато искуство Велике француске револуције, које је на нов начин осветлило природу и ликове зла, показало и то да и преданост врлини и искрено залагање за узвишене вредности, могу доносити највеће патње и свакојака зла. Гиљотина је за многе револуционаре била оруђе одбране великих тежњи, средство без којег се не могу оживотворити и очувати велике идеје, вредности и тековине саме револуције!

У модерном прилазу главни проблем није толико одређење зла, односно начин његовог постојања, колико недоумице побуђује оптимистичко убеђење да је зло, филозофски гледано, ипак немоћно, да је оно у судару са великим, узвишеним тежњама човечанства, осуђено на узмицање и, у крајњем исходу, на пропаст. Чинило се да је оно нешто пролазно и, чак, да истинску моћ задобија пре свега ако је у неком „дослуху” са тим узвишеним тежњама, ако им је на неки начин подређено, ако им служи, а то је можда и најважније, да се оне заштите од свакојаких животних искушења! Модерни прилаз испуњен је надом у коначну надмоћ добра, у пролазност зла, у то да је оно пре свега оруђе које се, оживотворењем значајних људских тежњи, ипак уклања и губи своју снагу.

Ово што је речено говори о тежини посла пред којим стоји филозофија кад јој се као изазов намеће проблем зла. Не сме се, наравно, превиђати како се на оваквим односима добра и зла може темељити одређена одбрана зла. Од тога се обично и полази кад се оно настоји да оправда у својим најнељудскијом облицима. Можда је таква одбрана

зла оно што обично мишљење упућује на оштро противстављање зла добру, на то да занемари сложеност њихових односа и да истрајава на њиховом оштром и грубом подвајању. Тамо где филозофија види озбиљне разлоге за највећу опрезност у суђењу и где налази сведочанство о тежини изазова, обично мишљење иде пречицом - оно подиже бедем који ће га штитити од могућности да начини одиста кобну грешку у вредновању зла.

У овој новој замисли мења се, као што видимо, и сама представа о путевима савладавања зла. Избављење се постиже у људском свету. Као што је корен зла у човековим снагама које стварају тај свет, тако се у овоме налазе и путеви да се зло сузбије или искорени. Потпуно савладавање зла се не постиже у неком другом царству, већ у оном истом у којем је оно велика снага промена, извор највећих патњи, али и снага без које се, често, не може, коју је тешко избећи на путевима жељених помака итд.

Модерна филозофија је могла светску историју - посебно историју владајућих народа Европе - приказати у најтамнијим бојама а да јој, при том, не окрене леђа, да је не прогласи некаквим царством мрака у којем суверено господаре зло и самовоља аветињских снага. Напротив, та историја се могла, и поред свих зала о којима она тако уверљиво сведочи, приказати као позорница на којој се остварује велико начело модерних времена - то да је човек као човек слободан, односно да се ово време схвати као поприште на којем се озбиљује свест о слободи свих, или човека по себи.

Оно што тражи оправдање, ако се о томе уопште више и може говорити, јесте сам човек. Оно што тражи неку заштиту јесте његова повесна делатност и начини на које се њоме остварују велике тежње људи или, речено језиком модерне филозофије, начини на које се остварује напредак у свести о слободи. Али, средства која дух или идеја слободе користе на путу свог оживотворења, уводе нас у право царства зла, у свет свакојаких насиља и злочина. Историја се појављује као „кланица на којој се као жртве приносе срећа народа, мудрост држава и моралност индивидуа”. Страсти, посебни интереси, тежње за задовољењем себичности су оно најмоћније - „своју моћ имају у томе што се не базирају ни на једну од граница које хоће да им поставе право и морал” (Г. Њ. Ф. Хегел, *Филозофија повести*, Загреб 1966, 26). Из снажног описа стравичних средстава или путева на којима се озбиљује слобода у својим разноликим историјским ликовима, израња одређење да „повест није тло среће. Периоди среће су празни листови на њој” (Исто, 32).

Тај нови прилаз чини разумљивим „чудовишне” ставове као што је онај да се „човечанство и није толико ослобађало од ропства, колико, напротив, помоћу ропства”, или онај да то што нисмо у стању да своје

представе о слободи доведемо у склад са средствима каква је Макијавели предочио као неопходна за стварање државе у свом времену - не говори против његових погледа. Такве мисли не налазимо, разуме се, само у Хегела! Налазимо их и у списима његових противника. Да и не помињемо Ничеа који сличне ставове износи са другачије основе, али не са мање уверљивости и мисаоне доследности. Тако се по њему може рећи да су тиранија, самовоља, „строга и грандиозна глупост” одгајали дух; „ропство је... неизоставно средство и духовног васпитања и дисциплиновања” итд. (Ф. Ниче, *С оне стране добра и зла*, Београд 1993, 100).

Најважније је, међутим, уочити да се модерно мишљење, настојећи да се снађе на сцени светске историје, није ослањало само на искуствена сведочанства, да није дозвољавало да јој чак и моћна испољавања зла помуте духовно сагледавање. Појављивање зла у свету не проглашава се некаквим кобним знаком неодрживости циљева које дух, односно човек себи поставља, или неодрживости оних ликова живота који су на неки начин у спрези са злом и неразлучиви од овога.

III

У суочавању са искуственим модерна мисао је тражила опрезност и упозоравала да у разумевању људског света искуство нема исту моћ као у сазнању природе. Филозофија модерног времена је, прокрчивши путеве сагледавања значаја искуственог, уједно истицала и потребу да се највећи значај придаје духовном, на пример идеји слободе, мукотрпности путевима на којима се ова уопште може оживотворавати. На тим путевима делотворним се показују најразличитија средства, укључујући ту и терор и злодела као нешто што се не може избећи, нити на неки начин заобићи, бар не увек и не у свакој прилици.

Само ако се има на уму „друга страна” или то „друго”, неискуствено упориште промишљања људског света, може постати разумљиво зашто је модерна филозофија била поузданија у изрицању судова о великим превратним догађањима свог времена, него мисао нашег данашњег света у веку који се довршава, у промишљању изазова наше савремености. У суочавању с револуцијама свог времена, посебно оном из 1789., са силином терора и са злом које ће захватити светску позорницу - модерна филозофија је показала задивљујућу сигурност у процењивању смисла и значаја ових збивања, у сагледавању повесних могућности које су она доносила или отварала.

Новија филозофија, у својим највишим донетима, као да није показала ту снагу у суочавању са изазовима времена. Да ли је то знак да се у погледу оба она упоришта - како оног искуственог, тако и оног

умног, духовног - догодила нека значајна промена? Чини се да се савремена мисао није најбоље сналазила, да је у суочавању са најважнијим збивањима у нашем данашњем свету показала несигурност и то како у погледу оног искуственог, тако и у погледу оног духовног. Као да је занемарила речитост застрашујућих искустава, или као да је лоше процењивала истинске циљеве који су се желели оживотворити. Треба се сетити, са једне стране Хајдегера и, са друге стране, Лукача, али и многих других значајних мислилаца нашег времена. Чини се да се олако и пребрзо поверовало у изражене тежње великих покрета који су одређивали новију историју и да је ослабила моћ поузданог проницања у збиљска начела која су одређивала све оне страхоте оличене у појму Гулага, на пример. Чини се да су изгубљена упоришта мишљења која би нас могла заштитити не толико од привида којем могу водити застрашујућа искуства, колико од „разумљивих” тежњи господара зла да узвишене циљеве употребе као пука средства како би свеопште зло приказали у лажном светлу, како би прикрили своје праве намере. Потцењена је речитост страха АУШВИЦА и свега онога што им је претходило, што је било припрема за њихово појављивање.

Модерна филозофија на својим спекулативним врхунцима, истакла је увид да је „мисао света” могућа тек кад се овај довршава. Полазило се од тога да филозофија долази прекасно или онда кад је све довршено и кад се више не може ништа променити. Ако је та филозофија, са свом озбиљношћу, упозоравала да се највеће тешкоће историјског сазнања појављују онда кад се суочавамо са временом у којем живимо и, пре свега, са настанком новог у њему, ако је истицала да нам пред таквим изазовом не помажу ни сећања на слична збивања из прошлости, нити нека општа начела изведена из знања о њој итд., савремена мисао је живела у уверењу које је у много чему потпуна супротност тој и свакој другој опрезности и уздржаности. Наравно, модерна је веровала у моћ сазнања да домаши истину, али је за досезање таквог циља, односно за успостављање филозофије као „мисли света”, за могућност да се она појави у овом свом правом лику, постављала многе тешке услове, тражила стицање подесних околности које је одиста ретко. Сагласно томе веровало се да су времена појављивања филозофије у том свом лику изузетна.

У новијој филозофији је та опрезност била изгубљена. Она је, додуше, напуштала веру у могућност филозофије као „мисли света”, она своја сазнања није изједначавала са истином о времену, али је моћ својих поступака слободније протегла на савременост, занемарујући строге модерне захтеве сваком покушају суочавања са садашњошћу.

Нешто слично догађа се и данас. Са оспоравањем модерне, са тежњама да се прекораче њени оквири, са нападима на сва битна упоришта на којима је она заснивала поузданост својих сазнања, ишло је

даље губљење ослонца који би нас могли заштитити од снаге са којом се оно искуство намеће као самодовољно у просуђивању савремених збивања у људском свету. Наша данашња „култура сумње“ оставила је, чини се, празнину на оном месту на којем је модерно време било поновно уздигло идеје, повезујући тако античко и модерно европско време, успостављајући тако моћно царство умног филозофирања које не само да је имало дугу историју свог трајања, него се и спекулативном мишљењу чинило да је пред њим и сво потоње време.

Поменуо сам опрезност модерне и строге захтеве које је она постављала себи и времену у којем се појављује, како би уопште могла постати знање о њему или, постати „мисао света“. Тешко је поверовати да ова „несигурност“ или ова модерна опрезност има свој корен само у оном темељном увиду да нас искуство често вара, да нас појављивање зла може завести. Они који би то помислили требало би да имају на уму да је тај увид био само једна важна претпоставка поузданости оцена које су о свом времену изрицали велики мислиоци модерне. Треба знати да су они правили јасну разлику између идеја и путева њиховог оживотворења, при чему се увек полазило од тога да су начини остваривања чак и најплеменитијих тежњи не само тешки и дуготрајни, већ обично и застрашујући. Често су то једноставно путеви зла и терора на којима се људи излажу највећим патњама и несрећама, али и путеви којима се, у једно одређено време, напросто мора проћи. То је обично тако на почецима остваривања одређених тежњи, кад оне против себе имају велику моћ постојећих, учвршћених, потпуно довршених животних облика. Због свега овога је важно да се највећа пажња посвети осветљавању самих циљева или начела али оних која одиста одређују људско делање. Ово је од највећег значаја, утолико пре што ти циљеви често остају скривени и онима који их оживотворују, или бар остају нејасни и неодређени.

Корен ове „несигурности“ или највеће опрезности крије се, дакле, и на овој другој страни о којој су модерни мислиоци бринули, којој су посвећивали највећу пажњу. Тражени су путеви проницања у збиљске тежње које се у савремености остварују, о којима је обично тешко судити, јер се њихови крајњи учинци показују тек у будућности, а не онда кад о тим тежњама треба изрећи неки суд. Није једноставно проникнути у стварна начела, јер се ова уопште не морају налазити у израженим тежњама, јер ове могу бити само начин да се та начела покажу у потпуно изобличеном виду или да се просто преруше, предоче у искривљеном виду. Даље, ова начела, као што сам поменуо, често остају скривена и, чак, потпуно нејасна извршиоцима дела. При свем овом, стално треба помишљати на то да су средства којима се остварују одређене тежње понекад у потпуној супротности или, најчешће, у великој несагласности са величином тих тежњи, као што је уверљиво

сведочио искуство Велике француске револуције.

Проблеми настају кад се свако појављивање зла, односно кад се само искуство да зло на неки начин одређује животне облике или односе, узме као довољна основа да се о овима изричу најтеже пресуде, да се ови одбацују, поричу, обезвређују, да им се прориче пропаст итд. У ствари, проблеми се појављују кад се верује да се по самом злу или, општије, само по оном искуственом, може заузети став према животним ликовима, да се о њима може судити независно од „смисла идеје“ или од онога што никакво искуство не пружа, нити може пружити.

Ако се има у виду ово што сам рекао, онда постаје разумљиво зашто се модерни мислиоци о границама моћи искуственог у сазнању „слободних радњи“ говорили у оквиру разматрања о идејама, односно зашто ова два, наизглед врло различита проблема повезују. Запрека таквом довођењу у тесну везу није могло бити ни то што се идеје одређују као појмови ума који не потичу из искуства, који далеко превазилазе оно што се разумом може извести из искуства. У Критици *чистог ума*, у којој је ово повезивање снажно изведено, читамо да у искуству никада не налазимо нешто што би одговарало идејама. Како оне снажно одређују човеково делање, то је разумљиво да се о његовим учинцима мало тога може рећи ако искуство треба да буде једино или најважније упориште разума, као што је то случај у сазнању природе. Говорећи о идејама Кант упућује на Платона. Тиме успоставља један од најзначајнијих мостова према великом античком наслеђу и то у разматрању које треба да ограничи снажно изражену модерну веру у моћ искуственог, ону веру која се тако снажно потврдила у модерним природним наукама и из њих проширила на све остале области сазнања. У тим разматрањима назначене су ограничености разумског мишљења чије је главно упориште искуство. Ум је моћ која се уздиже далеко изнад разума, ослањајући се на идеје које се никада не добијају преко чула. Даље развијање ових погледа у класичном немачком идеализму, упућивало је на пут савладавања или ограничавања могућности да оно искуствено, у свету човековог слободног делања, постане извор обмана.

Враћање грчком наслеђу постаје нешто разумљиво, постаје потреба нововековног мишљења и то на оном кључном „месту“ на којем је оно - показивањем значаја искуственог - начинило један од најзначајнијих помака у односу на целокупно духовно наслеђе. Успостављена је једна важна претпоставка обједињавања филозофије, модерног истицања јединственог тока њеног развоја, успостављања њене историје на начелу превазилажења. То велико начело филозофије омогућавало је да се истакну особености и домети њеног модерног лика, али и да се, при том, не изгубе или не превиде плодови наслеђа, све оно вредно и велико у њему. Оно чему се филозофија враћа уздиже се на вишу разину, примерава ликовима новог времена које филозофији, веровало се у то,

отвара нове, шире видике.

Чак ни оспоравање или незадовољство умом као начелом филозофије, неће у савременој мисли разорити потребу за враћањем, већ ће изменити његов лик. Тако, уместо превазилажења, вредност и поверење задобијају другачији прилази наслеђу какав је, на пример, измештање којим се филозофија враћа предсократском филозофирању итд.

Сами Кантови увиди ће бити даље продубљивани како би се пре свега његово оштро подвајање идеја и оног искуственог превазишло. Али заслуга за поновно упућивање на идеје, и то у времену свеопштег заноса искуственим, заслуга што им је и у модерном времену указана част и поверење припала је Канту. Његов важан увид је да се врлина, на пример, или нека друга практична идеја, не може извести из искуства. А то што човеково делање никада није у потпуној сагласности са садржајем чисте идеје врлине, не значи да је ова некакво привиђење; „само је посредством ове идеје могућ сваки суд о моралној вредности или безвредности;,, она служи као подлога сваког приближавања моралном савршенству, ма како нас далеко од тога држале препреке које се скривају у људској природи” (И. Кант, *Критика чистог ума*, Београд 1976, 231).

Кад многи данас покушавају да снагу својих убеђења бране позивајући се на то да су она изведена из искуства и, чак, само из њега, кад покушавају да на тој основи своје оцене учине разумним и уверљивим, кад нам наводно предочавају само оно што могу забележити „очи камере” итд., онда се већ и у томе показује да су домети модерне филозофије остали за њих недокучива тајна! Они већ и тиме признају да им нису знане све опасности којима се мишљење излаже кад на тој основи покушава да говори о човеку, о његовој животној делатности и о свему ономе што њоме настаје.

Искуства Гулага, Јасеновца или Аушвица појављују се као зид о који се разбија не само модерна нада у ограничену моћ зла, већ и нешто много важније, наиме само уверење да је позивање на „вулгарно искуство” које противречи идејама - како би се ове, у својим чистим видовима, обезвредиле и обеснажиле - просто недостојно филозофије. Да ли се ми данас превише држимо искуственог, да ли му придајемо превелики значај, да ли нас је то превише удаљило од великих домета не само нововековне, већ и грчке филозофије, да ли се у одбојности према великим спекулативним филозофијама и, пре свега, према њиховом уздизању идеја, претерало? Чини се да нам застрашујућа искуства наше садашњости замрачују духовни поглед. Може се поставити питање није ли тај учинак нешто што је једнако погубно, као што су погубне и застрашујуће и оне велике жртве које људски род подноси, о којима искуство уверљиво сведочи? Понекад ми се чини да је управо тај удес идеја оно до чега је господарима зла највише стало, што их у највећој

мери окрепљује и чини срећним! Али, ако у овоме што говорим има бар мало истине, шта онда може бити важније од упозорења да се на идеје, на ону духовну страну не заборавља или, бар, да се и не помишља да то њихово место може просто остати празно. Ако та страна више и не може опстати у свом негдашњем виду, непромењена, иста, онда је важно да она буде грубо опустошена, већ да се нађе неки садржај, нешто што ће доћи на место „старог” заноса идејама, што ће бити од неке помоћи да се у оном искуственом снађемо, да се у њему не изгубимо, да због застрашујуће снаге са којом нам се оно намеће, не заборавимо да човек свет није никаква „друга природа” и да о томе најуверљивије сведочи управо могућност појављивања зла у њему.

IV

Већ и у самом „превиђању” идеја, односно у оном крајње одбојном и искључивом ставу према њима, у оној могућности да се на њих и не помишља или, чак, да се о њима, не по први пут, говори с презиром, показује се да су оне изгубиле осветљавајућу моћ за коју су се у грчком и модерном свету биле избориле велике филозофије. Одиста се чини да је место тих идеја остало упражњено. Слабљењем њиховог значаја, оно искуствено и, пре свега, застрашујући налети зла и насиља, задобили су моћ довољну да се изнова почне укоренивати стари, подсмешљив однос према самим „узвишеним идејама” великих филозофија. Зар о томе не сведочи сама та несрећна судбина идеја, сам тај удес наде који ће отворити широм врата мистицизму, на пример, али и свакојаким произвољностима, јер се, ипак, не може без неких процена или без згражања над појавом зла! Намножило се племе оних који са највећим презиром говоре о апстракцијама филозофије, о томе да нас она, својим великим идеалима и узвишеним тежњама, удаљава од разумевања оног што се у животу догађа, сналажења у ономе што видимо, што можемо искусити. Тужно је видети да такви, на оно опустошено место модерног духовног наслеђа, немају шта друго да „уздигну” до највеће мистерије или празне снове. И при том у овоме што чине не виде никакав проблем, ништа што би, с обзиром на оно што замерају филозофији, било недопустиво. Да ли је филозофију требало лишити свега што је и њу испуњавало људском надом, свега лепог, узвишеног и великог како би се још једном отворили пролази световима насељеним не више апстракцијама или идејама, већ пуким измишљотинама.

Проблем, чини се, није само у губљењу мерила без којих смо потпуно немоћни да свеопште зло, какво оличавају велика стратишта наше садашњости, разликујемо од оног које је пуко средство остваривања сасвим другачијих тежњи, чак од зла које је, на пример, нешто случајно

и нешто спољашње, нешто што временом губи своју снагу или, такође, од зла које разара нешто што бољу судбину и не заслужује, што и треба да буде уништено како би се нешто ново и вредније уопште могло појавити и укоренити. Проблем је и у томе што нам размере зла о којем сведочи искуство остају скривене, што се једноставно сужава поље на којем треба истражити сву погубност онога о чему искуство може пружити само пуне назнаке.

Са друге стране, зло као искуствени облик може бити сметња или оно што отежава да се проникне у величину одређених тежњи, али, оно може бити и нешто што настојимо да прикажемо у другачијем светлу, да оправдамо наводном величином циљева који се њиме желе оживотворити. Ако искуство уопште није некакво једнозначно упориште разумског сазнања истине, као у истрживању природе, онда је разумљиво да и оно само, да његова моћ мора бити нечим ограничена, односно промишљања са највећом опрезношћу.

Судови о искуственом морају се изрицати са највећом уздржанашћу, при чему то посебно важи кад је реч о злу. И њему се мора прилазити као нечем што може пружити крајње искривљену слику о збиљским односима у људском свету.

При том, све ово је нешто о чему се мора посебно бринути кад је реч о новом, о ономе што своје биће има у могућностима које доноси и отвара, а не у свом датом, достигнутом виду. Оно одређење да је мишљење труд који оживљава непостојеће, може се схватити и у овом духу. Оно што се о новом може рећи према његовом датом лику или на искуственом путу, обично је далеко од истине, уколико се таквим прилазом уопште може нешто докучити о ономе што се није изобразило у потпуном богатству унутрашњих, скривених могућности, што је још далеко од своје довршености, што је тек на почетку пута према таквом крајњем циљу.

У светлу ових разматрања намеће се питање да ли је место на којем је модерна усталичила идеје, одиста остало упражњено, као што се чини, или је њиховим одбацивањем само био отворен пут мистицима и занесењацима сваке врсте да на неке своје начине „осмисле” то место, да га испуне неким својим садржајем? Није ли, можда, најближе истини да је оним пустошењем отворен простор, пре свега произвољности и самовољи, односно могућности да оно искуствено буде употребљено на жељени начин, а не онако како би налагала сама ствар, у неком одиста слободном и разборитом промишљању; да оно буде коришћено као упориште процена које се желе наметнути, али не по некој правди или по ономе што изискује сама ствар, што ова намеће некоме ко одиста слободно и независно доноси своје судове. Или још одређеније речено: да ли судови о овом нашем данашњем „балканском паклу” како нам га предочава она „магична слика” у боји која испуњава домове свих људи света, ипак имају неки свој збиљски извор чији је топоним негде далеко не

само од онога што може открити било која камера, па и од онога што уопште може видети живо око „истраживачког новинарства”, већ далеко и од саме ствари, од самога рата или пакла завађених народа? Битно је увидети да се у самој збиљи онога што је уопште доступно немоћу оку камере не може налазити све оно што је важно за ваљано сналажење, за изрицање каквог таквог поузданог суда. Ако ми себи поставимо питање где је стварно извор тих процена, онда нас пут, чак и без некаквог посебног „искуства” у оваквом замршеном послу, брзо изводи до политике, односно до насилника, до оних који према својим голим интересима или према нечем што је далеко од саме ствари, желе да уреду не само животне односе у свету који је наша судбина, већ и слику коју о њему имамо. Мртво око камере је силницима тако драго, јер ништа на овом свету као оно не може прикрити стварни извор „слободних и независних судова” које људи доносе гледајући те слике пакла, суочавајући се са злом у „чистом виду”. Најважније је да тај извор остане у тами. Камера као мртва и потпуно безосећајна ствар је овој новој „објективности”, овим новим занесењацима у искуствено, постала драга и толико је прирасла за срце јер она, према самом свом појму, не може видети, нити може открити - попут неког наивног новинара који „прогледавши”, може поверовати у оно што сам види - силу која би да одређује не само моје представе и оно што ћу уопште видети, већ и моје мишљење или то како ћу о свему судити.

Док она објективност слободног новинарства и његове технике погађа људе у пешчаним пустињама далеке Азије, неко јој се и може дивити! Али кад ту толико хваљену објективност упознајемо на делу у ономе што нам је блиско, што је ту, што је сам наш живот, у ономе што и сами видимо, о чему можемо и сами одиста независно промишљати, онда настаје отрежњење, рађа се осећај преварености и изневерених очекивања. Од оне очараности објективношћу остаје мало кад иза камере откривамо политику, њене огољене интересе, кад нам се укажу они који своје оцене намећу свом бруталношћу своје силе. Наместо слободног и независног новинара, појављује се лик обичног слуге који чини оно што само њему и приличи, оно што је слуга одувек и у свакој прилици морао да чини да би уопште опстао. Додуше може се догодити да он стекне и неке своје одиста независне погледе, али је сигурно да они неће угледати светло дана све док могу отежавати оно наметање праве слике или истине! Додуше нешто што наликује истини и, чак, сама истина могу се појавити и у оваквом „истраживачком” новинарству, али углавном онда кад је посао завршен, кад је циљ постигнут, кад је жртви јарам наметнут, кад та „мртва” истина не може више ништа изменити. Уосталом, јарам, једном већ наметнут, може носити и праведник или онај за кога се испоставило да је то. То осећање праведности је сасвим немоћно против насиља којим се жртва сатанизује, како би се

произвольности прокрчио пут, како би се насиљем постигло оно што се жели.

Али, ако новинаре оставимо на миру или њиховим господарима који им одређују меру слободе и толико хваљене независности, и погледамо како се понаша данашња филозофија, онда нам се опет указује исто. Француско искуство речито сведочи да силовито разарање модерног света идеја и филозофију саму отвара за највеће произвольности и пристрасности, које не може прикрити никаква вера у неограничену моћ магичних слика. То ове слике не могу, толику моћ прикривања оне ипак немају, без обзира на уверљивост са којом нам показују да је онај дивни лук, затегнут над мостарском реком, разорила она иста варварска сила која својом артиљеријом годинама гуши и разара „многонационалну” метрополу несрећне Босне.

Насупрот тој острашћености видимо озбиљност и уздржаност филозофа који знају да нема, потпуно нема слика - једнако као и они занемели истраживачи који слободно ћуте о свему другом, осим о ономе што већ знају њихови послодавци - ипак премало казује без помоћи силника који јој удахњују живот, који је, одиста слободно и независно, осмишљавају према својим интересима. Управо то духовно искуство и упућује озбиљну филозофију на суздржаност и промишљеност. Готово да би се по начину на који се данашња филозофија поставља према модерној мисли - по томе да ли је одбацује, понекад и не познајући је, или само уочава њене домете и границе - могло наслутити или донети неки суд о односу те филозофије према „балканском паклу” испуњеном, наводно, највећим злочинима који су у Европи уопште виђени. Да би себе уверили у ту најобичнију лаж, и да би и друге натерали да у то поверују, моћници и оснивају суд правде који ће, такође, бити оличење оне исте објективности и независности мишљења о којој смо понешто већ рекли.

Основни смисао онога што је изнето јесте да појављивање зла не би смело помрачивати трезвено сагледавање стварних ликова живота, нити нас окретати против њих без претходног пажљивог испитивања. Појављивање зла понекад више прикрива животне облике него што их осветљава. Појављивање зла у повесном догађању, силаина коју оно може имати, извори су могућности да се у сазнању људског света искуство појави као „мати привида”, као пут на којем се, једноставно речено, понекад, у понеком сплету животних околности, на крајње непромишљен и неодржив начин суди о ономе што у свом искону, или у начину на који је успостављено, или, чак, и у себи самом има, у неком виду, зло или оно што се према одређеном мерилу таквим назива. То што се одбрана зла обично темељи на узвишеним циљевима који се, наводно, желе постићи „свим средствима” или без обзира на цену, што се на тој основи и свеопште зло настоји оправдати и приказати у неком

другачијем виду, не може бити, нити би смело бити основа да се о злу увек говори на исти начин, да се према њему или, боље речено, према ономе у чему се зло појављује, постављамо са највећом одбојношћу. Наместо празног и неплодног презира и одвратности, мора доћи трезвено просуђивање и највећа опрезност у испитивању, односно јасна свест о тежини посла пред којим се промишљање налази кад се суочи са злим, са потребом процене улоге коју оно има у настанку, одржавању или променама ликова људског света.

Таква трезвеност нам налаже бар ону меру опрезности какву налазимо и у хришћанским учењима о злу. И у овима налазимо јасне увиде да се чак ни свет који је творевина божанске моћи и његове бесконачне праведности и доброте, не може уредити без помоћи зла, да се оно не може, као нешто недопустиво и сатанско, избећи чак и кад је реч о свету који стварају надприродне моћи које бескрајно надмашују снаге и доброту човека. Они којима је свако појављивање зла у конкретним облицима и односима који чине људски свет, знак о трулости ових, о томе да им предстоји крах или слом, само показују да су им сви прилази разумевања тог света заувек затворени.

РЕЗИМЕ

Пошло се од разликовања три прилаза, односно од тога да је зло одувек било велики изазов не само теолошког и филозофског мишљења, већ и оног обичног, здраворазумског. Указано је на њихове међусобне односе и истакнуте су неке њихове особености. По мишљењу аутора, тешко да нешто друго има толику моћ против живота и филозофије која у овоме има своја битна упоришта, као непромишљен став према злу, чисто морални прилаз који, идеализујући добро, о злу и не говори као о збиљском животном облику, већ као о некаквој пукој супротности добру и свему што је вредно и велико, свему што заслужује неко уважавање и признање, чак неко озбиљно промишљање или испитивање. Живот, збиљска историја људи, право су врело непресушних увида и искустава који сведоче да се злу мора прићи на другачији начин, да нас грубо противстављање зла добру и покушаји да се ови појмови одреде из таквих апстрактних односа не воде далеко. Разлог је, чини се, то што апстрактна појмовна одређења промашују оно што се у животу јасно показује. Наиме, у сложеним сплетовима животних веза мало остаје од оне одређености и једноставности која се на појмовном плану може постићи и показати. У овоме што говорим крије се и објашњење зашто се једно разборито постављање према злу пре свега показује у разматрању историјског догађања, односно зашто је филозофија

историје отишла најдаље, у оквирима модерног мишљења, у „отварању” према злу, у савладавању празног презривог прилаза који о злу није у стању да изрекне ни једну једину праведну реч. Историја нам пружа обиље сведочанстава из којих се може видети да се без убеђивања у оно што је добро у њој ипак може некако и проћи, али да се без помног испитивања зла у њој може мало тога уопште разумети. Зло се у њој уопште и не појављује као некаква супротност добру, као што се то привиђа чисто моралном прилазу.

SUMMARY

Evil has always been a great temptation for philosophic and theologic contemplations. A wrong attitude to the idea of evil is quite againts the life and philosophy. Life and history, with a great number of experiences, prove that we have to consider the evil not just as an opposite of the good and not as an abstract idea. There is a real and reasonable attitude to evil only when we are considering some historical happenings, which means that the philosophy of history has gone the furthest in its 'opening' itself to the idea of evil without even one just word for it. Without detailed analysis of evil in history, hardly anything in it can be understood. The evil in history does not appear as the opposite of good as it often seems to the purely moral approach.

Јован Бабић

ЗЛО И ПОЈАМ ЗЛА — ФИЛОЗОФСКА АНАЛИЗА

Овим насловом се заправо избегава директан приступ једној од две кључне димензије из општег наслова нашег симпозија: то је проблем зла у филозофији, тј. *филозофија као зло*. Филозофија је, кад се боље погледа, једно од највећих зала, уосталом као и једно од највећих добара, што га је створила људска врста. „Зло у филозофији” јесте проблем, али је тај проблем практички релевантан кроз моћ коју филозофија може стећи на један од два главна начина на који она стиче моћ: 1) утврђивањем разлика у значењу најважнијих појмова у нашем животу и променама које онда током времена зато уследе, и 2) производњом допадљивих друштвених и политичких доктрина које, кад стекну довољан број својих следбеника, могу да се преиначе у незауостављиве силе које онда кардинално и често насилно мењају појмове, животе људе и општу слику друштвеног живота у великим деловима света. Филозофски појмови гајени у тишини професорских кабинета могу разорити цивилизацију, каже Исаија Берлин у бриљантном тексту о два појма слободе. Далекосежност и моћ таквих учинака често се повећава са езотеричношћу и скривеношћу њихових усмерења. Филозофија је вишеструко опасна. Није толико ствар у могућности злоупотребе која се никада не може сасвим искључити, већ у томе што нема препреке ономе што се може назвати *гносеолошка* охолост која ће произвести претензију на власт и овлашћење не само над појмовима него и над људима. То је тема коју сам из више праваца начињао, расправљајући, управо у контексту деловања гносеолошке охолости, о разним облицима, можемо их тако назвати, „веома начелних грешака”, као што су оне које сам назвао „прогресистичка грешка” и „идеалистичка грешка”, расправљајући затим о пермисивизму и непоштовању чињеница, не само у политици него и у медицини и бизнису, и уопште у животу, и о добрим намерама које представљају плоче на путу за пакао. Основа свега тога је, убеђен сам, охолост рђаво схваћеног секуларизма, и то је питање пре свега логичко, и свакако више логичко него теолошко. Али можда пре тога треба анализирати појам зла. А расправљати о охолости може бити лицемерно уколико се у тој анализи из неког разлога не може ићи докле треба, тј. до краја. Мислим да има више таквих разлога (због њих је о тој теми тешко и писати, а камоли

разговарати). Уосталом зло у филозофији је само један облик и један део зла.

Нема разлога да се у тој анализи не прихвати, као прва претпоставка, теолошка дефиниција по којој је стварни основ зла увек слободна воља. Уосталом то је и део моралне дефиниције зла. Јер без слободе нема могућности бирања, а ако слобода треба да је стварна мора се моћи бирати и зло. Без тога нема могућности конституисања одговорности нити приписивости поступака некоме као *његових*, као нечега што он чини и што није тек нешто што му се дешава. Тако је зло *наш* проблем а не *божији*, и теолошка питања, као што је питање теодицеје, нису за нас од неке практичке релеванције. Питање које се често поставља, и на које се стално изнова покушава наћи одговор, јесте Зашто Бог допушта зло у свету; али решења која се нуде нису практички релевантна па чак ни занимљива: срж значења појма зло - да се чини нешто што не треба да се чини, али у једном свршеном облику: зло је зло тек кад је учињено, а док је само замишљено или чак жељено оно још не постоји - захтева практичку релеванцију у истраживању узрока и могућност примене и резултате у решењима до којих се може доћи. Та решења би требало да буду нека врста упозорења и основе могућих препрека, а не тек пуке констатације. Овако, имамо слику неког суда у коме Човек, у двострукој улози тужиоца и судије, оптужује Бога и осуђује га за лоше обављање његових, божијих, послова и запостављање његових, божијих, претпостављених дужности. То је, међутим, за нас заправо *небитно*: или Бог није ту, није присутан, па суђење тече узалудно и узалудно, или ако је ту онда је неуверљиво, а и некорисно, да се третира као глупи и корумпирани чиновник. Неуверљиво зато што он, ако је ту, може да следи неки виши, за нас можда потпуно неразумљив, смисао, или је пак тај смисао већ заложен у нечему у свету што ми, као слободна бића, треба да откријемо, али за шта, по одређењу те слободе, не може бити гарантовано да ћемо га открити, али га можда можемо разорити нашим теоријама о добру. Прву могућност налазимо, на пример, у Хегеловој идеји о „лукавству ума”, а другу, управо као опасност, у доктрини максималистичког утилитаризма, где би се инсистирањем на поштовању одређене врсте (утилитаристичке) исправности (наиме да сваки поступак треба да буде утилитаристички оправдан) разорила управо она претпоставка која је потребна за остварење крајњег циља: максимум добра. Неки циљеви се не могу остварити директно, већ само индиректно.

Оно што *треба* да нас се тиче јесу *извори* зла. Људи заиста једни другима наносе много зла које није *неизбежно*, много патње која се начелно гледано *могла* избећи. Али кад се погледа уназад, све се поређа тако да иако није било нужно ипак следи из нечега и није неочекивано. Притом *случај, непажња, равнодушност*, заједно са оним што није само

у домену људске одговорности већ и директан предмет људских намера и одлука, стварају такве сплетове узрока који чине да зло *које се десило*, скоро увек има неко своје образложење. Тзв. *природно зло* ту такође има своју улогу. Оно је додуше мање занимљиво и мање значајно од *моралног* зла, али повезано са овим потоњим оно постаје неопходан део целине. Оно *постоји* независно од моралног зла, али чини значајан део узрока *или услова* моралног зла. Ту спадају пре свега физички и ментални бол, затим болести, несреће, препреке, опасности, ризици, оскудице, недостаци, негативне величине као што су опорост, удаљеност, тежина, мрак, хладноћа, али и оно што произилази из лењости, тежина мрак, хладноћа, али и оно што произилази из лењости, организационих слабости, некултуре, незнања и, нарочито, глупости. Све то постаје прави део зла тек заједно са „моралним злом”, без кога је то само евентуално несрећа или патња — као што и морално зло без „покрића” у природном злу остаје само неостварена зла воља.

Овде имамо једну појмовну дистинкцију коју ваља раширити. Зла су *стања ствари*, нешто што своју реалност добија онда када се деси. Та стања ствари су *комбинације природног и моралног зла*. Али стандардни описи онога што можемо назвати *пороцима* — *пакост, завист, похлепа, суровост, подлост* — јесу заправо *ставови* (а не стања ствари). Њихов чињенички садржај, оно што мора укључити и неко „природно зло”, може бити различит. И мада ће се у сваком стварном покушају реализације приказивати као добри, ипак ти ставови се не могу, ни у крајњој линији, свести на такво духовно опредељење у коме покушава да се, говорећи кантовским језиком, универзализује максима неког поступка који *уствари* не може да се универзализује, и што је стандардни облик испољавања зла у свету (кроз прављење изузетака и прављење правила од изузетака, што води у произвољност). Напротив, ти ставови укључују у себе *злу вољу*, и мада они јесу одређена *психолошка (или ментална) стања*, ипак нису *потискивања* захтева моралне исправности да би се за себе направио изузетак, по цену да произвољност постави претензију на нужност и универзалност неке дужности или неке исправности. Укључујући первертирану, злу, вољу такви ставови себе лишавају могућности оправдавања и то је разлог што нам они понекад изгледају као симптом ненормалности, лудости, утисак који произилази и који је заснован на нашем одбацивању дуализма. Јер, пошто се кроз предмет хтења добро и зло уопште *конституишу* то би хтели зло као такво, што би требало да означава зла воља, *повлачило* да је зло изворно независно, и да има своју посебну егзистенцију, што би веома отежало могућност разумевања света али и могућност делања. Чини се да обе ове могућности претпостављају неко јединство света. Уопште, јака је потреба, као што су и јаки разлози за порицање дуализма. Али ако се дуализам сасвим одбаци (а како би се

другачије могао одбацити?!)) онда изгледа не само глупо (нерационално) већ и лудо и немогуће хтети зло као такво зло, зло ради зла. То води у претпоставку да и нема такве ствари као што је намерно хтење зла, да је, како би рекао Аристотел, порок несвестан себе (за разлику од слабе воље) /Н. е. 1151а/, те да људи који не знају шта раде нису одговорни него су „људи”, односно *болесни*. И заиста, опаснији су и гори (са чим се слаже и Аристотел, на истом месту) они који за свој предмет немају непосредно само зло, већ они који „знају шта раде” (који праве „изузетке”, за које се „после” „кају”). Али није поента овде на томе да они „не знају шта раде” – видећемо да и они који фанатично следе неки идеал као стандард „добра” можда не знају шта раде, али они не бирају зло већ добро, тј. оно за шта су они убеђени да је добро. Поента је овде да у горњим ставовима има избора зла, што се манифестује у томе да се они не могу редуковати на покушај извлачења испод власти неке дужности или на слепо слеђење неког идеала. Остављајући по страни питање како је (и да ли је) то могуће, означимо овај тип зла као *тип 1*. То је директно морално зло садржано у ставу којим се бира зло. Чини се да, нпр. *лакост* представља зло оваквог типа.

Стандардни случај поступака који се сматрају морално рђавим јесте онај у коме се покушава заобићи морални захтев, уз евентуални додатни покушај навођења неког образложења по коме неки конкретни случај представља случај оправданог изузетка, што, ако то образложење не успе или ако од почетка није уистину постојало, проиходи у кајању или нелагодности. Многи ће (нпр. Аристотел) навести слабост воље, дакле не избор зла већ пораз и капитулацију пред злом, као узрок таквих поступака. Они се чине против истинске воље, против бољег дела себе, можда са оклевањем и снечивањем, под притиском и превлашћу афеката као што су бес или агресивност, али се чине. Они који их чине нису нужно порочни у смислу зла типа 1, али носе кривицу и заслужују осуду због својих поступака. Примери оваквих „зала” јесу *лаж*, *превара* и *насиље*. Ни *лаж* ни *превара* већ по својој структури не могу функционисати отворено, они паразитирају на привиду истинољубивости и доброхотности, на претпостављеној исправности акта и предмета бирања. Оваква зла можемо назвати злима *типа 2*. Ако зло типа 1 означимо као „пороке”, право поље кривице биће свакако у сфери зла типа 2. Овде нема претпоставке о незнању, нити могућности извлачења од одговорности. Али заправо нема избора зла као таквог, већ се предмет избора представља као „добар”. Чак и кад се крши дужност, кад се то ради из сасвим себичних разлога, предмет избора се не доживљава и не представља као зао већ као добар.

И ту се суочавамо са једним подскупом у овом типу зла који је посебно занимљив, а то је скуп оних поступака у којима не постоји никаква свест о њиховој рђавости и у којима, иако су сврхе тих поступака

заправо рђаве оне се доследно и искрено узимају као добре. У нашем суочавању са злом и могућношћу његовог разумевања овај случај је посебно занимљив и заслужује да се издвоји у посебан тип, назваћемо га *тип 3*. Уосталом у њему немамо прављење изузетака нити покушај да се то заташка прављењем од изузетака правила, односно приказивањем таквог правила и неког његовог образложења. Велика скупина неисправних поступака није праћена никаквим кајањем, ни потенцијалним, па ипак ми зло садржано у тим поступцима, ма колико нам изгледа одбојно и ма колико нам та одбојност изгледала очигледна не можемо разумети ако мислимо да су они настали, као пакост, на основу избора зла, као у типу 1. Имамо веома рђаве праксе, као што је нацизам, које нећемо уопште моћи да разумемо ако пођемо од претпоставке да је у тим праксама *бирано зло као такво*. Напротив, не само да ће се то феноменолошки утврдити, него ће и могућност нашег разумевања таквих појава зависити од нашег прихватања да је предмет таквог бирања било „добро”, онако како су га актери тих пракси схватили, само што је оно што је тамо перципирано као добро уствари било рђаво. Велике политичке идеологије имају ту структуру зла: наине да као (једино, обавезно и највеће) добро постављају неко тумачење неког циља, који често уопште није добар, а још чешће та његова интерпретација то није. Али сматрати да су вође и заступници тих идеологија и сами сматрали те циљеве рђавим значило би осудити себе на ирелевантност апстрактног моралног суђења, које ће се свести на просто супротстављање наших описа наших циљева њиховим, и одустајање од даљег образложења узрока и разлога рђавости тих пракси. Узети да је нпр. Хитлер знао да је оно што чини рђаво и да је намерно тако поступао био би пример такве безнадежне стратегије. То нас доводи до проблема *суочавања* са злом. И док је у типу 1 то суочавање у суштини било немогуће, а типу 2 релативно лако и начелно једноставно у типу 3 отвара се могућност праве аргументације. Та могућност је садржана у чињеници која представља битно својство термина исправно и која онемогућава да се пуким постављањем за предмет хтења производи добро: да нешто буде добро само зато што је изабрано. То се својство изражава у томе што две ствари не могу да се разликују само по томе што је једна од њих добра а друга рђава, док су по свему осталом исте. То је оно што нам омогућава да се одбранимо од релативизма, отварајући могућност *разложног оправдавања*. Оно из чега произлази могућност зла овог типа јесте *произвољност*. Та произвољност није у примени критеријума вредновања којим се ту оперише, већ је она присутна у његовом *постављању*, наине да се могу постављати различити критеријуми, који, кад се једном поставе, могу да се спроводе објективно, и непристрасно али чије само постављање није објективно и непристрасно. Ова произвољност има, поред неког свог конкретног

одређења (неке сврхе, посебне или чак опште) увек и једно друго својство: одсуство универзалног поштовања. Штавише, управо је одсуство универзалног поштовања оно што уопште омогућава да се такви критеријуми постављају са тако далекосежним, понекад апсолутним, претензијама, па можемо узети да је одсуство универзалног поштовања у конципирању оваквих критеријума главни морални узрок овог, најважнијег, типа зла. Такве критеријуме можемо назвати идеалистичким, у једном дословном смислу — у њима се садржај неког од безбројних могућих „идеала” својим садржајем поставља као врховни циљ и истовремено врховно мерило вредновања било каквих других циљева, и та позиција нужно води не само у *патернализам* (претензију на право одлучивања за друге), већ и у *фанатизам*: потпуну искључивост и допустивост употребе свих средстава за остварење врховног циља уз истовремену забрану довођења у питање основних претпоставки самог становишта. У таквим системима мишљења цела, понекад веома разуђена, расправа своди се само на две ствари: на практичном плану на изналагање средстава (па се ова морална и политичка питања претварају у технолошка), а на теоријском плану на једино допуштени простор сужене и осиромашене основе апологије.

Кроз тај процес оправдавања ми се суочавамо са злом; али једини начин суочавања са злом који га не би тривијализовао јесте *разумевање*. То је сложен процес који подразумева да приђемо довољно близу да бисмо разазнали и разлучили оне *разлике* на основу којих можемо разумети: то значи да бисмо га разумели морамо га, у једном лабавом смислу тог термина, моћи објаснити. То опет значи наћи *стварне разлоге*, а то су они разлози који могу постати узроци. Али објашњење и *разумевање* ће онда повлачити неко *оправдање* и, на психолошком плану, неку идентификацију: требало би разумети и објаснити, али без оправдавања. Није овде проблем само са оправдавањем, већ пре са *потребом* за оправдавањем: та потреба је двострука: *прво*, да се схвати како је могуће да се зло дешава, али и друго, пошто имамо тешкоћу да прихватимо да је то могуће, онда, *хипостазирајући* добро, тј. полазећи од претпоставке о примату добра, од претпоставке да је зло или одсуство добра или неко преокренуто добро, та потреба се претвара у тражење „покрића”, у потребу за стварним оправдавањем и коначним оправдањем (што се процес хипостазирања увек заправо и значи), а „стварно оправдање” повлачи и да је то „стварно” добро. То је вероватно разлог што, макар да врхунска књижевност често има управо зло за свој предмет, стварни зликовци (на пример Хитлер или Стаљин) нису били и можда не могу да се довољно пластично и књижевно снажно представе. Ако *разумевање* значи увид у оно што се дешава у „срцима зликоваца”, онда потреба за *разумевањем* значи и једну веома непријатну или тешку ствар: да се зликовац „види” као један од „нас” а

да се његово зло ипак не прихвати, а то значи да смо, као слободна бића, и ми могли, и да још увек можемо, исто тако поступити, и да заправо *не морамо, али хоћемо*, да зло осудимо. Кад тако поступимо онда нам се може учинити да смо своју позицију ослабили — јер заиста не можемо бити сигурни да ћемо увек имати снаге да поступимо исправно, па нам се може учинити да немамо право да судимо — јер никад нема потпуне извесности да нема неког оправдања за тај поступак, као што нема извесности ни о нашем стварном овлашћењу да судимо — као да моја *морална* оцена сме да зависи од моје спремности да судим, па могу и да одустанем — и да пустим да зло остане „некажњено”. Реакција на ово често је одрицање од слободе (и од одговорности) и етикетирање злочина и злочинца, злочина преко неке дескрипције, а злочинца протеривањем из оног скупа бића која бисмо одредили као „нас”. То чинимо опет уводећи *дуализам*: злочинац је *ђаво*: то је нпр. „Хитлер” — а *ђаво*, као што знамо, носи рогове, он је *потпуно* зао, и потребно је само погледати па ће се, при дневном светлу и за кратко време (одмах), *видети* да је он злочинац. Наравно, ова лакоћа може имати разне облике — нпр. „консензус”, „цео свет”, „Европа”, „умне главе”, „свако паметан”, „као што се зна”, итд.

Цена оваквог става је, наравно, вредносно слепило, неодговорност и хетерономија, а *профит* из оваквог става је ментални комфор и самозадовољство у високој позицији универзалног сувереног судије који увек суди другима, а никада самоме себи. Та позиција је заиста веома лака, јер ако и нема готове закључке има спремне шаблоне помоћу којих може брзо и јефтино до њих да дође, и, што је посебно лагодно, без икакве властите одговорности и без примисли о могућности другачије дистрибуције кривице. На пример, на политичком плану код нас таква се позиција открива у бескрајној лакоћи у којој (нео)лефтистички умови изричу и мењају оцене о кардиналним стварима националне и државне политике, а без иало страха да могу можда и погрешити — као да други људи уопште и не постоје. (На том, политичком, плану то је најизраженије код лефтистичке анационалне тзв. „опозиције”: изричу судове као да их се ништа не тиче а истовремено имају искључиво право на оцењивање).

Али у *цену* улази и једна последица вредносног слепила која је изузетно важна: да се не препознаје ново зло: док год се мисли да зло има препознатљиве знаке, које смо већ једном „побеђивали”, или да су злочинци само злочинци, да у њима нема и не може бити нимало и никаквог добра, — дотле ће нам „суочење” са злом бити *механичко* и само случајно се може десити да буде успешно. Али зло типа 2, а нарочито оно типа 3, које је најдалекосежније и практички и политички најрелевантније, може да наступи увек у новом оделу, а пошто се и зло типа 1 реализује (постаје зло стање ствари) посредно то није могуће да

се зло одреди механички. На пример *лакост* ће ретко да се испољава директно, а и тада се опасношћу да себе осуди на неуспех, — углавном ће то бити преко неког механизма посредног радикалног зла, нпр. кроз *превару* или манипулацију или лаж: представљајући универзалним нешто што није и за шта се зна да то није.

Појам *новог зла* овде је кључан. Нема ничег необичног да се зло појављује увек у новом облику — то је заправо део његовог појма, и кад се устали има тенденцију да престане да буде зло: да се престане доживљавати као зло и да се „етаблира” ко елемент „традиције”. Али проблем је са радикалним злом (злом типа 3) што *означавање* увек *касни*. То је такорећи део самог зла: да старе речи помажу новом злу да остане непримећено у својој малигности, па оно понекад пређе границу неповратности, иреверзибилности, и више не може да се врати у границе текуће подношљивости. Зато је „употреба речи као што су „Хитлер” или „фашизам” опасна: ново зло се може „произвести” и опредељивањем против старог зла: означавајући лажно или непотребно неке поступке, по правилу оне који му стоје на путу, тим старим, терминима. Помоћу тзв. „убеђивачког дефинисања” тај се поступак може лако и елегантно направити. Убеђивачке дефиниције функционишу тако што се *редефинисањем* чињеница, њиховим лажним, једностраним или недовољним представљањем, уз директно упоређивање и повезивање са нпр. Хитлером, — како је било на једном *плакату* који је једна шпијунска организација која се зове „Лекари без граница”, излепила пре две године по *Паризу*, и на коме су се, једна поред друге, налазиле фотографије Хитлера и Слободана Милошевића: ту се кроз *значањско* изједначавање постиже осуда и интензитет осуде онога што се жели осудити: нпр. као Парижанин ја не знам ко је Сл. Милошевић, али ако је *као* Хитлер онда ми је то довољно (да знам) и *морам* да га осудим. Тако *дескрипције* (као што су „Хитлер”, „фашизам”, „Минхен”, „Денкерк” — јер то заправо постају дескрипције) добијају једну независност преко које постају посебне силе, и процес означавања (који се уствари своди на *приписивања* тих описа изабраним *објектима*) постаје домен моћи: моћан је онај ко може да приписује описе, а немоћан онај коме се они приписују.

Зло се овде појављује у најмање три облика: *први* и директни у томе што жртва описивања уопште не може да се брани, јер процес „дефинисања” не укључује никакву процедуру емпиријске провере — напротив, његова сврха је да такву проверу онемогући, осуђујући унапред сваки захтев за проверавањем, јер би проверавање укључивало обрнути процес редефинисања претходном убеђивачком дефиницијом већ дефинисаних „чињеница” — значи постављање питања да ли је и зашто и како Хитлер стварно био зао! То би, наравно, разорило могућност употребе тог термина за ове нове сврхе: без обзира што ће се

утврдити да Хитлер стварно јесте био зао разориће се дефинициона веза са новим предметом намеравање осуде и аутоматизма те осуде више неће бити. Али ко ће се усудити да постави то питање? Додуше, великодушно се оставља могућност *демантовања*, али на начин да то нужно мора остати непродуктивно: како је могуће демантовати ако је претходном клаузулом забрањено и искључено проверавање? Независне дескрипције као независне силе све саме решавају, али *нама* испостављају беспоговорне захтеве. Независне дескрипције своје захтеве постављају независно од релевантних момената ситуације и контекста догађања, не обраћају пажњу на *status quo ante* и успостављена права и дужности, презиру прошлост и садашњост а у будућности, која је за нас заправо затворена и неизвесна, пројектују садржај свог описа као обавезу. По интензитету тих захтева, и још више по њиховом нужном *pars pro toto* одређењу ти захтеви се исказују као латентно или стварно тоталитарни. Да нису трагични били би смешни. На пример, стратегија пацифизма има овакву структуру значењске манипулације: ако сам нападнут (као појединац, као народ или као држава) онда није природа самог напада (његова снага, правац, циљ, моје шансе на евентуалну успешност, у одбрани) оно што треба прво да ме интересује, већ је то, од било каквог мог стварносног одређења и везе са нама независна аксиолошка дескрипција самог нападача. Тај се поступак изводи употребом јаким вредносних речи, — општих (агресија, демократија и сл.) — погодних за значењску манипулацију.

Али ове независности не може бити: као што смо видели две се ствари не могу разликовати *само* по томе што је једна добра а друга рђава, а да су по свему осталом исте. Мора постојати још нека разлика. Али чак и кад та разлика постоји — јер увек се може појавити нека од безбројних могућих разлика — она не мора бити релевантна и није нужно да нас се та разлика стварно *тиче*: ако би то било тако онда би ме та дескрипција аутоматски претварала у *роба*: тај *ропски* положај (и менталитет) јесте крајњи домет и циљ прве импликације означавања нових зала старим терминима, оне која се односи на жртву. Али ако сам слободан, онда дескрипције немају ту моћ: оне своју моћ морају да постигну насиљем или манипулацијом (нпр. индоктринацијом), а не дедукцијом или подразумевањем: у том случају ми неће бити „очигледно” (као Раселу, или Књазевој) да од Хитлера *морам* а од демократије *не смем* да се браним: јер као слободан ја морам одлучити о томе, а не да аутоматски поступим по захтеву дескрипције, па ћу поступити рационално, и бранити се или предати се у складу са *мојим* циљевима и проценама, а биће ми свеједно да ли ме напада Хитлер или демократија: оно што ми неће бити свеједно је нешто друго: наине да ли ме напада или ме не напада.

Друга последица употребе старих термина на нова зла јесте

минимизовање зла: пошто је зло *већ* идентификовно, и *већ* имамо речи које наводно прецизно и дефинитивно могу да означе његове носиоце — то су класе носилаца зла *већ* идентификоване. То се, кроз историју, стално изнова чини, увек са великим успехом. Ако *већ* све знамо онда ћемо и проблем лако да решимо. (Можемо чак предузети и операцију коначног решења: пошто се рогови јсно виде, зашто не бисмо и уништили све оне са роговима. Упитати да ли је то заиста тако, и да ли се заиста виде, јесте у супротности са елементарном „очигледношћу”: то је као питати да ли је царево ново одело заиста ново). Снага ове очигледности произвешће *wishful thinking*, строгу селекцију усмерености пажње и узбуђења, фанатизам у односу према унапред одређеним циљевима, али и пасивност и равнодушност према свему осталом. Снага одлучности садржана у комбинацији прецизности одређења дескрипција и фанатизма довешће до уверења да се са злом може изаћи на крај лако и рутински — ствар се напосто може одрадити и треба само хтети. А онда зло и није тако опасно. Поготову ако се, као код означавања речју „фашизам” узима да је оно *већ* поражено, да је стварна опасност прошла, да наша борба са њим има више симболички и скоро естетски карактер: да се отклоне ситни остаци прљавштине и постигне коначно очишћење у савршенству. (Јер, ко би озбиљно поверовао да би нешто што је фашизам, што чак можда само себе тако означава, — а поготову ако га ми тако означавамо — могло у наше време имати неку шансу — (У основи овога става стоји оно што сам на другом месту назвао „прогресистичком грешком).

И *трећа*, најопаснија последица ове значењске манипулације старим вредносним терминима јесте скретање са стварних проблема, препуштање задовољству опредељивања, осуђивање кроз то опредељивање, такорећи споља, без улажења у сам проблем (без универзализације), „решавање” проблема његовим *именовањем*, *заташкавањем*, *одустајањем*, што је заправо колаборација са злом. Јер, у природи је *одговорности* да се сваки пут мора проћи кроз тест универзализације, а не узимати да је нешто *већ* оцењено — оцењено пре оцењивања — као да је *већ* прошло а оно се сада дешава и укључује стварно одлучивање. Јер, пре оцењивања ми за сваки поступак или појаву морамо *озбиљно* претпоставити да су обе могућности реалне — и добро и зло, и исправност и неисправност, и да је за сваки поступак или појаву начелно могуће да су добри и исправни. Да нису — то морамо утврдимо. Највећа опасност на том путу је произвољност, она је отуда и главни извор зла. Себичност, партикуларизам, наметање својих интерпретација и реинтерпретација појма „добро” (тоталитаризам) — све је то заправо засновано на претходној моралној произвољности, одсуству одговорности и пермисивизму који одатле произлазе.

РЕЗИМЕ

На почетку текста налазе се две опаске, као оградe од два иначе занимљива правца истраживања феномена зла. Прва се тиче зла у самој филозофији, односно о филозофији као злу. Филозофија, једно од највећих добара може постати велико зло у свету када променама у значењу важних појмова и производњом допадљивих доктрина и идеала постане сила у том истом свету, индукујући често велике количине насиља. Друга опаска тиче се теодиције за коју се тврди, без даљег улажења у то питање, да је ирелевантна за питање практичког значаја зла; наиме зло је нешто са чим морамо да се суочимо, и оно је у том смислу *наш* проблем, а не божији. Главни део чланка има опет два дела, од којих први нуди једну могућу типологију зла у *три* главна типа: 1) директно зло, зло као предмет избора, какво налазимо у *пакости*; 2) зло као резултат слабости воље и покушаја да се направи и оправда изузетак за себе, као што је случај у лажи или превари; и 3) зло као фанатично следбеништво неке одређене концепције „добра” или „исправног”, за коју се узима да је једина оправдана и зато обавезна, зло у име добра. Фанатизам даје велику снагу уверењима и отуда се показује као снажан извор мотивације, и зато овај трећи тип производи највише зла у свету. Коначно чланак се бави проблемом разумевања и оправдавања зла, и нарочито одређеним манипулативним техникама његовог *заташкавања*, међу којима се као посебно опасна за могућност квалитетног суочавања са злом указује на проблем именована *нових зала*, *нових врста* и *форми зала*, *старим терминима*, што представља минимизовање зла, одустајање од борбе са њим и коначно колаборацију са злом.

SUMMARY

Two preliminary notes were made at the beginning of the article. The first is about the meaning of the expression "Evil in the philosophy", which may be understood in two different ways: as the evil of the philosophy as such, and as a subject of philosophical exploration. In the first sense, the very philosophy becomes an evil in producing some attractive ideals which then became forces in the world and often induced high degree of violence. The second preliminary is about theodicy which turned out to be irrelevant for a practical importance of evil: it is our problem, not God. The main part of the article deals with a

typology of evils in the three main types: 1) direct evil, which shows as choice of the evil, as in malice or wickedness; 2) evil as a result of the weakness of the will, which shows as making exceptions and their justifications, as in lying or fraud; and 3) evil as fanatical following of some ideal as a (wrong or partial) **description of the good**. This third type of evil produces most evil in the world, and always in the name of the good. The possibility of doing this parasitizes on the need for justification. Assuming that a certain ideal is justified may lead to a presumption that its content presents the concept of the good, which then may be imposed as obligatory. Making evil shows then as choosing good, or at least choosing what one thinks is good. The strength of the conviction may then be a great source of motivation - for doing evil to achieve good. But it may be conceived as the good from the very beginning, as the only possible or allowed form or meaning of "good". Finally, special attention is paid to new forms of evil, to "new evils", and to difficulties in naming those evils with old names.

Радомир Батуран

КРЕАЦИЈОМ ПРОТИВ ЗЛА Или: Пристајем на изгнанство

Критичка мишљења филозофа, научника и писаца од ренесансе до XX века обликовала су читаве епохе. У XX веку, а поготово у његовој другој половини, више то није тако. Пред катаклизмичним светским ратовима, оностраним, тоталитарним идеологијама, партијским државама; пред економским поробљавањима и егзистенцијалним страхом критичка мишљења не допиру далеко и учинак им је све мањи. Мислиоци, и у науци и у уметности, све су неслободнији, иако се непрестано (они најхрабрији међу њима) боре за слободну јавну реч и слободу стварања. Скоро сви одреда су чиновници одређених система, под патронатом извесних министарстава и њихових ментора и надзорника. Да би стекли академска образовања, степене научних звања и напредовали у служби, морају да пишу своје „домаће задатке“, уз блиске консултације са још „чиновничнијим“ менторима, да бране те „задатке“ пред, опет, извесним комисијама; да своја дела (па и критичка) штампају код издавача са државним дотацијама... Све то доприноси да тзв. „кетман“ или ти аутоцензура отупљује оштрицу њиховог критичког мишљења. Хвалисавост, саморекламерство, лицемерје, протекција, лакировка, полтронство, издајство... загађују културу, духовност и читав живот народа. Посебно је то изражено у, до јуче, једнопартијским државама, а данас орук-вишепартијским (обавезно партијским), где старо-нове „једнопартије“ имају своја „културна дворишта“, „културна лета“; своје новинаре, филозофе, писце, интелектуалце; своје младопартијце и старопартијце.. А кич и шунд се умножавају, примитивизам и неукус означавају као „грађански манири“ „нове класе“.

Феномени страха и зла опредељују се, устварују у свакој пори овог „духа времена“ и оваквог „духа народа“. Ове вечне категорије људског делања узајамно се поседују. Корелативне су: где има страха ту има и зла. На њима ниче „цвеће зла“. Њихове клице су стално у нама. Као примитивност, као зоо-нагон. У огледало живота мора се стално дувати дахом свеже духовности да би се скрама цивилизованости и хуманитета одржала. Зла времена, са злим људима, промовишу страх и зло као своје „витезове јунаке“ „нових светских поредака“. А њих је више јер су им време и стил у наступању различити. А, у суштини, као и сви феномени, Страх и Зло су увек исти: тоталитарни, разарачки, у свим нивоима и

свим димензијама.

Само креативни духови, који нису одолели искушењу критичког мишљења, остали су му доследни па макар и морали пристати на заточење или изгнанство. Тако су још предренесансни и ренесансни уметници (Данте и Микеланђело), иако стављени ван закона, кријући се са губавцима остали верни својој креацији и њом се борили против зла.¹ Иза првог је остала *Божанствена комедија*, као књижевно ремек-дело отпора злу, оличеног у првим личностима државе и цркве; а иза другог остала су, такође, ремек-дела светске скулптуре, али и оно мање познато: *Споменик ноћи* које је извајао „ноћи вајара ван закона” и на постаменту, одоздо, уклесао ове стихове: „Завидим ноћи на ћутању / док светом владају зло и срамота”.

У народу српском и у оним југословенским, двапут, у зао час, збратимљеним, нисмо без сличних примера борбе креацијом против зла. Философ, песник, православни владика и владар Црне Горе, Петар II Петровић Његош, издан (читај: изгнан!) од цивилизоване, хришћанске Европе, а сталним ратовима опкољен, сурово остављен и препуштен (читај: заточен!) азијатској и европској Турској. Са Цетиња (те српске и Атине и Спарте) он поручује креацијом тој истој „слободној Европи”: „Страх животу често образ каља.” - „Зло чинити од зла се бранећи, / ту гријеха нема никаквога.” - „Зло се трпи од страха горега”. Творац оваквог критичког мишљења претходно је, сигурно, био свестан да је прогнан од „оба свијета”: и исламског, и хришћанског. И морао је победити, и куршумом и креацијом, или изгубити „оба свијета”: и земаљски, и небески. И победио их је, и његов народ није изгубио, до дана данашњег, ни један „свијет”.

А млади Андрић пристао је на аустроугарски затвор, са двадесет и две године, и у ћелији написао: „Од страха су људи зли и пакосни...”

Како у светској, тако и у српској књижевности формулисани су посебни мотиви као чворишта зла, или су прихваћени из стране књижевности: „сукрвно око”, „нечиста крв”, „глогов колац”, „упокојење вампира”; „глембајевштина”, „цвеће зла”, „карамазовштина”... Ови мотиви постали су универзалне одреднице лутајућег зла, како у животима појединаца, људских заједница и читавих народа, тако и у критичкој мисли њихове књижевности и философије.

Када је реч о мотивима „глоговог коца” и „упокојавања вампира”, наш савременик делом, а доскора и животом, Борислав Пекић, направио је најбољу анализу у српској књижевности феномена Зла и његових путева трансформације у човековој свести и подсвести. Реч је о антрополошком роману-сотији *Како упокојити вампира*. Упитном интонацијом у самом наслову, пре моделовањем праслике забадања иновираним глоговог коца у вампира фашизма, са иронијском дистанцом, маестрално нас води овај ерудита кроз философску, психолошку, психопатолошку па и

психијатријску експертизу романа-метафоре о генези и трансформацији зла у човеку компромиса у тоталитарним временима и идеологијама.

Како упокојити вампира је роман дихотомности и компромиса. Дихотоман је лик Конрада Рутковског, дихотомни су време, простор и збивање: гестаповско, иследничко - фашистичко ратно и туристичко поратно, опет, подсвесно, ратно.

Конрад Андријан Рутковски, професор средњевековне историје на Универзитету Хајделберг, симбиоза је дихотомности и компромиса, литерарно-медитативна експертиза како „побуњен човек”, путем примамљивог компромиса, постаје изврстан примерак, тип оних људи против којих се бунио и који је истински мрзео, односно пут како један антинациста у време фашистичког рата, за прихватљиву компромисну игру са нацизмом, у самоманипулацији са савешћу, постаје нациста.

Смештен у своју бившу иследничку канцеларију, где је као „SS Obersturmführer Geheime Staatspolizei” 1943. године саслушавао гестаповске ухапшенике, бивше непријатеље и бандите, а сада, 1965. године, народне хероје којима, на доминантном узвишењу изнад града, подижу соц-реалистички споменик и љубазне домаћине који су га угостили удобним, двособним апартманом пансиона „Мирамаре”. Конрад Рутковски бива избачен из седла средњевековних витезова, заувек одгурнут од историјских истраживања грађе о књазу Мијеску и покрштавању Словена између Одре и Висле. Свемогућим случајем доласка своје мрачне и дубоко у свести потиснуте нацистичке прошлости почиње приватним исповедним тоном писама да оживљава слике те крваве прошлости обраћајући се шураку Химлеру Вагнеру, доценту за историју XX века, од кога није очекивао ни да их отвори. Страх, стид или случај хтели су да овај банатски Шваба, „силом угуран у Гестапо због изванредне меморије и знања домородачког језика”, никада, за пуних двадесет година после рата, није искрено рашчистио са својом прошлосту, већ је потиснуо у тамне стране подсвести, рационализовао проблем страсним научним интересовањем за неку и нечију далеку прошлост и њену историју. Никад о свом проблему није разговарао са пријатељима, никада се идентификовао са неком групом или странком. Шок изненадног сусрета са местом и амбијентом своје службе фашизму, а недостатак групног морала који би се заједнички снажније одупро наврелим успоменама, сломио је још једну трагичну индивидуалну егзистенцију, бадио га у очај, баш као и онда када је, пре двадесет година, покушавао да се индивидуално одупре фашизму коме је служио, а у коме је себе видео као неподмазан, напукли шраф немачке ратне машинерије који се окретао у празно где год су га увртали. „Нити је што учвршћивао, нити шта покретао. Свуда где је био ушрафљен, све је попуштало и све се раздешавало”. Међутим, сада, у оживљеној ретроспективи догађаја и лицем у лице са вулканском лавином

прокључале подвести, сазнаје да је, „у том усамљеном, трубадурском псеудовојевању, интелекталној фантазмагорији више него стварној акцији, и морално и душевно и нервно падао све ниже”, а да је његов „тако етабориран отпор против нацизма тек пројекција болесне савести, компромис између дела и недеља”.

А која су то „дела и недеља”, односно, компромиси Конрада Рутковског? Покушао је ослободити општинског ћату Адама Трипковића, а није га ослободио; сам је попунио његов иследнички упитник који је саставио пуковник Штајнбрехер да би заобишао Адамову реконструкцију списка комуниста у граду Д., што би их, сигурно, одвело на вешала, заједно са њим, где је и овако завршио: ошамарио је Адама, а није га убио већ се полако претварао у њега; брутално је убио радника који му је плуноу у лице, а није масовно убијао; покушао је извршити самоубиство, а није га извршио; покушао је разрешити конфликт са властитом прошлешћу негирајући је, бежећи од ње и перући се, а на крају се утопио у њу из које нам пророчки поручује: „Знајте да је само хаос стваралачки. Само се из њега светови рађају”.

(*Вампир*, Рад - Народна књига - БИГЗ, Бгд, 1977, стр 310)

А својој земљи (Немачкој) шаље кратак телеграм: „ПОЧНИТЕ!”, сматрајући да је то довољно, „јер кад тамо нешто има да почне, зна се шта је то” (Исто).

Самоубиство је, ипак, извршио ударивши аутом у храст испред Беча, у лудачким халуцинацијама и са прописно забоденим Адамовим кишобраном у стомаку, што је савремена, иронична верзија гловог коца.

Конрад Рутковски претходно пише 26 писама и два пост скриптума и насловљава их називима по једног ремек-дела западноевропске интелектуалне традиције: од Платона и Аристотела, преко Орелијуса, Бергсона, Ничеа, Лајбница, Декарта, Фројда, Шопенхауера, Берђајева, Хегела, Лока, Спенглера, Хусерла, Еразма, Хјума, Абеларда, Јасперса, Хајдегера, Сартра, Августина, Канта, Камија, до Маркса и Витгенштајна. Тако Борислав Пекић проблематизује како је могуће да у високо развијеној западноевропској цивилизацији, у чијим су темељима све сама ремек-дела интелектуалне традиције, настане и најмрачнија идеологија за коју зна човечанство. Кроз рецепцију и трансформацију главног лика романа Пекић веома успешно илуструје колико је моћно субјективно тумачење универзалних идеја и теорија, при чему им се дају, опет, субјективне, прагматичне тенденције свемоћног угла гледања. Конрад Рутковски и пуковник Штајнбрехер (сабирна жижга његове мржње или дивљења и модел у који ће се претворити), у апсурду компромисног супротстављања фашизму, развили су се из једног од токова стандардне европске традиције и они су, у својој „мисаоној молекуларној структури”, само доследна радикализација тих токова,

према Пекићу. Идући из компромиса у компромис, флертујући са фашизмом, у нади да ће подвалити нацистичком пуковнику Штајнбрехеру, антинациста Конрад Рутковски претвара се у сопствену негацију.

Борислав Пекић завршава свој роман *Другим пост скриптумом*, без ичег заједничког са оним, у прози већ одомаћеним, психоаналитичким дилетантизмом, већ ерудитским бављењем психолошким проблемима, у бриљантном стилу, језику и ритму књижевног система. Табеларне фазе др Лифтона, из његове књиге *Реформа мишљења* (унутрашњи идентитет; утврђивање опште кривице; самоиздаја; тотални конфликт; тражење компромиса; жудња за признањем; каналисање кривице; редукција; стање потпуне хармоније) Пекић преноси у духовни живот књижевног лика професора Рутковског и прати их у процесу преображаја његове личности, из писма у писмо, од 12. септембра до 5. октобра 1965. године када је боравио у југословенском медитеранском граду Д. као туриста. Игром случаја добио је пансион у својој ратној, гестаповској, иследничкој канцеларији. Шок изненадног препознавања амбијента дуго прикриване и насилно потиснуте своје нежељене нацистичке прошлости довешће до разарања ума: повампирења Адамовог кишобрана, као онострани визије, и иследничког: „Признај!”, као оностраног звука - с оне стране свести. Овај књижевни лик, односно његов аутор Борислав Пекић, поновиће ту иследничку заповест на седам светских језика. Није ли то индиректна општељудска опомена човечанству коју Борислав Пекић још на почетку романа, у Предговору приређивача, исписује:

„Професор Рутковски није успео да реши сукоб са прошлешћу на начин коме се надао. Чини се, напротив, да је у покушају да је сатре, стару свест у још мрачнијој верзији само поновио. Управо оваква верзија професорових размишљања (без обзира на њену психопатолошку основу, или управо захваљујући њој - која као да успорено приказује рађање тоталитарне свести, парадоксално из сукоба са њом и њеним последицама по свет и лични живот - треба да укаже на један од путева којим се фашизам или неки други сродни облик тоталитарног насиља још једноом може наћи пред вашим вратима, и овог пута коначно све воде над нама склопити.”

(Б. Пекић, Како упокојити вампира, стр, 12)

Борислав Пекић се, и животом и делом, борио за критичко мишљење и слободно стварање. Супротстављајући се креацијом против зла пристао је и на петогодишње тамновање у казаматима осорних хероја Брозове „Нове Југославије”. Пристао је и на двадесетогодишње самоизгнанство у Енглеску да би слободно критички мислио и писао своју антрополошку прозу на српском језику, са иронијском дистанцом. И његов случај учвршћује ме у убеђењу да су се и наши уметници

доследније и истрајније борили креацијом против зла од философа и критичара. И изборили су се за слободну јавну реч и слободу стварања. Али, по коју цену? Уместо одговора, закључићу: Креацијом против зла. Или: Пристајем на изгнанство.

РЕЗИМЕ

У овм тексту заступљена је теза да се против зла може борити и креативним мишљењем и стварањем. Наведени су примери такве борбе из живота и рада Дантеа, Микеланђела, Његоша, Андрића и нашег савременика Борислава Пекића. Посебно је задржавање на Пекићевом роману *Како упокојити вампира*.

У овом роману може се видети како идеја зла, у идеолошком руху фашизма, преображава личост антинацисте у сопствену негацију, све у флерту с нацизмом. Следећа, мирнодопска фаза те трансформације јесте потискивање нерашчишћене прошлости у подсвест и лудило, у коме се идеја зла преображава у кишобран жртве (читај: глогов колац), на који ће се набости главни јунак романа, у саобраћајној несрећи, при повратку са летовања у медитеранском граду Д., у коме је за време фашистичког рата, као гестаповски официр, ислеђивао жртве.

Завршна мисао у овом прилогу опет је проблемска. Идеологија фашизма, као идеја зла, никла је из истих темеља на којим су настала све сама ремек-дела западноевропске интелектуалне традиције: од Платона и Аристотела, преко Орелијуса, Бергсона, Ничеа, Фројда, Шопенхауера, Берђајева, Хегела, Хајдегера, Сартра, Канта до Маркса и Витгенштајна (по којима Пекић даје и наслове својим писмима-главама романа).

SUMMARY

This text presents the idea that it is possible to fight against evil by creative thinking and creation. Some examples from the lives of Dante, Michelangelo, Negosh, Andrich and our contemporary writer Borislav Pekich have been mentioned. It is especially analysed the novel "How to kill the Vampire", written by B. Pekich. In this novel the idea of evil can be seen dressed in ideology of fascism, turning the personality of an anti-nazi into his own negation, while flirting with nazism. The next peaceful transformation is supressing the unclear past into subconsciousness and madness, in which the idea of evil is turned into

the victim's umbrella (read: hawthorn stick) o which the main character of the novel is going to prick himself, in an accident, on the way home from his holiday in a mediterranean town D. — where he used to examine his victims as a nazi police officer. The final thought of this work is a problem-like. The ideology of fascism comes from the same foundations from which came the masterpieces of west-european intellectual tradition: from Plato, Aristotle, Bergson, Freud, Schopenhauer, Hegel, Kant, Neitzche...to Marx and Wittgenstein whose names are taken for the titles of the chapters of Pekich's novel.

1. Данте ставља у осми круг Пакла, поред недостојних највиших представника државе и цркве, и осорне политичаре, издајнике народа и човечности, иза чедомораца и убица родитеља.

ЗЛО И ДАР

Питање о злу је данас, на крају XX века, на овим просторима, у једном прилично непожељном смислу - *актуелно*. У неким другим приликама, актуелност ове или оне „теме” била би само подстицајна. Сада се, међутим, морамо упитати да ли претерана количина зла и страсти која се изненада обрушила на данашњицу свих наших *данас* уопште и допушта да се, без притиска, непристрасно, с „филозофским миром”, упитамо; шта је, у ствари, зло? Ми немамо „историјску дистанцу”, о којој говоре историчари, а која би нас осигурала пред напашћу или агресијом актуелног зла, односно његових трансмисија у теорији, идеологији, здравом разуму, свакодневним предрасудама итд. Актуелност зла штети, уноси пометњу. Она је, дакле, са своје стране, једно специфично зло које оптерећује свакога ко је склон непристрасној упитности. Па ако немамо историјску дистанцу, не значи ли то да бисмо, онда, по сваку цену морали да је *измислимо* и, затим, доследно методички учврстимо, на кључним, стратешким тачкама нашег дискурса? Говор о злу је, без сумње, у исти мах говор о историји. Нема историје без зла и, неки пут, може да нам изгледа да у историји у ствари ни нема ничег другог сем зла. Али, како ћемо, онда, знати да ли је „историјска дистанца” *добра* ствар? Она је догађај дистанцирања у историји *од* (сувише актуелне) историје или, што се своди на исто, у злу *од* (сувише актуелног) зла. Није ли дистанцирање само промена контекста, реконтекстуализација?! Немогуће је *до краја* дистанцирати се од историје/зла. Историја је само апстракција свих контекста, место њихових алтернативних надомештања. Ако можемо да се измакнемо неком конкретном контексту, ми, ипак, не можемо побећи из саме историје као контекста свих контекста, као празног места контекста и, према томе, не можемо да се потпуно осигурамо пред латентним злом историје. Рећи: „дистанцирање од актуелног замешетелства зла, идеологије и брбљања (коме је сувише често склон данашњи јавни дискурс) је *добра* ствар”, подразумева да је наш говор већ прожет и ношен извесном опозицијом *добра и зла* (или *рђавог*) или, што се своди на исто, извесном вредносном хијерархијом почев од које се и врши то конкретно процењивање. Није ли, онда, поменуто дистанцирање, у ствари, сасвим прецизно *ограничено*. Свака упитност увек већ претпоставља извесно претходно постојање, антецеденцију, урезани траг саме опозиције добра и зла. При том морамо имати у виду да, међу

самим траговима, постоје и они који се неће лако заборавити. Такав је, рецимо, - *Аушвиц*.

Велико је питање да ли ми баш увек можемо да (дистанцирајући се) *променимо* контекст, да ли то зависи *само* од нас. Јер, ако се наше мишљење о злу јавља увек у некој одређеној конфигурацији историје/зла или, што се своди на исто, ако је оно немогуће ван сваког контекста, у равни једне (аксиолошки) неутралне позиције, онда оно нужно *трпи* (често „неприметан”) ефекат посредовања *конкретне* историје/зла, то јест једне серије наметнутих и догођених контекста. Гест реконтекстуализације може да има само ограничени домашај. Наш језик и говор интериоризују и трпе трагове извесних историјских посредовања која имају митско или метафизичко обележје; у сваком случају, један већ профилисани и одлучени аксиолошки лик. Према томе, немогућа је чиста, „невина” позиција из које бисмо могли довољно „дистанцирано” да говоримо о злу. Такву позицију, по свој прилици, нећемо наћи ни с оне стране (изван) опозиције добра и зла, нити, пак, унутар ње. Сваки говор о злу укључује у себе извесно претходно разумевање или предразумевање добра и зла (рђавог). При том је он одговоран за *свој* одговор, за *своју* предразумевајућу-артикулацију добра и зла, за *своје* тумачење трага. Немогућ је мета-дискурс који би био чиста, конструктивна позиција с које би се, онда, безбедно решила та егзистенцијално заиста опасна енигма добра и зла. Језик којим говоримо је увек настањен аксиолошким или етичким напетостима и деобама за које је опозиција добра и зла само репрезентативни, експлицитни израз. Те напетости/деобе се успостављају и неуморно, увек изнова (филогенетски и онтогенетски) понављају у најразличитијим дискурзивним ситуацијама. Ми смо већ смештени на тлу или, још боље, на трагу добра и зла. Ако у етици није могућ утемељујући мета-дискурс, то онда не значи да није могућа и нужна извесна *интервенција*. На трагу зла и против трагова зла. Интервенција која, у крајњој линији, води установљењу извесних „вредности по себи” као *дара* лишеног интереса и злоупотребе. Насупрот различитим *зло-вољним*, милитантним, ауторитарним стратегијама афирмације неке неприкосновене топ листе вредности, у овом тексту биће речи о једној много толерантнијој и мекшој етици борбе против зла, о *етици дара*.

Мит о невиности

Ако је веровати Полу Рикеру, грешник је ближи свецу од праведника! Рикер у ствари сумња у могућност теоријске дескрипције изворне *невиности* или извесних *структура невиности*. „Невиност није у структурама, у појмовима; она је, као и грешка, у конкретном и

целовитом човеку” (Le volontaire et l'involontaire, Aubier Montaigne, 1967, ст. 28). Догматички, онто-теолошки супстанцијализам добра и зла је искључен. Теоријска позиција није невина, није она првобитна невиност из чије перспективе бисмо, онда, могли да изведемо све потоње деобе између добра и зла. Али, ако није приступачан било каквој спекулативној конструкцији и дескрипцији, укључујући ту и емпиријску, невиност је ипак расположива у „конкретно митском”. И ту је онда у питању извештај мит невиности који „служи као позадина сваком емпиријском опису страсти и грешке: грешка се схвата као изгубљена невиност, као изгубљени рај”. Могућа је неутрална, феноменолошка дескрипција човековог вољног и не-вољног понашања, таква дескрипција која би апстраховала од Трансценденције и грешке или, што се своди на исто, од Бога (доброг) и зла (рђавог), од невиности и грешности.

Први том своје тротомне *Филозофије воље* (Le volontaire et l'involontaire) Рикер је посветио тој дескрипцији. Па ипак, пошто емпиријска присутност грешке *можда никада* (ова оклевајућа изричитост је Рикерова) не иде без тог *митског невиности* (la mythique de l'innocence) и пошто грешка/зло прожима и носи читавог човека - „Ако грешка не би била тотална, она не би била озбиљна”, тврди Рикер (29) - из тога следи да се и сам „неутрални” опис фундаменталних могућности човека „ослања у ствари на тај конкретни мит невиности” (31). На мит о првобитном добру коме се морамо вратити. Тај мит у нама, каже Рикер, покреће *жељу* за спознајом човека унутар његове грешке (грешности), односно зла и, затим, темељне могућности искупљења.

Није ли, дакле, мит о невиности, такорећи, неизбежан архетипски контекст („позадина”) сваког дискурса о злу, онај контекст који посредује и оставља (најчешће неприметни) траг на том дискурсу? Да ли је могуће ову тврдњу поопштити, тако да она структурално важи не само за мит о невиности, већ и за сваки могући „мит” о *добру*, за сваку (пред-разумевајућу) употребу доброг која *рађа жељу* да се спозна фактицитет зла и да се у њему, евентуално, изврши интервенција? *Добро је знати шта је зло*: није ли то једна (можда превише?) „саморазумљива”, али вечна и спонтано присутна, по свој прилици *божанска* (= митска) употреба доброг? Ако бисмо до краја уважили Рикерову аргументацију, из тога би онда следило да је свака употреба доброг - *митопетска*, односно да није могућа никаква појмовна, онто-теолошка дескрипција *изворно доброг* или *доброг по себи* која би нам затим послужила као основа за прецизна разликовања између емпиријски датих ликова доброг и зла. Па ипак, Добро постоји као антецедентно одређење, као *оно митско невиности* или, још боље, *као највиша, божанска невиност* која нас увек некако „инспирише” да чинимо добро.

Оно што бисмо могли назвати слабом тачком Рикерове критике мита о *теоријски чистој* или *невинијој* позицији из које се приступа проблему грешке/зла јесте чињеница да та критика у једном другом (митском или божанском) регистру ипак спасава ту „чисту”, „невину” позицију из које се онда, наводно, може довољно „дистанцирано” и уверљиво да говори о злу. Видимо, дакле, да ако Рикер ту позицију не налази с оне стране добра и зла, рецимо, у домену „чисте теорије”, он ипак њу налази *унутар* саме опозиције добра и зла, као позицију радикалног, антецедентног и првобитног Добра (= невиности). Без обзира што је „теоријски” аспект овде укинут, што је, наводно, мит/*doxa* носилац парадигме невиности или радикалног добра, ипак сама опозиција добра и зла је у *том контексту* савршено МЕТАФИЗИЧКИ профилисана, учвршћена и хијерархизована. Ту се, међутим, поново намеће примедба коју, не само Рикер, него ни било који дискурс изворне невиности, неће лако моћи да пренебрегне, да је немогуће апсолутно упориште, било с оне стране, било у иманенцији (самим тим већ *метафизички* профилисане) опозиције добра и зла.

Добро као чин и дух

Ако је веровати Владимиру Јанкелевичу, добро није никаква унапред дата суштина, парадигма, архетип или идеја, већ је оно „креација нашег етичког демиурга” (Vladimir Jankelevitch: *Traite des vertus*, I-III, BORDAS, 1972). Добро и зло нису могући пре чина. Има нечег неприродно *патолошког* у моралној операцији која, циљајући на спољашње, трансцендентне, апсолутне или објективне сврхе, награђује успех и кажњава неуспех. Јер, тврди Јанкелевич, та операција „претпоставља једну свест која је, у погледу добра и зла, неутрална, инертна и темељно пасивна” (219). Уместо да наше поштовање *учини* свој предмет, тј. оно што се поштује, *достојним* поштовања, у догматичким аксиолошким представама се нешто што је по себи за поштовање поставља као утемељујуће за могуће објашњење самог поштовања. „Догматички супстанцијализам поставља најпре да Добро јесте, да је, затим, оно добро и да га, коначно, треба чинити, - другим речима да га треба опонашати и репродуковати потчињавајући му се” (219). Међутим, *чињење* у бити није репродуковање неког узора, нити спекулативно опонашање датости. А пошто је добро могуће само унутар *чина*, отуда следи да је оно *нешто што треба чинити*. Затим то значи да је добро извесна ствар која у ствари и није *ствар!*

Добро се не може идентификовати почев од одговора на метафизичко питање *шта је добро*, јер оно управо јесте „нешто” што *није*, што тек треба да се *учини*: „добро би по свој природи било нешто што

треба-да-буде, што постоји само идеално, односно по праву а не фактички” (218). С оне стране сваког постварења, добро је у исти мах „ствар” коју треба учинити и прозирна чињеница учињеног; односно (погуравши још мало даље Јанкелевичеву замисао) добро је сабласна егзистенција извесне етичке афирмације. Ако је добро оно што треба чинити, онда је зло оно што не треба чинити.

У етици „ствари” нису ни мало трајне, сматра Јанкелевич. Морално деловање захтева стално *обнављање* или *поновно оживљавање*. Додајмо томе и следећу импликацију. Морално деловање интериоризује увек једну особену, етичку итерабилност: понављање лишено великог, неприкосновеног Узора и, према томе, оно понављање којим командује неидентично. Можда бисмо могли рећи, не изневеравајући превише Јанкелевичеву интенцију, да Добро *делује* сабласно. Добро се прави као сабласно, као да је сабласно, с циљем да морални субјект помисли да је оно сабласно (не би ли га изнова направио или установио), а у ствари оно *јесте* сабласно! У ствари, само зато што јесте сабласно/илузија, Добро може увек изнова, за другога, да се конституише као објект његове одговорности и његовог чина. Дух етике није дух једне супстанцијалне духовности која се уздиже изнад биолошког следа наше егзистенције, већ дух-сабласт, утвара једног „идентитета” (= празно место садржаја Доброг) који се стално рedefинише и реконтекстуализује. Овај дух би онда био *диференцијално* поље унутар кога се један морални чин успоставља као чин и траг разлике. Мит о невиности на коме инсистира Пол Рикер своју сабласну етичку егзистенцију дуговао би овом диференцијалном пољу, његовом памћењу.

По Јанкелевичу, захтев за добрим деловањем нема никакво супстанцијално упориште у бивствовању, никакав специфични садржај, сем, можда, љубави чија заповест је безусловна, једина безусловна заповест Добра, без које његово добротинство не би било искрено. Не значи ли то да је морал, заправо, сублимација љубави и извештај учинак рада-несвесног? У ствари, одсуство заснивајућег или утемељујућег мета-дискурса легитимише оно што бисмо, опонашајући у том погледу Дериду, могли назвати мистичним ауторитетом Добра. Добро треба чинити зато што га треба чинити. Оно почиње од себе, оно је прво самом себи, оно се ослања на себе, свој чин, на своје „треба да”.

Нормативно знање би, међутим, хтело (мада у томе никада довољно добро не успева) да укаже на оправдавајуће разлоге због којих нешто што треба да буде треба да буде. Ти разлози су, онда, нека спољашња и, по правилу, виша „ствар” (насупротив супстанцијалном веровању о пуној присутности те ствари, ми сада знамо да је она *небиће*) која такође треба да буде и која за себе такође тражи разлоге... и тако у круг (ad infinitum) или све до неког „категоричког” императива који, наводно, сам себе оправдава, који свој разлог има у себи самом. Међутим, каже Јанкелевич,

„нормативне науке нам говоре *шта треба чинити, под условом да то треба чинити*, али оне нам не кажу *да то треба чинити*; или, још боље, оне подразумевају quod само зато што су већ прећутно моралне” (221).

Сви „императиви” знања су вишеструко условљени. Знање је, како с правом тврде аналитичари, истинито и оправдано веровање чија оправданост се, ипак, „темељи” на неком другом знању; ово друго на неком трећем итд; што онда значи да знање није никада *дефинитивно* оправдано или да је његова „дефинитивна” (супстанцијална) оправданост ствар једне одлуке, чина, извесне љубави према датој мудрости/знању, љубави чија прећутна (= постулаторна, догматичка) заповест је *безусловна*. У ствари, реч је о љубави према сабластима и, у крајњој инстанци, према празном месту доброг које, пре или касније, евакуише своје сувише окореле, догматичне садржаје. Али, чак и логика нам, тврди Јанкелевич, „не каже да морамо (безусловно) исправно размишљати, мада то често иде без речи. Коначно, ни само истинито не би вредело више од лажног ако истина у исти мах не би била *добра*” (исто).

Етика је, дакле, полу-знање које нам говори да има нечег што треба чинити и нечег што не треба чинити и да, при том, не можемо знати ни Шта ни Како. Слично је и са дискурсом о „мојој” смрти, смрти у првом лицу једине - с оном неизвесном извесношћу која нам говори да је чињеница смрти неминовност, али да је одговор на питање Када и Како немогуће дати. Ово полу-знање нам чини немогућим како приступ сувереном Добру, тако и приступ сувереном Злу, то јест сасвим другом као смрти. Међутим, то полу-знање је у једној ствари лишено сваке недоумице: оно зна да постојање није најдрагоценије од свих добара, али зна, такође, да је оно *средство без кога ни једно друго добро не би могло да постоји*. Јер, „један милиграм егзистенције има већу тежину од свих палата у магли и двораца у облацима непостојања. Ето зашто се брига за егзистенцију не смешта у исту раван са осталим бригама, већ представља савршену хитност, императив виталног очувања и онтичког истрајавања: пре свега опстати, а после ћемо видети!” (224).

Митско и божанско насиље

Ако је веровати Валтеру Бењамину (в. *Прилог критици насиља*), суверено зло, какво имамо, рецимо, у срциби или мржњи, дакле, зло које није средство за неку (оправдану или неоправдану, ирационалну или божанску) сврху, већ циљ по себи, могло би се назвати *митским насиљем*. Митско насиље пре успоставља неко ново право, право на право, него што кажњава прекорачење постојећег права. У ствари, насиље које успоставља право је, с једне стране, средство да се постигне

тај циљ, али, при том, оно у исти мах остаје само себи *циљ*; и то не било какав, него циљ по себи, јер се гестом заснивања/утемељења права насиље инсталира у самом средишту права схваћеном, сада, као *моћ*. Успостављање једног правног поретка, каже Бењамин, је исто што и успостављање једне моћи у којој се насиље манифестује на привилеговани начин. Критикујући правно насиље и право као насиље Бењамин овоме супротставља, у афирмативном смислу, божанско насиље. У ствари, рећи ће он, митско насиље успоставља право, док га божанско поништава. Замислимо је једно друштво праведности с оне стране права или, што се своди на исто, с оне стране *институционализованог зла*. Оставимо по страни питање да ли је ова Бењаминова критика права инспирисана „анархизмом”, односно „комунизмом” („одумирање државе”) или нечим трећим. У сваком случају, опозиција између митског и божанског насиља је ту несводива. Начело митског успостављања права је *моћ*, док божански циљеви теже *праведности*.

Божанско насиље или насиље правде јесте извесно оправдање зла. С оне стране институционализованог зла могуће је *оправдано* зло које се руководи праведним, божанским циљевима. Да ли је ово Бењаминово схватање својеврсна *теодицеја*? Оправдање зла, односно Бога пред злом у свету? Бењамин каже да о оправданости средстава и праведности циљева *никада не одлучује разум*. О овом првом одлучује „судбинска сила”, а о другом - „Бог”. Према томе, немогућ је мета-дискурс којим би се оправдавало божанско или, што се своди на исто, „добро” насиље. Оно је оправдано-оправдавајуће у себи самом или, ако хоћете, фатално.

Постоји историјски детерминизам, постоји фатална стратегија оправданог/праведног. Тачка, то је све. Ова стратегија је све друго само не пацифистичка. Задата смрт или задато зло је инструмент историјске правде. Штавише, за разлику од митског насиља које је *крваво насиље*, божанско насиље је, сматра Бењамин, *бескрвно убилачко!* Чак и када липти крв, у неком Праведном/Оправданом рату или револуцији, сва та почињена убиства у име више (у крајњој инстанци божанске, тј. „небеске”, есхатолошке) праведности, су „бескрвна”! Јер, каже, Бењамин, *крв је симбол пуког живота!* Митско насиље се трси око тог живота/крви. Оно је крваво насиље над пуким животом, ради самог тог живота подведеног под обичајно или институционализовано насиље/зло једног права. Међутим, божанско насиље је „чисто” (= „бескрвно”) насиље над целим животом ради праведног живота. Правда прочишћује или искупљује насиље, задату смрт, зло. Зато митско насиље само *захтева жртву*, док је божанско - *прима*.

Ова Бењаминова схватања су крајње спорна, али је неоспорно вредан и значајан проблем који је њима садржан. У ствари, реч је о могућности извесне више него историјске, надисторијске, есхатолошке, небеске и,

свакако, „бескрвне” *дистанце* с које би се, онда, критички безбедно посматрала разна историјска крволиптања или замешетелства добра и зла у „пуком животу”. Све што је у *голом животу* (још један Бењаминов израз) недопустиво, допустиво је са становишта ове дистанце, уколико се схвати као *жртва која се прима*.

Занимљив је овде још један моменат. Позицију дистанце, тај суверени поглед одозго, са божанских висина, Бењамин критички осигурава у *опозицији* спрам једног становишта које је, на први поглед, слично Јанкелевичевом. То је становиште о *СВЕТОСТИ* живота. Јанкелевичев став, видели смо, гласи: „Пре свега опстати, а после ћемо видети!” Та прешност опстанка или брига за егзистенцију везује се уз човека. Она, међутим, може да се веже и уз читав анимални и вегетативни живот. Бењамин наводи размишљање Курта Хилера: „Ако не убијем, никад нећу засновати царство праведности... Тако мисли духовни терорист... Али ми верујемо да живот сам по себи стоји изнад среће и праведности живота.” Ово схватање је за Бењамина *неплеменито*. Погрешно је, сматра он, веровање да живот стоји изнад праведног живота. Једино је тачно то да је небиће човека још страшније од још-не-бића праведног човека. Али, пошто се биће човека не може свести на пуку циркулацију крви у његовим венама, онда у мери у којој је човек нешто свето и неприкосновено, он се не да свести на светост и неприкосновеност осигураног крвотока. Зато је праведно да њему, повремено, буде и пуштена крв... Праведно је да човек буде, за правду, жртвован, да жртвује део себе, своје вене и свој крвоток. Постоји фатална правда *жртвовања*. Рецимо, за свете картографске и хералдичке циљеве ваља жртвовати и *своје и туђе, и себе и друге*. При том је, наравно, ипак боље да то, углавном, буду други.

Јанкелевич, видели смо, не тврди да живот сам по себи стоји изнад праведног живота. По њему („пуки”, „голи”) опстанак није најдрагоценије добро, али је *услов могућности* опстанка свих других, драгоценијих добара, укључујући ту и правду. Као услов могућности виших вредности, опстанак је у извесном смислу и нижи и виши од њих! Он је већ обухваћен и потврђен правдом. Јер, *праведно* је што опстанак човеков, саздан од меса, костију, крви и нервног система, представља услов могућности свих других вредности, укључујући ту и саму вредност правде. Праведна је брига за властиту егзистенцију и егзистенцију ближњих, јер је то, уједно, брига за *могућу* правду. „Голи” живот није никада потпуно голи живот, јер је увек, уједно, услов могућности другог, „драгоценијег” живота. У том смислу он није никада дат сам по себи, већ је добро које се *користи, употребљава* за промоцију других добара, једини могући фон на коме се одвија морални живот. И добро је што је тако!

Међутим, *жртвовати* једно такво добро, за неке „више” вредности,

рецимо за неку „територију”, значило би, сада, бити *неправедан* према праведној бризи за егзистенцију као услови-могућности виших вредности, укључујући ту и саму Правду. Правда која жртвује егзистенцију није сасвим праведна према самој себи! Очигледно, проблеме ствара појам *жртвовања*. Бењаминава дистинкција између митског насиља које захтева жртву и божанског које је прима остаје у том тексту (в. *Прилог критици насиља*) неразјашњена. Ова дистинкција би, међутим, могла да има смисла само ако би се, имплицитно, профилисала као дистинкција између *жртвовања другог и саможртвовања*. Као етичка категорија жртвовање је прихватљиво само у лику саможртвовања. И не само то. Истинско жртвовање је, каже В. Јанкелевич, смрт на коју се пристаје из *љубави према другоме*. „Смрт је увек лепа ако је смрт из љубави, какав год да је онај који се љуби” (Traite des vertus, одељак о жртвовању, ст. 1012).

Бењаминово схватање жртвовања је, чини се, ипак, много двосмисленије. Супротстављање пацифизму и његова одбрана револуције као највише манифестације *чисте* (то је Бењаминов израз) силе/насиља (Gewalt) у човековом бивствовању јасно указују на чињеницу да божанско насиље *прима жртву другог*. Ако је Рикерова митска невиност у ствари позиција чисте, божанске невиности која претходи жртви (изгону), онда је Бењаминова позиција чистог, божанског насиља позиција невиности после жртве (која се *прима*). Није ли ова Бењаминова позиција такође позиција митске невиности која се не да концептуализовати унутар било каквог мета-дискурса, али која ипак нуди *чисту* позицију с које је могуће дистанцирано и безбедно говорити о злу? Да ли то, затим, значи да је митска (у смислу Бењаминове терминологије) продукција зла „једнострана” зато што само захтева жртвовање другог и саможртвовање, док је божанска продукција зла (задате смрти, смрти другог путем рата или револуције) целовита, односно испуњена смислом, зато што она, не само што захтева жртвовање, већ га уједно и прима? Само, шта би у том случају значило - примати жртву? Какав би ту смисао имала реч *примати*? Можда је захтевати/примати жртву *племенито*, али: за кога? Да ли и за самог жртвованог, саму жртву жртвоног чина? Бењамин не нуди одговоре на ова питања. Остаје нам да нагађамо какви би они могли бити. Једно је, међутим, сигурно. Ако би се дистинкција између жртвовања другог и саможртвовања релативизовала, онда би то нужно произвело релативизацију и дистинкције између митског и божанског насиља. На тај би начин митска жртва пождерала своју блажену опозицију, божанску жртву.

Бењамин говори о разбијању стега и насиља правних форми, управљачког насиља које је по дефиницији митско. Он говори о крају државне власти (о „одумирању државе”?) као *заснивању једног новог*

историјског раздобља. Досадашње искуство нам указује на непријатну чињеницу да се, свуда где је искушан *такав* револуционарни пројект, уместо институционализованог зла (права), добијало нешто још горе: „правда” једног разобрученог, фетишизованог, митског насиља, почињеног у име такође митске невиности, односно митски невиности власти и њених неприкосновених, недодирљивих владара. Добијала се тиранска, тоталитарна страховлада.

Жртвовати Бога

Ако је веровати Жаку Дериди некада је „ми људи” значило „ми зрели европејци, бели, мужевни, месождери и спремни да се жртвујемо”. Мада је ово схватање помало заборављено, изгледа да оно, ипак, није сасвим застарело. Сам Дериде, у *Сили закона*, одакле је наведена ова тврдња, заступа једну, на први поглед, суновратну тезу да је *месождерско жртвовање* суштинско за структуру субјективности, да оно пада у сам темељ интенционалног субјекта! А пошто је и човек само једна живуљка, онда у круг питања о његовом - како би се то у равни деконструкције рекло - месождерском *фалогоцентризму* требало би укључити и проблем „свих канибализама, симболичких или не, који структурирају интерсубјективност у дојењу, у љубави, жалости и уистину сва симболичка или лингвистичка присвајања” (ст. 29). Или у *причешћу*, у коме се једе Исусово тело и пије крв (симболички или дословно, сходно веровању)! Скоро да је непотребно посебно напомињати да идеја месождерског жртвовања није само важна за разумљивост деконструкције субјекта, већ да је она изузетно важна и за сваку врсту етичке, антропоцентричне (антропоморфне) аксиоматике која обележава како класичну тако и модерну западну метафизику.

За ова своја веровања Дериде је, без сумње, нашао подстицај код Жоржа Батаја, који је, опет, са своје стране, био потакнут Ничеовим схватањем жртвовања. Наиме, у *L'expérience intérieure* (реч је о одељку који се зове Niče; в. *Oeuvres complètes*, том VI, Галимар, 1973), Батај тврди да верује како се *жртвују* сва она добра која су злоупотребљена. И затим, у загради додаје једну тврдњу која по важности ни мало не заостаје за овом претходном: а употреба је само фундаментална злоупотреба (153)! Дакле, свака употреба је такорећи жртвовање, а сама употребна вредност материјалних и духовних *добара* је, према томе, објект виртуелног жртвовања! У ствари, једно добро и није добро уколико није жртвовано, то јест (зло)употребљено. Могуће је да сабласна егзистенција свих (антецедентно, пре чина датих) вредности, вредности саме вредности, потиче управо од ове немогућности да се оне конституишу с оне стране могуће (зло)употребе, као бивствовање по себи, као светост.

Жртвовање је нешто што обележава саму структуру присвајања, својине, власништва. Његов смисао је у томе да се одржи подношљивим, битишућим, живот кога нужна лакомост, суочена са оскудицом, непрестано своди на смрт. Али, жртвовање не укида зло, као што не укида ни лакомост, чије би наводно „укидање” само увећавало хипокризију (ст. 156). Препустимо, у овом тренутку, реч самом Батају: „Човек је лаком и обавезан да то буде, али он осуђује лакомост која је само трпљена нужда и претпоставља јој - *дар*, самога себе и поседујућих добара, а то је оно једино што чини блаженим. Иако од биљака и животиња прави за себе храну, човек њима ипак признаје обележје светости, које је слично његовом, тако да њих и није могуће уништити или потрошити без извесне озледе/греха. Пред сваким елементом кога човек (у своју корист) апсорбује, он уједно осећа обавезу да призна почињену злоупотребу. Известан број људи, међу осталима, је носио на себи терет признања да је једна биљка или једна животиња постала - жртва. Ти људи су с том биљком или с том животињом имали *сакралне* везе, те их стога нису јели, али су *давали* некој другој групи људи да их једе. Ако су их и јели, они су то чинили с проказујућом шкртошћу: унапред су признавали нелегитимно, озбиљно и трагично значење тог трошења. Није ли сама трагедија управо то да човек може да живи само под условом да уништава, убија и апсорбује? Не само биљке и животиње, него и друге људе” (153).

Батај, у ствари, заступа исту тезу о СВЕТОСТИ живота (антецедентног, недирнутог, живота самог по себи) као и Курт Хилер, с тим што сматра да је ту светост *немогуће* одржати у нетакнутом стању. Светост живота је у исти мах племенита (и у том смислу савршено нужна) и немогућа. Отуда, онда, произлази *трагични* карактер човековог бивствовања на тлу Земље: трагичко обележје његовог нужног насиља над околином, трагичност те суверене зло-употребе или жртвовања чак и саме „неповредиве” („универзалне”, „генеричке”) људскости. Трагична је нужност, фаталност смрти, управо зато што пркоси највишем императиву: СВЕТОСТИ живота. За човека жртве, чињеница да *постоји смрт* није, каже Батај, „проста констатација, коју можемо жалити или не, јер смрт *треба да постоји*: жртва, било да је човек или говедо, *мора да умре*, пошто егзистенција *бивајући* трагична, јер постоји смрт, може да се оствари само уколико је фасцинирана судбином, која јој измиче, ако је опхрвана трагедијом и неизбежном смрћу до ступња заноса. На тај начин једино тај жртвујући може заиста да креира *једно* људско биће, што међутим један војник не би могао да учини, јер жртва је нужна да би могла да се изговори јединствена реченица, упућена оном кога фасцинира, и која њега може да учини човеком: „ТИ ЈЕСИ трагичан” (в. *Oeuvres complètes*, II, Постхумни списи, кратки одељак који носи назив *Жртва*, ст. 238-239). Човеково

битисање је фатална стратегија жртвовања. Реч *стратегија* указује на нужно милитантни, противуречан, антагонистички однос човека, како према другим, тако и према себи сличним бивствујућима. Међутим, та фаталност не спречава људе да, суочени са стратегијом жртвовања/(зло)употребе, изнађу *етичко* решење: *даривање* самога себе, поседујућих добара и добара које ствара, даривање које сам тај гест и вредност која је садржана у њему чини „безинтересним”, чини вредношћу за себе. Тај гест не измиче структури жртвовања, већ је у извесном смислу подвостручује. Жртвом се иде против жртве. Њом се, такође, врши симболино поравнање. Није неплеменита светост живота, већ, напротив, *свако* жртвовање - било да је „митско” или „божанско” - *које не респектује* ту светост као немогућу нужност, као трагични губитак. Са становишта овог *непоштовања светог*, са становишта управо неплеменитог ниподиштавања трагичности живота и „митско” и „божанско” насиље о коме говори Бењамин своде се, у ствари, на *МИТСКО насиље* (управо у Бењаминовом смислу)!

У постхумним белешкама које иду уз *L'expérience intérieure* Батај недвосмислено тврди да жртва компензује злоупотребу, експлоатацију. „Злоупотреба, експлоатација, је оно што прекида 'комуникацију', а жртва оно што је поново успоставља; из тога затим следи да избор жртвених објеката упућује на оне чије уништење по својој природи гарантује повратак на комуникацију коју је злоупотреба зауставила” (455). Ово узвишено жртвовање побуђено осећањем кривице због оскрнављење СВЕТОСТИ живота уједно је стратегија помирења. А пошто је већ сама (зло)употреба својеврсно жртвовање, онда је жртва која компензује злоупотребу, у ствари, жртва жртве. Могли бисмо такође рећи да је то жртва која жртвује разлику између митског и божанског насиља. Ту разлику је могуће жртвовати јер је, пре ње, жртвован и сам Бог. Тему смрти Бога путем жртвовања Батај, наравно, преузима од Ничеа. При том, он тврди да она у њему у исти мах изазива дрхтање и смех. - Пошто са смрћу Бога ми нећемо пропасти ништа мање од саме жртве, јер и *жртвовање Човека* (*le sacrifice de l'Homme*, ст. 178), као Божијег наследника, може и мора да буде избављујуће.

Као доказ да је за Ничеа смрт највишег Добра, односно Бога у исти мах његово жртвовање и, заправо, сам принцип жртвовања како је он „данас” уобличен, Батај наводи једно место из *С оне стране добра и зла* у коме Ниче говори о три најважнија (међу многим другим) ступња религиозне свирепости: „Некада је човек самом Богу жртвовао људе, можда управо оне које је највише волео; ту спадају жртве првенца у свим преисторијским религијама, као и жртве које је цар Тиберије приносио Митриној пећини на острву Каприју - то је најгрознији од свих римских анахронизама. Затим, током моралног раздобља у животу човечанства, свом Богу је човек жртвовао најснажније истинкте које је

поседовао - своју 'природу'; та празнична радост блешти у језовитом погледу аскете, 'против-природног' занесењака. Најпосле - шта је још преостало да се жртвује? Није ли, најзад, човек морао да жртвује све утешно, свето и исцељујуће, сваку наду, сваку веру у скривену хармонију, будућа блаженства и праведности? Није ли он морао да жртвује и самог Бога, па да обожава камен, глупост, силу теже, судбину, ништавило? Бога жртвовати за ништавило - та парадоксална мистерија крајње свирепости остала је сачувана за поколење што управо сада долази: сви ми већ знамо нешто од тога" (55).

Жртвовање Бога је само последњи чин једне драме која је потпуно обележила модерни свет, свет свеопште (зло)употребе. Поред живих организама и ствари и сам дух, па и ум, постао је свој властити сужањ, тако да је, „поступком самопробаве, који та операција претпоставља, сам себе прождерао, покорио и уништио... од себе самога начинио злоупотребу чији ефекат му измиче - у мери у којој тај ефекат јесте то да у њему баш ништа не опстаје што није корисна ствар. Нема, све до Бога, ничега што није сведено на сужањство" (Oeuvres complètes, V. ст. 154). Смрт Бога је амбивалентни спас, у исти мах врхунска/довршена свирепост, обожавање ништавила, али и *дар* или „оно једино што чини блаженим”.

Етика дара

Када се чини добро или зло, лепо или ружно, праведно или неправедно, увек се чини нешто с нечим. Сваки чин, па и онај који чини добро, *употреба* је нечега: материјалног или духовног. Ако Батајева тврдња да је употреба само фундаментална злоупотреба није претерана или ако је, бар, у великом броју случајева тачна, онда нема сумње да чинити добро сувише често значи - злоупотребљавати нешто. Добро по себи би, у том случају, била само злоупотреба по себи!

Живот као добро по себи, као светост или неприкосновена супстанца није могућ (мада је, како смо већ рекли, као такав нужен) зато што се он увек (зло)употребљава, зато што је увек већ трансформисан из стања супстанце (онога што јесте) у стање субјективности (онога што није и што треба да буде, ако уопште хоће да буде *добро*). Циљ или вредност по себи (или би можда требало, мање амбициозно, рећи: *за себе*, што само значи да тај циљ/вредност *није* средство за нешто друго) је, као и живот по себи, нешто *свето*, дакле у исти мах немогуће и нужно. Пошто човек у свом животу непрестано злоупотребљава/жртвује вредности по себи, скрнави њихову „светост”, он онда, такође, стално мора да приноси жртву/дар сабласној егзистенцији те „светости”. Жртвује се или дарује оно што се злоупотребљава. Инструментални ланац наших

(зло)употреба је бесконачан. То само значи да је све у нашем животу саставни део *практичног живота*. Праксис је у својој најдубљој конституцији - злодело. Никаква стратегија еманципације, разотуђења, праведне борбе, револуционарног или божанског насиља неће прекинути бесконачни ланац злоупотреба/инструментализација, већ ће га, пре, продужити у недоглед, стварајући неки пут, при том, оно што бисмо могли назвати *вишком насиља и патње*. Да ли у том ланцу уопште и постоји нешто што бисмо могли назвати „слабом кариком”: тачка могућег раскида? Апсолутно упориште? Осигурана дистанца с које би наша медитација о добру и злу била безопасна за нас саме?

Ако *чин* добра по правилу почива на извесној (зло)употреби (нечега), ако је добро у њему и после њега произведено, исфабриковано управо том (зло)употребом, не значи ли то онда да оно (добро) не може да се конституише пре или изван извесног инструменталног, практичног односа? Нема добра које би претходило чину. То је већ речено; овог пута се профилише и додатак који гласи: сам чин је увек имплицитан или експлицитан однос средства и циља, дакле, извесна (зло)употреба. Уколико је то тачно, из тога, онда, још једном следи да не постоји никакво супстанцијално, антецедентно добро (по себи) које би већ унапред, захваљујући својој трансцендентној позицији, увек изнова могло да прекине бесконачни ланац средстава и циљева.

Наравно, традиционални метафизички супстанцијализам није једини начин да се етичка хијерархија, односно највише Добро укорени у нечему изван или, боље, да се унапред постави споља, на безбедној дистанци од „прљаве” инструментално-практичне равни, равни злоупотребе. Теоријски је, наимае, замислив још један, *модернији* начин *прекида* тог бесконачног инструменталног ланца. Реч је о могућем прекиду „изнутра”. По тој хипотези, наимае, у самој заланчаности средстава и циљева пре или касније се теолошки достижу или хипостазирају извесни *циљеви за себе* (или, како би Хегел рекао, по себи и за себе - као синтеза и помирење супстанце и субјекта) који, онда, иако инструментализују све друго, то јест оне „ниже” циљеве, сами, ипак, у датом или било ком аксиолошком пољу, не допуштају да буду инструментализовани. Они су налик на метафизичка начела: стоје на челу, овог пута не онтолошке, већ аксиолошке хијерахије.

Да ли су заиста могуће *вредности/циљеви за себе*? Одговор на ово питање мора бити *афирмативан*, јер он у себи чува саму афирмативну природу етике и етичке одговорности. Али, одмах морамо рећи да он, као такав, није довољан. У ствари, егзистенција циљева за себе је парадоксална. Ови „неупотребљиви” (за било шта друго) циљеви или вредности јесу нужни, што подразумева да би, уједно, морали бити могући, међутим, у исти мах, они су строго узев - немогући! Немогуће је, наимае, да се било које вредности не користе/употребљавају, без

обзира што су „неупотребљиве”. Ова парадоксалност може да се искаже и на другачији начин. У структури практичног бивствовања људства увек ће постојати празно место или празна форма вредности/циљева који су по себи (метафизички) или за себе (етички) супонирани. Које вредности ће конкурисати за попуњавање те празнине, то се не може никада унапред *знати*, то је ствар одлуке, односно креација извесног „етичког демиурга” или моралног чина, а не знања. Међутим, која год да се вредност, у неком тренутку, смести на овај (конституционално увек празан) престо, она ће, убрзо, морати да се суочи с оним што се зове живот или практични живот: са скрнављењем властите светости/суверености, са злоупотребама и жртвовањем, па затим, за утеху - ако је то нека утеха - и са поновним успостављањем те светости/суверености кроз саможртвовање и дар.

Оно што, данас, морал дара искључује, као архаичну злоупотребу, јесте управо радикално жртвовање других или, што се своди на исто, *задату смрт* - „праведан” рат, револуцију, етничко чишћење, ликвидацију непријатеља, сврсисходно крвопролиће, смртну казну - као инструмент одбране виших, супстанцијалних вредности заједнице, поретка, отаџбине. Вредности „по себи” или „за себе” могу бити само дар живота, његове неисцрпне дубине, али и површности, игра његових различитих ликова и наличја, која се ничим неће зауставити... и поготову не *свођењем* „највиших” вредности на аксиоматску, догматичку основу за (теодицејску) потврду једног митског или божанског жртвовања.

РЕЗИМЕ

Ако у етици није могућ утемељујући мета-дискурс, то онда не значи да није могућа и нужна извесна *интервенција*. На трагу зла и против трагова зла. Интервенција која, у крајњој линији, води установљењу извесних „вредности по себи” као дара лишеног интереса и злоупотребе. Насупрот разно-разним зловољним, милитантним, ауторитарним стратегијама афирмације неке неприкосновене топ листе вредности, у овом тексту је реч о једној много толерантнијој и мекшој етици борбе против зла, о етици дара. Вредности „по себи” или „за себе” могу бити само дар живота, његове неисцрпне дубине, али и површности, игра његових различитих ликова и наличја, која се ничим не да зауставити...

SUMMARY

If in ethics a basic meta-discourse is not possible, that does not mean that a certain intervention is not possible and necessary. On the trace of evil and against the traces of evil. An intervention that will lead to the foundation of certain "values themselves" as a gift without interest and misuse.

Contrary to different evil, militant, authoritative strategies of affirming some absolute top list of values, this text presents one more tolerant ethics of fighting against evil – the ethics of gift. The values "by themselves" and "for themselves" can only be the gift of life and its endless depth, but also its superficiality, a game of different characters and their back sides, the game that can in no way be stopped

СУПРОТСТАВЉАЊЕ ЗЛУ И СИЛА

У интервјуу који је вођен 16. априла 1992. године, Гадамер, тада деведесетогодишњак сведочи о Русима у Немачкој.¹ Себе и своју генерацију Гадамер издваја, рецимо, од Хајдегера за кога каже да је био драстично мање образован од њих и врло некултивисан читалац. Оно што међутим изненађује, с обзиром на то да је Хајдегер као учитељ Гадамеров и сам последњих година свога живота показивао велико интересовање за православље, јесте да Гадамер уопште није чуо за имена Булгакова, Шестова или Иљина. (231) Посебно чуди случај „Иљин” јер је он, за живота од свих руских филозофа највише објављивао на немачком.

Име Ивана Иљина заједно са неколико његових псеудонима које је користио за време свога изгнанства у Немачкој, можемо лоцирати на пресеку три одлучујућа сукоба у овоме веку.

1. Први светски рат. Кроз први рат, кроз однос према Немачкој, могуће је говорити о остваривању разлике, самобитности руског те онда и руске филозофије. Дакле, први сукоб поставља оквире једног поља у коме би требало да се разјасне дугови и разлике у односу на немачку филозофију којој су руски мислиоци били пословично наклоњени. Овај сукоб, међутим, отвара још један, који ће беснети у емиграцији, а чији обриси су и данас видљиви. То је сукоб између Москве и Петрограда. Године 1914. списе о рату, Русији и Немачкој пишу у Москви Берђајев, Булгаков, Ерн, Иљин, Трубецкој, Дуриљин, Иванов. У тексту Вјачеслава Иванова из 1916. г. „Легија и саборност”² најављује се опасност да Руси организацију или борбу за организацију која јесте услов победе у рату, почињу да тумаче исувише немачки. Легија, коју Иванов дефинише као механичку кооперацију и која је произведена из немачког осећања за дисциплину, јесте извориште зла. Насупрот томе, победу Русима може донети само заједница положена на духовном општењу, сабраност у духу, те њихов задатак јесте саборност (206 ст.). Францевич Ерн у тексту „Мач и крст”³ указује да за Германе нема ничега вишег од мача, да за њих Бог јесте сила, док је за Русе мач напосто служење, а да је понад мача светиња крста (297 ст.). Ерн немачки милитаризам изводи из немачке филозофије, Крупа из Канта, те кроз Зомбарта изједначава немачку културу и милитаризам. У тексту из 1915. г. „Време словенофилствујет” (369 ст.). Јевгениј Трубецкој, учитељ и ментор Иљинов, пише више текстова 1915: „Рат и светски задатак Русије”, „Отаџбински рат и његов духовни смисао”, „Смисао рата”. У тексту „Рат

и светски задатак Русије” Трубецкој разматра снагу и вољу Русије за победу. Народ који је успоставио лозинку „Deutschland... über alles” осуђен је да на крају буде жртва. Задатак Русије није у истискивању имена Deutschland и у замену за Russland, већ у превазилажењу овакве матрице, и остваривању духовног јединства међу народима без изузетака.⁴

У књизи „Смисао живота”⁵ која је завршена непосредно после револуције 1918. налазимо разматрања о злу које угрожава свејединство, о другом, о непријатељству, о светској катастрофи.⁶ Пређашње заговарање победе у рату, сада, после револуције, изводи рат који рађа анархију (247). Свеопшти рат је у Русији прешао у рат свих против свију. Трубецкој много година пре Карла Шмита, указује на проблем партизана, на принцип наоружаног народа што је у супротности са ранијим извођењима рата и постојањем армије (250 ст.). Бит рата јесте, по Трубецком, ДОВЕСТИ ГА ДО КРАЈА (257 ст.).

Искуство револуције условило је да Трубецкој сада зло посматра не као оно што јесте изван државе, од чега се отаџбина може одбрани и које на крају треба да савлада. Зло је тамо где јесу безбожници. Трубецкој помиње Светог Сергија и његов благослов вођама руског рата против Татара: „Иди смело против безбожника и победићеш.” Речи које следе наследиће неколико година касније Иљин: „Ове речи су поучне за оне који хоће да буду већи хришћани од Светог Сергија” (277 ст.). Такође, Фјодор Степун 1917. г. објављује „Писма артиљерца у рату”, текст који је на традицији ратних искустава Алфреда де Вињија, Јингера или Сартра. Степун примирује противречности теоријских разматрања о бесмислу рата са неопходношћу уништења конкретног непријатељства. Са друге стране Петроградско религиозно-филозофско друштво са Мерешковским, Зинаидом Гипиус, Мејером, Гесеном остало је посве хладно у односу на национализам Москве.⁷ Иљин почетком рата објављује два текста: „Духовни смисао рата” 1915. г. и „Основно морално противречје рата” 1914. г.⁸ Међутим, већ први текст из 1910. године „Појмови права и силе”⁹ представља истинску претходницу каснијим текстовима Парета, Шмита и Јохана Хојзинге на ову тему. Иљин одваја реално, тј. силу као способност реалног да дејствује (17) од јуриспруденције у коју спадају ставови и норме. Сила је део права који није могуће обухватити методолошки. Отуда Иљин кроз појам силе скицира дефинитивно једно подручје којиме ће се практично бавити читавог живота. Сила јесте актуализација права те је онда заправо принуда моменат реалног оваплоћења реалног деловања права, односно принуда претпоставља прелазак права у садржај реалности (32). Иљин ће касније изводити све могуће модусе релације између права и силе. Године 1916. у тексту „Пријатија права” говори о сили права, наслуђује силу која стаје на место права. У сваком случају тематика силе, права и

рата уводи Иљина у следећи сукоб после којег убрзо напушта Русију.

2. Револуција. Претпоставка револуције јесте криза права, а опет са друге стране револуцијом новостворена држава себе заснива на сили, те тиме доказује да право јесте сила. У књизи из 1923. г. „Проблем савремене спознаје права” Иљин револуцију дефинише као пад из права у силу (26). Међутим, револуција мења карактер самога рата, борбу претвара у насиље, конкуренцију у истребљење (24). Иљин је заједно са осталим мислиоцима у емиграцији¹⁰ читав свој живот посветио промишљању револуције и смислу бољшевичког преврата. Пошто је хаос револуције било немогуће ставити у оквире права, и озакоњити, једино што преостаје јесте борба против. Ипак, могућност хаоса и беспоретка Иљин кроз Хегелову филозофију дефинише као трагедију, из које онда имамо трагични положај човека. Бог не може до краја да победи свој сопствени производ, оно што је сам створио, а човек је постављен управо између Бога и зле, ирационалне материје. Несумњиво је да је Иљин, и не само Иљин, у бољшевизму видео истински принцип зла. Отуда супротстављање злу силом, што наравно није могло да постане заједнички принцип и максима читаве емиграције.¹¹

Субјект или носилац силе био је покрет Белих, којима је књига из 1925. године и посвећена.¹² Дакле, христољубиви војници, носиоци православног мача који је у исто време молитва за Иљина представљају ослонац у „борби која даје право умирања за оцабину”.¹³ Наравно, Иљин је читавог живота моделирао и проширивао свој темељни став, а да га никада није нити ослабио, нити заборавио. Напоре, истраживао је природу зла које се десило Русији. У тексту из 1928. године „Светски узроци руске револуције” Иљин суверено одбацује теорију завере као исходите револуције, јер је она вулгарни и демагошки прилаз проблему. „Није ствар у бактерији, већ у слабости организма.”¹⁴ Ваља изучавати и анализирати ову болест, а теорија завере „није пут ка сили и победи и доказ кретања на линији највећег супротстављања, већ пут ка слабости и поразу...” (46).

У књизи „Пут духовне обнове” која је објављена 1937. г. у Београду Иљин се поново враћа разматрању смисла рата. Он каже да патриотизам и национализам не могу кроз рат остварити борбу за право. „Али то не значи да се предају слаткоречивим пацифистима. Савремени патриот треба да тражи не силу која подупире свако право, већ право које је ослоњено на довољну силу” (242). Приметно је, да Иљин, како године одмичу, све више апстрахује субјекта који се бори против зла. На почетку, то је било супротстављање Русије контра Запада, па онда Белих контра бољшевика итд. Текст ће се на крају лагано ослобађати директне политичке акције и налога за конкретним супротстављањем. Многе критичаре Иљинових схватања збуњивало је изновно форсирање Толстојевих гледишта о рату. Иљин је и сам показивао изненађење у

вези са поновном афирмацијом толстојевштине за време првих сукоба.

Без обзира што Иљин Фјодорова нигде не наводи, сигурно је да његова размишљања о рату на крају 19. века јесу на изврстан начин Иљинов узор. У једном писму Вашкевичу од 12.11.1898. Фјодоров рат види као преступништво, међутим у односу на убиство рат је за сваку похвалу („Дела”, Москва, 1982). Основни непријатељ Русије и свих Словена јесте дефинитивно Запад у коме влада наслада, принцип индивидуалности, комфор који су пре свега последица заборава очева или оцеубиства. Рат је пре свега изум Запада. У тексту „Питање о бекству или о родству, о узроцима небратског, неродског, то јест немирног стања света и о средствима установљења родства” (у књизи „филозофија општег дела”, I том, 1906. рпрт. Енгл. 1970) Фјодоров разматра проблем непријатељског и небратског. У нападу на Толстоја, Фјодоров каже да истински мир јесте братство, али постоји и комедија примирења, фалш мир, који је често гори од откривеног непријатељства. Лажно примирје овековечује непријатељство, сакривајући га. То је случај са Толстојевом природом несупротстављања (8ст.).

3. Крај Вајмарске републике. Нацизам. Други светски рат. Од 1930. до 1934. године Иљинова борба против бољшевика прераста у борбу против комуниста у Немачкој. Положај емиграције био је угрожен лаганим али неумољивим признањем бољшевичке државе од стране Запада што је спочетка свима изгледало незамисливо. Такође мноштво одлучујућих немачких филозофа и припадника конзервативне револуције, управо у совјетској Русији виде правог партнера у германском супротстављању Западу.¹⁵ Иљинова акција је онда морала бити вишеструка. У спису из 1931. „Отров бољшевизма” Иљин при објашњавању феномена револуције, види одлучујући задатак емиграције као одбрану од бољшевизма који се по Иљину бори за светску власт (3). Комунизам прети свима, поготову Немачкој, али Иљин суморно примећује да воље за супротстављањем нема, да су сви успавани (5).

У буђењу национал-социјализма Иљин коначно види последњу наду у победу. Од тада су у игри два имена иза којих се скрива један исти човек. Уз име Иљин, употребљава се и псеудоним Јулијус Швајкерт.¹⁶ Баратање овим именима постаје толико вешто и конспиративно да име Швајкерт поседује данас унутар конзервативне библиографије свој неокрњени идентитет и снагу.¹⁷ У обимном зборнику из 1932. године „Преглед бољшевизације Немачке” Адолф Ерт¹⁸ и Швајкерт кажу у уводу да у својој основи они следе анализе Ивана Иљина. Касније ће се видети да овај псеудоним Иљину није служио само за Вајмарски период. У сваком случају Иљин је у фашизму препознао онај одлучујући вољни елемент за који је веровао да може прерастати у победу над комунизмом. Међутим, следи разочарење. Неколико је елемената који су га прозивели. Прво, Иљин који је био близак одређеним католичким

круговима морао је сумњати у пагански основ који је покрет убрзо произвео. Даље, организација каква је била Антикoминтерна није могла да постоји од онога тренутка када је био на виду Хитлеров пакт са Стаљином.¹⁹ Један од пресудних разлога лежао је у односу све моћнијег покрета према теоретичарима који су заправо покушавали да воде и градирају вољу покрета.

Нацизам се једноставно није могао употребити за оне циљеве који су засигурно постојали у његовим темељима на основу којих је покренут. У писму Шмељову 2.10.1934. г. из Дубровника Иљин говори о терору који влада у Немачкој и преиспитује сопствену грешност која је условила да буде избачен са факултета и да му се забрани право на рад. Прва кривица која је идентична са кривицом Хајдегера, Шмита и многих других заснована је у премало антисемитизма и ангажовања за ствар.²⁰ Друга, коју ваља посебно промишљати јесте да Иљин није довољно промовисао наци-партију у круговима емиграције. Ипак, стиче се утисак да је Иљин био врло изненађен са оним што му се догађа. На једном месту у писму он каже: „И све то зарад онога што сам за њих урадио у борби против комунизма.”²¹ Приметно је да су се вође покрета углавном ослањале на мало познате и неважне припаднике емиграције који нису били у стању да покрет употребе у сврху борбе против болшевизма.

Тек знатно касније, при крају другог рата, заједнички интерес се успоставља кроз борбу генерала Власова кога је Иљин посебно поштовао.²² Ипак, за Иљина је 1938. година тотално отрежњење и у спису „Основи борбе за националну Русију” он пише о нади која је преостала, о нади у духовне силе националне Русије: „И на крају, ми, руски људи из свих племена, свих народности и свих исповести треба да верујемо у себе, у саме себе и ни у кога другог. Туђој помоћи нада се безвољни човек, а безвољни неће никога победити” (3-4ст.). Међутим, већ јануара 1939. г. у Харбину на Четвртој конференцији сверуске фашистичке партије уз Бајдалакова, Атамана Семјонова налазимо и Јулијуса Швајкерта.²³ Наравно, име ове партије није имало више никакве реалне везе за западно-европским покретима. У мноштву текстова које је Иљин писао између 1948. и 1954. г. и који су скупљени 1956. г. и објављени као „Наши задаци” (Париз, 1956. РОВС, том I и II) велича се идеја фашизма који је заправо реакција на болшевизам, и траже се његове грешке и могућности за њихово исправљање.²⁴

Тако, и после другог рата, после свих кључних сукоба овога века и даље остаје у Иљину жива и основна идеја сукоба и супротстављања: „Свако од нас треба да себе разуме као војника, иако је остао у потпуном усамљеништву; последњи духовни плотуни - НА НЕПРИЈАТЕЉА; опозвани предаје оружје следећем” (II том, 634. ст.) Отуда супротстављање злу силом ваља разумети као вољу и идеју, као бесконачни текст који се од почетка до краја Иљиновог живота или

живота уопште даје и допуњује као његов темељ. Дакле, нема ослабљивања ставова, нема промена и варирања у Иљиновој писању, контекст који је увек исти непрестано подупире и одржава текст; сукоби изводе вољу и теорију сукоба. Мач и перо су јединити.

Да видимо у којим је све списима идеја о супротстављању образлагана. Осим већ поменутих списа, практично нема текста где Иљин не излаже свој став. Почећу од последњег и најзначајнијег двотомног списа Иљиновог „Аксиоми религиозног опита” који је објављен 1953. г. у Паризу. У завршном поглављу²⁷ које носи наслов „Трагични проблеми религиозног опита” Иљин набраја три трагедије које очекују човека на свом религиозном путу. Прво, у земаљском животу не долази до сливања Бога и човека, потом ту је телесна природа човека са којом смо вечно у борби и оно најважније, супротстављање злу силом, које јесте најстарија људска трагедија и која ће ишчезнути онда када дође Царство Божије. Супротстављање је трагично јер га ваља херојски разрешавати и јер не постоји паведно решење које га отклања. (208 ст.). Избор супротстављања Иљин овде сагледава као једну датост која настаје услед количине, мноштва људи, који су међусобно супарници (203). Иљин недовољно аргументује јер се не види да ли је мноштво људи или природно супарништво међу њима разлог што је немогуће све људе волети (205). Иста ствар је и са злом. Иљин не показује да ли је разлог борбе са злом у другима то што постоји непрестана борба са злом у нама самима. Даље, да ли је зло у нама последица оне друге две људске трагике. Свеједно, супротстављање је дато. У „Идеји Корнилова” из 1925. г. налазимо идентично Шмиту, разлику у односу на приватне непријатеље. „Призив да се праштају лична злодела не значи праштање туђину малтретирање слабих, разврат над децом, скрнављење храмова и светиња или нападање домовине.”

У „Супротстављању” (130ст.) став из Новог завета о љубљењу непријатеља својих, Иљин објашњава да се то односи на личног непријатеља (код Шмита је то приватни), и да Христос никада није призивао да се воле непријатељи Божији. Очигледно је да је за Иљина непријатељ Божији онај који на једном макро плану не признаје оно што је Бог створио, поредак који је дат и који неко затиче. Ова разлика позната је још у Светоотачким списима. Иљин наводи Теодосија Печерског који захтева да се живи у миру са непријатељима својим, али одриче миран живот у заједници са непријатељима Божијим. Ово налазимо и знатно касније, у књизи „О суштини права” (1956, 1993. Москва) где Иљин каже „да нема правног сједињавања са непријатељима и злочинцима” (12. глава). Отуда СУПРОТСТАВЉАЊЕ. Иљин га пре свега схвата као љубав. Супротстављати се увек љубављу има три ступња: Самоусавршавање, Духовно васпитање других и Мач. Онај који међутим

носи мач, у оваквој хијерархији, способнији је за љубав од онога који се не противи. У „Идеји Корнилова” осуди у борби не подлеже мач, већ зла и користољубива осећања у души војника. Управо је одговорност човека оно кључно место које издваја православни концепт употребе силе од језуитског или протестантског, што је несумњиво заоставштина Иљина.²⁵ Ваља пописати, међутим, на овом месту неколико проблема које Иљин није шире образлагао:

1. Иљин поставља спочетка јасну границу између добра и зла, да би касније све више, услед трагичности човековог обитавања на земљи, говорио да је човек принципијелно препуштен злу. Ово друго знатно проблематизује ствар, јер субјекти у борби постају посве неизвеснији. Зло веома често није апсолутно сконцентрисано у непријатељу, никада до краја не постоји јасна линија раздвајања.

2. Иљин дубље не разматра једну од темељних теорија по којој је рат мало зло допуштено зарад спречавања великог зла. Овај став је дело посве различитих мислилаца, Августина, Лутера, Храповицког, а налазимо га и код Хегела.

3. Иљин не образлаже могућност супротстављања словом као алтернативи сили и мачу. Он не преиспитује извор и ограниченост идеје договарања, преговарања, разговарања... Не разјашњава изворе те вере у преговоре, и такође своје сопствено неузимање у обзир исте. Истина, у „Аксиомима” (209) Иљин набраја друга средства, супротна сили као што су молитва, убеђивање, претња и изричито даје до знања да тамо где дејствује слово није потребан мач. Међутим без обзира што је свестан да се дух преображава једино љубављу, слободом, убеђењем, примером и васпитањем, и што сила не гради дух, већ само спречава против-духовност да напада - Иљин ово постиже непрестаним варирањем нивоа и релационих фигура, непрестаном променом актера унутар супротстављања.

4. Иљин, као веома дисциплинован излагач, често у доказивању у свом последњем кораку који би требало да да потпуну очевидност за оно до чега му је стало, користи некакву религиозну реторику или фразеологију. Ово је посве непотребно и оптерећује текст. Тако, ствар је релативизиована и подложна разним малициозним тумачењима ако у тексту стоји „хришћанин” или „хришћанско” када је потребно поентирати.

5. Иљин није ближе разјаснио фразе типа „негреховно чињење неправедности”, неопходност, немогућност, правост, „он није праведан него прав”, „бољи људи”.

6. Иљин није образлагао једну од кључних оптужби Берђајева и још неких емиграната, по којој теорија Иљина директно служи болшевицима, јер је и они могу употребити у заснивању и оправдавању своје борбе.

На крају ваља размотрити на примеру Иљина једну одлучујућу тешкоћу која је скопчана са извођењем аргументације или одбране права на супротстављање силом. Посебан проблем који ваља оставити сада по страни је што сила може функционисати као нешто посве изван човека, као средство, нешто приручно, техничко што се придодaje и уз помоћ кога се елиминише други. Такође, сила јесте и интегрални део људског, телесног који може елиминисати другог. Сила исто тако може бити део језика, норме, који спречава другог. Оно што је за нас овде значајно је само она сила која за резултат има уништење, убиство другог. Други ниво тиче се онога што обично зовемо критеријум за одређивање шта јесте зло, шта јесте дело против Бога, које би онда ваљало спречити. Ко одлучује?

Несумњиво је да је проблем инстанце претпоставка валидне аргументације. Са друге стране Иљинов пример је парадигматичан у смислу тешкоће јасног извођења и промишљања свих реперкусија које сила са собом носи. Наиме, сила распрскава јасно дефинисана подручја, подрива инстанце, умножава актере. Иљинов задатак све више се компликовао. Он је почео од хришћанског, па затим и православног разматрања проблема рата и силе, међутим, фактицитет је од њега непрестано захтевао проширивање и узимање у обзир све различитијих репертоара сукоба. Од општих разматрања који се прво односе на војника, на Белог војника, ствар се шири и почиње да се тиче народа. У спису „О суштини права” (103) Иљин пише да се право мога народа не простире до граница његове силе, већ само до предела његове духовне неопходности.

„Сваки народ има право на националну аутономију, и он је тако у праву пред лицем Божијим. Само борба за духовну самобитност може засновати неопходност рата...” Потом, смисао убијања на бранику, зарад одбране своје земље, што је несумњиво у почетку и био смисао борбе Белих, временом, како су се ствари одвијале око конституисања и признања нове државе, битно би се променио. Сила болшевика је призната, конституисана у какво такво право, те је наговор и акција обарања те власти био одмах бесправни акт за који је требало навлачити нове аргументе. Потом проблем државе. У „Основама борбе за националну Русију” Иљин пише о случају када се дужност појављује као мерило права. (48-49). „Држава је призвана да се супротставља злу силом.

Позвање државе није проповедање добра и изазивање умилења у људским душама - то је задатак породице и цркве, већ да се спречавају зла и противзаконита дела свугде где је то неопходно.” Потом инстанце државног непријатеља, непријатеља народа. Иљин није употребљавао као Шмит, појам ванредног стања, није се бавио суверенитетом итд. Као да је покушавао, и сам свестан секуларизације богословских фигура и

појмова, да буде ближи извору свега, првом извору супротстављања по цену губљења конзистентности и прецизности. Као да је жртвовао, за разлику од Шмита, право у име филозофије и богословије. Наравно, извор, а у извору лежи борба између слуга Божијих и сила пакла, која је увек крајње неизвесна и никада до краја образложена.²⁶

Белешке:

1. Интервју са Владимиром Малаховим објављен је у часопису „Логос“ Москва, 1992, бр. 3, 228-232.

2. „Собраније сочињениј“, том 3, 1978, 254-261. ст.

3. „Собраније сочињениј“, 1991, Москва, 295. ст.

4. Е. Н. Трубецкој, „Избор из списка“, Москва, 1994, 378-380.

5. „Смислж жизни“, репр. 1979.

6. У тексту Николаја фон Бубнова „Проблем зла у руској религиозној филозофији“ из 1930. године разматрају се три модела супротстављања Толстојевом учењу о несупротстављању. Карсавинов, који Бубнова дефинише као активно стремљење ка религиозном усавршавању; Трубецког, који опет зло тумачи кроз Хегела, где постоји апсолут и друго, оно што је он створио и што је самим тим отпало од Бога; и Иљинов, кроз Хегела и самог Трубецког, где је зло укоренењено у емпиријски конкретном, осамостаљено и које се онда супротставља Богу.

Занимљиво је да се сви ови концепти разликују од Соловјева. На овај начин је посве разумљиво упрошћавање Соловјева у тексту „Смисао рата“ („Собраније сочињенија“, 8. том, 1894-1897, Брисел 1966, 423-424. с.) где се мир дефинише као норма а рат као аномалија. Иначе први текст Лава Шестова управо је написан поводом овог текста Соловјева. Бубнов међутим не разматра једну могућу идеју по којој би прво сам грађански рат изнова актуелизовао Толстојево учење о несупротстављању, и друго, да би самим тим концепт зла задобио несметану актуелност јер је зло увек изнутра, у оквирима једног поретка. акле, пропитивање о злу везано је искључиво за систем који је разорен изнутра, за непријатеља који је унутар граница.

7. У „Петербуржским дневницима“ 1914-1919, 1982, 109. стр. Зинаида Гипиус исмејава патриотизам Московљана. Њен супруг, митриј Мерешковски говори о лажљивости религиозног национализма. Међутим, врло интензивна пријатељевања било Московљана било оних других, разни кланови и групе, рађали су несвакидашња неподношења која су кулминирала касније, у емиграцији. Тако, рецимо Иљина посебно презире Андреј Бјели, и наравно Мерешковски.

У једном писму од 19.6.1925. Мерешковски Струвеу објашњава да неће да сарађује у часопису „Возрождјеније“ доклегод у њему пише максималист, теоретичар православног мача, носилац теорије која помаже болшевицима, евроазијец Иљин („Мости“ 3, 1959, 374-392). Иљин међутим, иако је био припреман за главног теоретичара евроазијства, противно се идејама које уместо да себе налазе у Богу, у себи самима, нагињу на Исток

(„Начела“, 4, 1991, О Евроаз.).

8. У писму сестри Љубови Гуревич тих година Иљин каже да ће он свим својим снагама настојати да армија постане истински одраз духовно стваралачке силе. ух треба да изведе армију до победе, а земљу до обнове: „ругачије не вреди живети“. Видети уводни текст Јурија Лисице, приређивача Сабраних Иљинових дела у 10 томова. Т. 1, 1993, 14-15 стр.

9. А. Иљин, „Сочињенија в двух томах“, 1993, Москва, 11-43 стр. Овај рад је потом 1912. објављен у Немачкој под називом „Der Begriff von Recht und Macht“ (нејасно је зашто силу Иљин поставља као Macht) Постоје сведочанства да је неколико година пред рат Иљин боравио у иностранству и сусрео се са Фјодором, Хусерлом, Је линском, Рикертом, и Зимелом, те је засигурно сусрет са учењем овога последњег одиграо пресудну улогу у разматрању заједнице, борбе, диференцијације итд.

10. Равно пет година (до 1922) Иљин је покушавао да да извесно право и смисао револуцији. Ствар је била у проналажењу начина за превазилажење револуције, револуције која јесте хаос и без поредак. Међутим, без обзира што га је Лењин изузетно поштовао, његова тачка гледишта није била на страни револуционара. Тако је 1922. година једна од кључних непознаница овога века. Прво, извесно је да је после шест хапшења Иљин заједно са још неколико стотина врхунских мислилаца и научника протеран из Русије. Овај догађај ће све њих одредити као непријатеље режима и као оне који у режиму виде свога непријатеља. (видети Л. А. Коган „Протерати немилосрдно“, „Вопроси философии“, 193, 9, 61.). У писму Струвеу од 3.11.1922. Иљин говори о својих пет проживљених година после револуције, о сатанском гротлу и кушању из кога се нужно јачи излази.

Међутим Иљин каже да се од мајке која болује не одлази изузев под принудом каква је њега задесила. „Русија ће се спасити тамо где је скрхана“. Ако се и остаје, остаје се због борбе, ако се опет одлази, свеједно, увек зарад борбе (видети „Начела“ 1993, 3, 150). Оно што збуњује, што компликује читаву ствар у вези са емиграцијом јесте сама Лењинова прилично нерационална одлука. Тако је у емиграцији свако на сваког сумњао. В. Ф. Иванов у књизи из 1935. (Харбин, рпт. Москва, 1993) говори о масонству, совјетским агентима, страним плаћеницима, Берђајеву, Франку, Зењковском и осталима (57-63 стр.). Дитирано писмо Струвеу, рецимо, налази се у ржавном архиву руске федерације. Како је тамо доспело? Анализа руске филозофије, на један опсцен начин нам указује на стриктну зависност текста у односу на све изван себе. Филозофија, било која филозофија, не исцрпљује се у сналажењу унутар текстова и трагова те надовезивања на старе текстове итд. Филозофију, а самим тим и анализу, диктирају разновразни модели, као што су полемике, сукоби са савременицима, психологије, територије, партије, тајне организације, полиције, политике, и надамте тајне архива, непознатог, спаљеног или загубљеног. ух не познаје разлику између обелодањеног, утајеног или спаљеног.

11. Ако је и постојало слагање да је болшевизам зло, апсолутно не постоји никакво слагање у вези са супротстављањем, а поготово не ако се то чини силом. Несумњиво, свака групација непосредно изједначава своје политичке ставове у вези са Русијом са теоријским текстовима. У издању књиге „О супротстављању злу силом“ из 1975, (Лондон, Канада, 223). Полторацки је пописао све нападе на Иљинову књигу, који су долазили са свих

страна и из пера најважнијих имена емиграције. Многи од противника Иљинове идеје касније су кориговали своје ставове. Карактеристичне замерке су следеће: да се користи религиозном фразеологијом, да је против Новог завета, да је болшевик јер им служи и јер исте аргументе могу употребити и болшевици за своја злодела, да злоупотребљава православље, да је хегеловски паганин јер свему претпоставља државу, да је странац, да је туђ Русима...

Проблем је што у књизи Иљина нема ничега од онога што му се замера. Наравно, ово указује да су нетрпељивости биле јако изражене, и да су оне за нас, данас потпуно непрозирне. Полторацки, међутим, не наводи једно много плодније подручје спора које није запамћено по бруталности. То је сукоб Иљина и Евроазијца, који можемо звати и стари породични спор. Тако, текст Георгија Флоровског из 1922. јасно најављује разлику са Иљином у вези са улогом Белих, са својим залагањем за борбу словом а не силом. Флоровски наглашава да нема ништа против силе, али борба која се води у име некакве идеје отаџбине, а не у име живог и конкретног лика Нове Русије - не води ничему („О праведном и грешном патриотизму”, *Паралели*, 1991, 2, 153).

12. Семјон Франк у „Биографији Струвеа” (Њујорк, 1956, 131. стр.) наводи извесна неслагања унутар вођа емиграције које је изазвао скуп из 1922. године о Белом покрету, где Иљин доминира оштрином својих ставова.

13. Годину дана касније, 1926, у тексту „Бела идеја” Иљин ову идеју види као борбу са сатанским принципом. „Господ нама не ставља у руке мач; ми га узимамо сами. Али га узимамо не зарад себе самих јер смо и сами спремни да погинемо од узетог мача” („Наши задаци” II том, 670).

14. Овај текст је прештампан у часопису „Вече”, 17, 1985, 44.стр.

15. У поменутом интервјуу Гадамер ову наду у болшевику потврђује на примеру Мартина Хајдегера (232). Међутим, интересантно је на који начин Гадамер разумева губљење ове вере у партнерство. Он каже да су стаљински процеси удаљили Хајдегерову и веру осталих. Ипак тридесетих година ова спознаја иако је постојала била у несразмери са вером, јер болшевизам је доста дуго узор и будућим командантима Трећег рајха. Тако, врло споро ишчезавање вере у источног савезника, за Хајдегера и за остале представља искључиво 1933. година.

16. Швајкерт је један од скривених вођа Гебелсове „Антикоминтерне”. Такође, у „Дневницима” Гебелсовим стоји да је Швајкерт примио за своју објављивачку делатност 40.000 dm од стране Гебелса.

17. Псеудоним Швајкерт се заправо третира као име. У библиографској библији Другог и Трећег рајха Армин Молер у поглављу национал - болшевизам не познаје власника ове тајне („Die konservative Revolution in Deutschland”, 1918-1932, Darmstadt 1972, 243.стр.).

18. Адолф Ерт 16.1.1931. године у Берлину, докторирао код Карла Шмита са тезом: *Das Mennonitentum in Russland, 1789-1929. (Schmittiana, Band IV 1994, 192 стр. Ц. Tilitzki-C.S. an der Handels - Hochschule, Berlin 1928-1933.* Он је кључна личност Лиге Обер и Антикоминтерне, и писац неколико књига од којих је најпознатија „Bewaffneter Aufstand” из 1933. У свим овим организацијама његов саветник и инспиратор, као и коаутор многих зборника је Иљин (или Швајкерт). (Тренутно, пошто су Шмитов архив као и Мичигенска

библиотека где се налази Иљин архив, у фази проучавања, није могуће говорити о непосредном контакту ова два правника, без обзира што многе теоријске поставке, заједнички пријатељи, исти град где су предавали указују да су се познавали).

19. Многи чланови руских фашистичких организација, много стриктнији у акцији од самога Иљина показују крајње неповерење у Немачку после пакта са Стаљином. Казем Бек чак врло рано предвиђа да ће Руси бити на страни Француза и Енглеза (У књизи Варшавског „Њезамеченоје покољеније”, 1956.г, 65.стр.).

20. Иљинов пријатељ, Андреј Квартиров („Рускоје Возрожденије” 1983, 23, 135 стр.) сведочи да је још 1933. године почела свађа Иљина са Гебелсом и Ертом због антисемитистичке пропаганде, коју је Иљин одбијао да спроводи на универзитету.

21. Наравно, све чешћа позивања Иљина на разговоре чудила су и неке познате руске емигранте. Јосиф Гесен у својим мемоарима „Године изгнанства”, Париз, 1979. 242.с. сведочи о страдању емиграције у Немачкој, и наводи да чак и Иљин страда, који је аутор познатог писма Хитлеру где од овога тражи да уништи не само комунизам већ и Мамона.

22. У једном интервјуу из 1943. Власов каже: „Ја се савршено слажем са А. Хитлером који је рекао да не жели да преноси нац-социјализам на друге државе. Ми ћемо преузети од Немаца оно што нама буде одговарало, али свакако не све, јер ми не желимо да направимо од Руса Немце или обратно”. (В.В.Поздњаков, „А.А.Власов”, 1973, Америка, 110.стр.). У исто време, 8. 6. 1943. у немачком штабу, у разговору између Кајтела и Фирера, расправља се о начину употребе Руса, о опасности стварања руске армије и о нужди да Руси буду одвођени у Немачку и произвођени у раднике. Кајтел, онда каже, нешто што је био очигледно став команде и принцип из првих почетака покрета. „Строго је забрањено коришћење емиграната или вођа старе интелигенције” (262-265 исто). Несумњиво да је постојао страх од прејаког патриотизма старих емиграната.

23. В.С.Варшавски -77стр- опет цитат.

24. У текстовима: Стратешке генезе Хитлера, 16. и 17. и фашизам у „Нашим задацима” 26-28, том 2. Собранија Сочиненија, 86-89, Иљин проналази да је обезбрављење фашизма и дилетантизам Хитлера учинио да се овај покрет окрене у своју злу крајност. Управо је Бели покрет, као религиозни много дубљи и поседује своју будућност. Отуда фашизам који није бели, губи своју суштину.

25. У „Аксиоимама”: „Нема ауторитета који ће ослободити човека од његових животних духовних одлука и дела, и од одговорности за њих (209). „Истинито разрешење овог питања састоји се у неопходности супротстављања злу силом и преузимању одговорности за своју одлуку и деловање.” (исто).

26. 1991. у зборнику „Les Religions et la guerre” Константин Андроников у тексту „Non la paix mais l'éréc” (Не мир већ мач) даје православно виђење рата и сукоба. Рат је пре свега активност сатанског реда и налази се у структури космоса. „Бог сам је у рату на небу и на земљи коју је створио. Његови ратници су анђели и праведни људи. Његова борба се одвија контра ђавола. Ситуација се не мења после доласка Сина Божијег.” Андроников каже, да инкарнисано Слово на земљу не доноси мир већ мач (233-234). Отуда је основни узрок сваког конфликта, оружаног или не, спољњег или унутрашњег, „деловање оног првобитног и увек савременог, сталног „непријатеља” - Ђавола. „Рат је нормална појава ненормалног стања у коме се налази човек овде и сада, у борби са сатаном” (252).

РЕЗИМЕ

Главна тема овог текста је истраживање животног пута Ивана Александровича Иљина и порекла идеје о супротстављању злу силом. У току свог живота и у време највећих сукоба столећа у којима је и сам учествовао, он је поставио једну оригиналну теорију о оправданости силе. Та теорија настоји да разуме рат као употребу мача зарад православља. Иљин, на основу многих сукоба у веку у ком је живео, настоји да дефинише зло и испробава теорију супротстављања. Уз то, порекло теорије супротстављања води од Толстоја и његове доктрине о забрани употребе силе коју Иљин оспорава ослањајући се на традицију јеванђеља и Светих Отаца.

SUMMARY

The main subject of this article is investigation upon destiny of Ivan Aleksandrovič Iljin and genesis of his idea of resisting evil by force. During his life and during crucial conflicts of this century in which he took part as well, he established an original theory of justification the force. This theory tries to understand the war in orthodox use of sword. Iljin tested in so many conflicts in this century the definition of evil and theory of resisting. Still, the origin of theoretical resisting is Tolstoj and his doctrine of prohibiting the use of force which Iljin contests relaying on evangelistic tradition and Holy Fathers.

Павле Б. Бубања

ЈЕДНО ПРОРОЧКО ЧИТАЊЕ ЗЛА У ВРЕМЕНУ ДАВНОМ

*Из књиге пророка Јеремије - старозаветни
библијски спис о страдању народа због
творења зла пред Господом*

Најпре желим да, и ја, изразим своје задовољство, због успешног наставка рада наше Школе, већ чувеног и резултатски утицајног философско-књижевног училишта ове врсте у роду нашем. Пријатно је сазнање да смо, заједно и сложено, успели сачувати Школу и њену културну и духовну мисију, онако како и доликује посленицима философске, књижевне и теолошке мисли. И то у једном одиста ненаклоњеном нам времену, и пред силама притиска и застоја. Желим да верујем, да ће Школа бити у сталном успону и да ће њена слободарска, културна и духовна мисија бити једно од оних духовних и мисаоних огњишта, које далеко, и према свакој добродетели, емитује своје мисаоне и хуманистичке поруке. Надамо се, а Крушевац то и заслужује, да ће њено име кренути, током идуће године, и према међународном угледу и отворености.

За ову прилику, ја нисам у могућности да учиним неки студиознији приступ теми, али сам нашао засходно, можда ће вам то изгледати чудно и архаично, да се позабавим једним пророчким списом, заправо Књигом пророка Јеремије, време негде између седмог и четвртог века пре Христа, или старе ере, у којем сам нашао, бар према мом осећању, евидентирана и именована зла у једном народу, која су, огромним процентом, а можда и целовито, читљива и сада, као силе затирања и обесмишљавања живота.

Пророк Јеремија, према библијској историји, један је од велике четворке старозаветних пророка, уз Исаију, Језекиља и Данила. Готово да нема ни једног библијског списа, мање или више, који на свој начин, не расправља и описује зло у његовом родослову и последицама. Нашао сам, да пророк Јеремија то чини на начин који је скоро опипљив и до стадијума јасности, развојности и савремености.

У почетку Књиге, Пророк говори о свом посланству од Бога, и обавези да казује народу шта му ваља чинити. Али их и учи да зло није друго него затирање злотвора и народа који га творе. Маниром

надахнутог човека, испуњеног силином духа и даровитости да види и предсказује, али изнад свега да казује речи „које му сам Бог, према његовом сведочењу, ставља у уста”, Богослов струје најпре да гради и сади добро. Ако се то не чини „зло ће савладати становнике народа који зло чини”.

Да евидентирамо нека места у поменутом спису, која се именом одређују према врсти зала, која имају силу рушења и затирања. Као прво зло које се именује, јесте безбожништво, и „клањање делима руку својих”. Дакле, у питању је идолопоклонство, слично времену нашем. Приступање ништавности и ход у само ништавило, зло је друго и тешко, сама је неправда према даваоцу светлости свету, према Богу. Значи, чињење неправде у роду људском, подлеже законима нестајања, пропадања. Стављање човека под власт „ствари залудних”, скрнављење је земље и народа. Два су кључна зла, која евидентира Пророк, која учини изабрани народ: остављање Бога као извора живота и копање кладенаца који не држе воду. Ово друго, у преводу, према библијској херменеутици, исагогици, de interpretacione, значи да људи не разумеју разлику између времености и вечности, и да се крећу путем узалудности, и нису вођени, како се каже, „срцем, знањем и разумом”. Ово је место, сматрам, свом тежином и актуелношћу и целовито, на цени светске оторије, можда и до краја времена.

Пророк упозорава народ свој, да је оскрнавио земљу свакојаким злоделима: лоповлук, рађење о глави један другоме, и у роду своме, скрнављење земље Израилеве, како се каже, свим врстама „курварстава” и лажима. Знање и разум, стално упозорава Пророк, узмичу пред злом великијем које једни другима чинимо. Народ више, наставља овај боговидац, не ради на крчевинама, него упорно сеје трње. Пропаст је на видику, упозорава се даље, јер: „Народ мој постаде безуман, не познаје ме, људи су синови и без разума, мудри су да зло чине, а добро чинити не умеју”. Текст нам сведочи да безумље, најопаснији вид зла, практично гледано, затира човека: „Где нема више човека, све птице небеске су одлетеле”. Да подсетимо, новозаветни библијски текст, христовски вођен, тице небеске уздиже за пример људима.

Лудост и безумље, као сама огњишта зла и зала, чине то да човек има очи, али не види, има уши али не чује. Даљим увидом у генеалогiju зла, лажно пророковање, лежи сваке врсте у земљи и народу, зло су које човеку и народу пориче право и могућност да настави живот. Јуриши на мир ближњих својих, што у наше време креће ка врлини, подупиру мржњу међусобну, и призивају небиће.

Лакомство, варање, говорење: мир, мир а мира нема, бездушје, чине припрему за нестанак и покрет битија ка небићу. Крадете, убијате, чините прељубу, кунете се криво, идете за лажним боговима, душу и срце, кори их Пророк, злом сте напунили; на гласу су скрнавитељи

светости сваке врсте; нико се не каје за зло своје, па да рече: „Шта учиних? Сваки је окренуо својим током као коњ кад нагне у бој”. Од језика су направили отров. „Језик им је, стрела смртна, говори превару, устима говоре о миру с пријатељем својим, а у срцу намештају заседу”. За овакав поход зала, наставља Јеремија — следи погинуће. Тако је и било, сведочи Књига.

Порука расправљаног списа народу израелском, и сваком другом, сматрам, од Бога, преко Пророка, гласи: „Вратите се, дакле, сваки са својега пута злога, и поправите путеве своје и дела своја. Онај ко хоће мир и жели да иде по мисли срца својега, мора се одвратити од зла и само тако може рачунати да ће зло доброга заобићи и да ће становати у миру”.

Зло велико, надаље, учини народ Пророку својему: „Бацише га у јаму, јер је било и онде где је био од глади умро, јер нема више хлеба у граду”. Рат дође на земљу ову као зло, сведочи се даље, и то зло учини да нестане народ и земља његова. По улицама јерусалимским види се, каже глава 44, наше Књиге, да људи једни другима најрадије чине зло, дакле, сами себи то раде, и тога ради постадоше развалина и пустош. И, на крају, Плач Јеремијин, наставак Књиге пророка Јеремије, дође као последица експлозије зала почињених: сви га пријатељи изневерише, постадоше му непријатељи. Нисам могао да учим мањак, недостатак неког од поменутих зала у времену нашем, па, Бога ми, и у народу свом! Само што верујем да ћемо се брзо дозвати мудрости. Неће макар био и напуњен свет књигама говора против зла значити много, ако су: мржња, неслога, безумље и затирање љубави, вере и наде на делу! Човек јесте, што би рекао велики хришћански философ и теолог архимандрит Јустин Поповић, постао уметнички зао, да се у много чему може такмичити и са врховним оцем зла, али има све могућности да ради на успостављању добра у свету човечанском-христософијом, радом на сотериологији, надјачавањем понирологије. Дакле, и Хегел записа: „Доћи ће време када ће горе пролазити они који се боре против зла, од оних који зло чине!” Изгледа да је то већ на делу.

РЕЗИМЕ

Пророк Јеремија, према библијској историји, један је од велике четворке старозаветних пророка уз Исаију, Језекиља, и Данила. Тешко је наћи неки библијски спис, старозаветни или новозаветни, који, мање или више, и на свој начин, не расправља и описује зло у његовом родослову и последицама. Нашао сам, да пророк Јеремија то чини на

начин који је скоро опипљив и до стадијума јасности, разговетности, савремености.

У почетку Пророк говори о свом посланству од Бога и обавези да казује народу шта му ваља чинити на путу ка спасењу. Учи их, упорно и до самозатирања доследно, да зло није друго него уништавање злотвора и народа који га творе. Маниром надахнутог и боголиког човека (злотвор је сатанолик), испуњеног силином духа и даровитошћу да види и предсказује као оруђе у божјим рукама, да казује речи „које му сам Бог ставља у уста”. Најпре је дужност човекова, како сведочи овај историјски и пророчки спис, да гради и сади добро, да чини добро пред Господом. Не чини ли то, „зло ће савладати становнике народа који зло чини”. Боговидни Пророк каже: „Језик им је стрела смртна, говори превару, устима говоре о миру с пријатељем својим, а у срцу намештају заседу” (јер. 9,8). Велики је ово траг за историју мира.

Не треба заборавити поруку, трајно вредну док човека има, расправљеног списа народу израелском, и сваком другом, сматрам, који опстанак тражи и на њему ради, а гласи: „Вратите се, дакле, сваки са својега пута злога, и поправите путеве своје и дела своја. Онај ко жели мир и хоће да иде по мисли срца својега мора се одвратити од зла и само тако може рачунати да ће зло доброга мимоићи и да ће становати у миру”.

Шта је поука Књиге за данас и свагда и наук: Не чинити зло другоме, а за учињено покајати се! Пророк је погодио: за поход зла следи затирање, погинуће. Тако је и било. Тако и остаје.

SUMMARY

The Prophet Jeremija, according to the BIBLE's history, is one of the great from of the Old Testament prophets with Isaija, Jezekija and Danilo. It is hard to find a biblical writing of Old Testmenator of the New Testament, which, generally, and in i it's way, doesn't discuss and describe the evil in it's genealogy and consequences. I found out, that Prophet Jeremija did it on the way which is almost tongible and he did it very clearly, distinctly and modernly.

At the biginning of the Book, the Prophet speaks of his mission from the side of God and his obligation to narrate people what he should doon his way to salvation. He teaches them, persistently and to his extermination consistently, that the evil is not anything else than an extermination of the enemy and the people who create it. In a manner of an inspired man similar to God, (the enemy is Satan like), filled with spiritual strenght, and talent to see and foresee, as a tool in God's hands, to tell the words "Wich God puts himself in his mouth". First of all a man's duty is, how this hitorical and prophetic writing testifies, to

build and plant good, to do good in front of God. If he doesn't do it "the evil will overcome. The inhabitants of people who do it. The Godlike prophet says: "Their tongue is a mortal arrow, tells a deceet, their mouth tells about peace with their friends, and set an ambush in their heart." (Jer. 9,8). This is a big trace for the history of peace.

One should not forget the message, which permanently valuable until there is a man, the discussed writhing to Israel, and any other, I think, who demands survival and works at it, and it says: "Return, therefore, every one from your wrong way of the evil, and repair your roads and correct your deeds. That one who wants peace and wishes to follow the ideas of his heart, has to avert from the evil and only so he can count that the evil will overlook a good man andd well at peace.

Which is today's message and forever? Take Books and have the lesson mind: Don't do the evil to the other, and repent for the things you have done! The Prophet guessed: After the coming of the evil, extermination, death follows. So it was. So it remains.

ПРОБЛЕМ ЗЛА – ФИЛОСОФСКИ ПРИСТУП

Питање зла своју философску релеванцију има, као уосталом и питање добра, с обзиром на човеков чин. Из таквог става следи да је одређење зла могуће и оправдано само и пре свега као одређење човековог злочинијења. У основи овог одређења стоје: човекова слобода, као стање неспречености и непринуђености; умност, као способност избора и критичког процењивања циљева (сврха) сопственог делања, али и као способност успостављања критеријума; рационалност, као способност процењивања средстава за остварење одабраних циљева; воља, као способност хтења и конзистентног делања; уз свесност и урачунљивост, као претпоставке неуропсихолошке нормалности и, поред слободе, нужних услова човекове одговорности.

Поставља се питање да ли зло треба или да ли је оправдано приписати га природној стихији у разним облицима њеног испољавања? Последице деловања природне стихије могу бити бол и страдање људи, њихова патња и смрт и сасвим је евидентно да оне често вишеструко осујећују људе, обесмишљавају њихове напоре и деструирају њихова остварења. Ипак, то није довољно да бисмо их назвали злим. Разлог је тај што сматрамо да последице нису конститутивни део критеријума на основу кога је могуће направити разлику између зла и добра и зато што сматрамо да се деловање природне стихије не може поуздано приписати некој свести и некој вољи које би за то могле бити одговорне. Ако се прихвати овакав приступ, употреба синтагме „природно или физичко зло” могло би бити само метафорички начин изражавања.

Да би нешто било зло мора постојати починилац или починиоци који тај чин, оцењен као зло, хоће и врше га по слободи свога хтења, мотивисани разлозима који га одређују. Начин на који је чин одређен, разлози његовог одређења – опредељују његов карактер. Пре него што одговоримо на питање: шта је зло по структури и природи разлога онога који дела, испитајмо феноменолошке одлике самог чина.

Сврховитост деловања, дакле, сврховитост људског чина је његова битна одлика. Она захтева опрезност у погледу одређивања онога шта одлучује о исправности, то јест о моралној ваљаности тог чина, јер се људски чинови одвијају у комплексности историјског, социјалног и психичког реалитета. Ако је одлика човекове слободе и моралности да су

неразлучиво повезане, онда за сваки свој чин онај који дела мора да одлучи да ли је исправан или неисправан, да би одговорио на питање да ли је баш тај одређени чин морално ваљан. Из тог следи да нема чинова који би у својој апсолутној апстракцији или на основу шематике своје структуре, или на основу дедукције из неке премисе, могли да буду процењени као морални или неморални, добри или зли, независно од конкретног контекста стварног поступања.

Ако је тако, онда са становишта онога ко врши чин, зло и добро, злочинијење и доброделијење су стални избор пред којим се човек налази пре сваког свог поступка. Ако је мотив поступања поштовање моралног закона, односно, поштовање формалног и универзалног критеријума у форми категоричког императива, онда се испитивање састоји у провери да ли начело по коме се намерава да поступи може да буде универзализовано, а то значи да важи за сваког човека без изузетка, чиме стиче нужност и објективност. Формалност овог критеријума омогућава садржајну различитост поступања, па тако не спутава плурализам циљева и тежњи оних који делају. То значи да тек поступак универзализације начела конкретног чина, омогућава да се установи да ли је баш тај чин добар или зао.

Са становишта оних који поступак оцењују споља, као оцењивачи, они могу судити о моралности поступка под условом познавања мотива делатника или се морају задовољити оценом његовог легалитета, ако им мотиви нису познати и ако о радњи суде само на основу ње саме и њене сагласности са критеријумом, односно са категоричким императивом.

Тежња људи да свој заједнички живот уреде, подводећи заједничка понашања под нека правила, открива тежњу избегавања произвољности, коју је колега Бабић у свом излагању означио као битан извор зла. Нас овде неће интересовати социолошки или историјски аспект уклањања произвољности, него значење произвољности као извора зла.

Избор сврха које се не могу универзализовати у себи може да носи произвољност кад се те сврхе, као универзалне, намећу другима. Произвољност се иначе садржи у одбијању оних који на одређени начин поступају да своју вољу определе општезаконодавном формом свога хтења, па поступају по хипотетичком уместо по категоричком императиву, узимајући неки садржај за одређујући разлог свога поступања. Тај садржај може да буде наношење штете другоме, или лишавање другог онога до чега му је стало или што му по неком разлогу припада, то може бити произвођење страха или невоље другоме, испољавање злобе и пакости до насиља, протеривања, убиства. Али, тај садржај може да буде и неки партикуларни циљ, који се хоће као такав, који је пожељан, или неки идеал који се представља као универзалан мада је партикуларан, или се приказује као онај који се може универзализовати, али под неким конкретним емпиријским условима,

који су за максимум поступања, која је њима конституисана, везани на начин који такву универзализацију чини немогућом. Такав је случај са бољшевичким и комунистичким постављањем бескласног друштва као будућег нужног стања којим су се правдали чиновници и одлуке одређени неким партикуларитетом: авангардом пролетаријата, историјским интересом пролетаријата; или неком универзалном пројекцијом каква је: слобода и срећа сваког човека у будућности.

У овом одређењу и избору партикуларитети се третирају као **нужне емпиријске претпоставке** којима се придаје **универзална вредносна релеванција** (авангарда пролетаријата, историјски интерес пролетаријата), док се у универзалној пројекцији слободе и среће сваког човека у будућности циљ поставља универзално с обзиром на будућност, док се у садашњости врши селекција у складу са партикуларним критеријумом подобних за слободу и срећу сада и овде. Са становишта нашег проблема овде се врши један важан обрт, јер се тврди да нешто емпиријски јесте, јер следи из теоријске тврдње којом се конституише сам идеал. Тако се тврди да је пролетаријат безусловно заинтересован за истинито знање (емпиријска, нетачна тврдња), јер је истинито знање у историјском интересу пролетаријата. А тај интерес је укидање експлоатације у сваком облику (теоријска тврдња). Овако уобличен исказ је прва премиса у закључку којим је истинитост приписивана свим тврдњама које је авангарда пролетаријата (политбиро бољшевичке или комунистичке партије), проглашавала, процењивала, сматрала оним које су у интересу пролетаријата, дакле које су за њега вредне с обзиром на теоријску пројекцију његовог историјског циља. Овај обрт, који има своје различите конкретне видове, проистиче из гносеолошке произвољности чији је основ партикуларност циљева који се постављају као универзални критеријум. Гносеолошка произвољност настаје кад мњење, или чак и знање (тога није поштеђено ни научно знање), себе успостави као апсолутно знање и у неком практичном облику се постави као „камен мудрости”. Тај „камен мудрости” у значењу изузетно успешног теоријског објашњења збивања, а уз њега обично иде и постулирана успешност методологије остварења различитих пројеката, јесте један од значајних извора злочинења.

Колега Бабић га је с правом назвао „гносеолошком охолошћу”; јер означава, за људске послове опасну, бајковитост онога "fiat" (нека буде), којем се умишља могућност прелажења од „ствари за нас” ка „ствари по себи”, и уништава критичност и преиспитивање. Због тога се може да „види” оно чега нема и да „не види” оно што јесте. У ономе „види” и ономе „не види” битно је садржана вредносна одређеност, али и емотивни тон и пристрасност у неком облику. У тој сазнајној умишљености, оно што јесте престаје да обавезује и губи своју чињеничку незаобилазност и значај, чиме истинито знање губи значај.

Али полуистина или лаж паразитирају на вредности истине. Инструментализација не само циљева него и чињеница је једна од битних последица гносеолошке охолости и део је садржаја злочинења.

Оно што је у гносеолошкој равни уверење у достигнуто апсолутно знање, у равни моралне свести је неприхватање одговорности за сопствени чин. То значи да се свезнање у сфери делања трансформише у допустивост сваке радње за коју се у таквој теоријској конструкцији могу наћи разлози. Непостављање питања њихове теоријске ваљаности ван те теоријске конструкције јесте облик произвољности.

Неприхватање одговорности се понекад посредује идеалима или утопијским пројектима или се реално историјски достижни циљеви проглашавају за нереалне и недостижне пројекте, да би се одстранила одговорност за њихово неостваривање. Тако се српско уједињење проглашава нереалним циљем зато што га актуална власт у Србији и Југославији, и не само она, не сматрају пожељним са становишта својих партикуларних и идеолошких интереса. Тиме се потискује оно значење уједињења које има вредност дужности у ситуацији распадања вишенационалне државе. У држави која се распала, у бившој СР Југославији, српски народ је на известан начин био бар територијално обједињен, па је онда дужност очувања његовог територијалног и државног јединства конкретна, преча дужност оне власти која себе сматра српском и југословенском.

Неприхватање одговорности се посредује заменом универзалног партикуларним или се партикуларно уздиже на ранг универзалног да би се оправдало оно што се може показати као супсумирано под тако произведено универзално. Тиме се избегава прихватање категоричког императива као критеријума који једноставно једнозначно одваја исправан чин од неисправног, јер то чини преко захтева да се начело поступања (оно по коме би се поступало у одређеној ситуацији) универзализује и тако покаже своју ваљаност и обавезност. При том се произвољност укида, али се не укида различитост могућих циљева, ни слободе избора и очувава се право на разликовање и особеност уз омогућавање, без произвољности, нужног и објективног одређења морално исправног, дакле, доброг делања, и то пре његовог извршења.

У овом времену комплексних, противречних и трагичних догађања, има много примера на којима је могуће показати како је произвољност у оба писана облика извор злочинења. Кад српско становишто Западне Славоније страда од хрватског напада, избегавање вршења дужности његове заштите не може да се оправдава миротворачким ставом, нити утилитаристичким калкулусом у вези са могућим скидањем санкција. Хтети мир не може да буде начело које се може универзализовати у ситуацији кад је такав став избегавање преузете дужности одбране народа Крајине и представља произвољно, и са становишта

исправности, необдрањиво оправдање за неиспуњене прече дужности. Оно делује и цинично у односу на угрожен српски народ Западне Славоније, који је такође хтео мир, али је поред тог мира хтео и да остане на својој земљи и у својим кућама и да очува свој српски национални идентитет. Преузимање обавезе заштите становништва Српске Крајине приликом распада бивше Југославије, уз дужност заштите државно необезбеђеног дела српског народа, је старија дужност од става апстрактног пацифизма којим се одбацује одговорност чак и за политичку, а не само војну, одбрану права једног дела свог народа.

Карактеристика идеолошког оправдања јесте да се партикуларно представи као генерално и да се интерес једног дела (обично владајућег друштвеног слоја) представи као интерес свих, односно, целине. То идеолошко оправдање постаје зло и злочинење кад се у име одржања његових рационализација жртвује одбрана права на живот и сам живот једног дела истог народа.

Тако се као актуална опасност јавља да различити облици рационализације понашања теже да, посредством мишљења, произведу огрубелост на људску патњу и равнодушност према поступцима и догађајима који је изазивају. Те могућности и опасности Лајбниц је био свестан и упозоравао је на њу у својој „Теодикеји“. Ова врста огрубелости и равнодушности може да обесмисли отпор злу и да баш мислеће људе наведе на повлађивање злу или чак на саучествовање у злочинењу, које настаје њиховим одустајањем од супротстављања злу. Умног стиче кондицију истрајавања у отпору злу истрајавајући на уважавању чињеница и испитивању разлога као и на исправности поступања кроз поштовање моралног закона.

РЕЗИМЕ

У чланку се разматрају одреднице релевантне за појам зла и закључује да се добро и зло не могу разликовати на основу последица чина или деловања, него на основу слободног хтења чина и његовог слободног избора од стране починиоца чија се максима процењује на основу категоричког императива. Максима чина која не може да прође тест универзализације јесте потенцијални извор злочинења због произвољности коју уноси у чин. Овим се објашњава зашто природне несреће не могу бити сврстане у категорију зла, мада изазивају бол и патњу људи. У чланку се показује на који начин се могу процењивати елементи феноменологије чина какви су циљеви, вредности али и чињенице. Ова се проблематика разматра и кроз карактеризацију

историјских феномена какви су болшевизам и комунизам, али и на примерима из актуалних политичких дешавања у Југославији и Србији, на којима се показује како се и у чему сагледава деловање уверености у апсолутност неког знања, што је праћено недостатком одговорности за деловање.

SUMMARY

This paper deals with the meaning of evil and its relevant indicators. It has been concluded that good and evil do not qualificate according to their consequences, but according to the maxim of the free chosen act. The maxim of the act which can not pass the universalisation test the categorical imperative / is wrongdoing because of the permissivness which enters into the act. This is the main point of the explanation why natural disasters are not wrongdoings or evil, although they could cause pain and suffer of the people. The paper also shows the importance of the reconsideration of the ends, means, values and facts in the evaluation of the acts as wrong or rightdoing.

Some historical examples, as bolshevism and communism, and also some actual political events and social phenomena in Yugoslavia and in Serbia are taken as examples of the human acts in wich believing in possession of absolute knowledge goes along with the lack of responsibility for one's action.

ПОСТМОДЕРНА И ЗЛО II

„Како се жудно приближује тај талас као да нешто треба да постигне! Како се застрашујућом брзином увлачи у најскривеније кутке разрованих стена! Изгледа да хоће сваког да предухитри; изгледа да је тамо нешто скривено, што је од вредности, велике вредности. - А сада се враћа нешто полагањем, увек још бео од узбуђења - да ли је разочаран? Да ли је нашао што је тражио? Да ли се показује разочараним? Али већ се приближава други талас, још лакомији и дивљији од првог, али његова душа изгледа пуна тајни и похоте за ископавањем блага. Тако живе таласи - тако живимо ми који хоћемо! - не кажем више.

Да ли је то тако? Да ли ми не верујете? Ви се љутите на мене, ви лепе немани? Да ли се бојите да ћу потпуно одати вашу тајну? Па! Љутите се само на мене, подижите своја зелена опасна тела колико само можете, створите неки зид између мене и сунца - тако као сада! Доиста више ништа није преостало од света осим зеленог сутона и зелених муња. Чините како желите, ви обесни урлајте од задовољства и злобе - или поново понирите, сипајте своје смарагде у највећу дубину, преко тога разбацујте се у свом бескрајно белом тумарању од пене и прскању воде - мени је све право, јер све тако добро пристаје, и ја сам за све тако захвалан: како бих вас издао! Јер - добро то чујете - ја знам вас и вашу тајну, ја познајем ваш род! Та ви и ја смо истог рода! Ви и ја имамо неку тајну.”

„Весела наука”, 310

Потребно је, вели у предговору за „Генеалогiju морала”, Ниче - много озбиљног рада да би се дошло до ове ведрине, до овог халиконског елемента из којег је настала његова „весела наука”, о пореклу зла. Тај преокрет у генеалогiji морала, у нашим схватањима о добру и злу, који почиње са Ничеом - тај постмодерни преокрет - је тако велики да му је патос којим се о њему говори потпуно примерен. Само ми о овој промени не знамо ништа, само ми из провинције још нисмо чули за њу, иако о њој - како вели Слотердајк - већ и врапци говоре на гранама. Свет, форма живота се неповратно променила, само су наши појмови о добру и злу остали исти. И што је још важније, наши аналитичари, наши метафизичари, наши марксисти још увек живе у уверењу да је ова некадашња разлика између добра и зла на којој почива стари свет још увек темељна форма нашег постојања. Сврха њихових анализа и разматрања и даље је утврђивање ове разлике, ове појмовне разлике, ово

разврставање зла под 1, 2 и 3, тај метафизички облик живота још увек верује да је живот исто што и појам о животу, као да је Хегел још увек жив. Са друге стране наше свештеничке егзистенције - како би то рекао Ниче - своје животне сокове црпе из трансценденције, као да се свет није променио и зло (за које би они хтели да остане, да је остало тамно или у тмини), да велим - зло у међувремену није постало прозирно. Болесни живот рађа болесне назоре, само је за њих зло још увек непрозирно / за њих рат и судбине народа још увек спадају у историју а њихов је позив да подсећају на дужности које нас у овом рату очекују. Они још увек гаје своја морализаторска схватања о рату, иако је у међувремену и рат постао прозиран, они још увек говоре о „смислу” овог рата, иако и рат - као и све друго - симулира свој смисао. Ти европски, патријархални будисти још увек говоре о нихилизму усмеравајући свој полемос против постмодерне бајке у којој више нема историје, субјекта, трансценденције, у којој је Кантов а priori замењен видео а prioriјем. Али, они не могу даље од Канта! Јер живот ће изгубити форму, завршити у декаденцији (они зато говоре о „пропасти Запада” и „Новом светском поретку”), о ресантиману - ако добро трансценденција не ограничи, не обликује зло или живот. Јер, живот јесте зло: то је основна матема њиховог назора или генеалогije. Разум је основа зла као и добра, тај чисти, кантовски ум, који је зло као и добро учинио трансцендентним и непрозирним. Зато они пате од гносеолошке неумерености или произвољности што је само наличје оне прве неумерености, која се још увек темељи на субјекту и процесима субјективације. Као да се ништа није променило. Они су заблудели јер живе у складу са својим појмовима, појмовима мумијама, све све али разум, али појам, мњења су тако опасна и заводљива а ови појмови - мумије тако пуни живота. „Напред, наш стари морал спада у комедију!”

Али, наши генеалози игноришу Ничеа и његову комедију, јер како се сме, како се може комедијати са тако озбиљним стварима. Износим овде само генерални правац, само генералну линију која дели модерни и постмодерни свет, само генералну линију која дели наш модерни живот (иако рат у коме живимо као овце у тору није модеран него феудални рат за земљу), линију која дели наш модерни живот од његовог постмодерног распрскавања. Кантовом морализаторском идеализму, његовом категоричком императиву који представља врхунац небеског плаветнила модерне свести Ниче - тај папа постмодерне супротставља материјалистичку комедију, генеалогiju морала који је болест и лудачка кошуља друштва у којој се уместо о небеском плаветнику говори о болесним и здравим инстинктима. (Подсећам да се Батајева књига зове „плаветнило неба”, књига препуна ничеанске ироније и страсти). Подсећам да после Ничеове генеалогije у постмодерном мишљењу више није могућа генеалогija морала. То је разлика између Ничеа и

постмодерног живота који је не само постао прозиран опасан медијским кабловима и екранима, лишен двосмислености, метафора и метонимија, ослобођен трансценденција за надреалну игру симулакрума и симулација, за катастрофу - како би рекао Бодријар - фаталних стратегија. Али, још Ниче говори о „субјектима копиладима” пошто су њихови референти откривени као морална лаж. Тај преврат је тако велики, као разлика између неба и земље, небеског и земаљског морала да је необично да је наши моралисти још увек нису уочили. Јер, они не раде друго него још увек описују, још увек мудрују над Кантовим моралом, као да је - како би се рекло - Кант још увек жив.

Основа тог модерног морала је небо или „чисти ум”, трансценденција, основа Ничеовог морала, не постмодерног, јер тако нешто не постоји и није ни могуће после Ничеа, та основа је - како вели Ниче - „најстарија врста оштроумности”, један фронеzis који се од Кантовог „чистог ума” разликује као што сам рекао као небо од земље. Основа морала није разум него оштроумност, оштроумности која долази из живота и не спутава живот као његова „лудачка кошуља”. Његова предисторија је зато двострука, као и историја сталеза робова и аристократа, о којој говори Ниче, двострукост коју ће касније преузети Бергсон у „Два извора религије и морала”. Да су морализатори и љубитељи категоричког императива упознали бар овај оглед постало би јасно да разум није основа морала, како експлицитно саопштава Бергсон супротстављајући се Кантовом морализму, „Видели смо”, вели он, да би оно што је искључиво статично у моралу било подинтелектуално, а оно што је искључиво динамично - надинтелектуално. Прво је оно што је природа хтела, док друго представља допринос човекове генијалности. Оно прво карактерише скуп навика које у човеку симетрично одговарају неким нагонима код животиње; оно је нешто што је мање од интелигенције. Ово друго представља стремљење, наслућивање и емоцију; оно ће моћи да се рашчлањава на идеје које ће представљати његове интелектуалне ознаке и чије ће се набрајање продужити у недоглед; према томе, оно садржи, попут неког јединства, које би обухватило и превазилазило мноштво које не би било у стању да се са њим изједначи, сву могућу интелектуалност; оно је нешто што је више од интелигенције. Између то двоје налази се сама интелигенција”, закључује Бергсон (ст. 51/52.).

Као прави ничеанац Бергсон ће нагласак ставити на овај динамички елемент, на животни полет који се пробија кроз материју који постаје извор морала Заратустриних ученика, како је говорио Ниче. Али, још увек не успевам да довољно јасно представим основну идеју, основу прелома у односу на модерну свест и њен морал. Како је било могуће да се до сада не уочи сва дубина и снага Ничеовог антинихилизма, који не трпи никакве оквире, никакав морал, категорички императив или чисти

ум, трансценденцију и врховно добро и најзад никакву генеалогiju, антинихилизам који је одвео у постмодерну комедију. Јер, овај антинихилист није био генеалог морала, његова генеалогija није никаква генеалогija, пошто је тај животни полет у основи безразложен и никаква идеја узрока и последице није у стању да дисциплинује ову животну разузданост. Када Батај вели да је Ниче филозоф зла (то је тај постмодерни помак од добра према злу) ка учењу о „проклетом уделу”, онда он следећи Ничеа мисли на ово животно расипање које никакво учење о сврси или добру није у стању да више обухвати, пошто „главно становиште историјског метода” гласи да је дефиниљиво само оно што нема историју, јер се овај животни полет, ово животно расипање и моћ не може сврстати у никакву генеалогiju, никакву историју. Генеалогija зла није генеалогija - то је основни став постмодерне. Можда је могућа генеалогija добра, али генеалогija „зла” није више могућа. Најстарија врста оштроумности или како би се још могло рећи „биолошки морал” нема генеалогiju.

Површно посматрано Ниче говори о „двострукој историји добра и зла потеклој из сталешке историје аристократа и робова, о сукобу Јудеје и Рима, али у складу са „основним начелом историјског метода” овде није у питању никаква историја, никаква генеалогija у којој влада складни однос између порекла и сврхе, однос у коме је сврха *causa finis* историјског смисла. „За сваку историју”, вели Ниче, „нема важнијег става од оног до којег се дошло с толико труда, али који би и збиља ваљало усвојити, - става, наиме, да су узрок постанка неке ствари и њена коначна корисност, њена стварна употреба и укључивање у систем сврха *toto solo* одвојени једно од другог; да нешто што постоји, нешто што је било како остварено, нека моћ - која је од тога премоћнија - непрекидно тумачи с обзиром на неке циљеве, изнова преузима, зарад нове користи преобликује и преусмерава; да је свако дешавање у органском свету надјачавање, надвлађивање, и да су опет свако надјачавање и надвлађивање ново тумачење, уређивање при којем се доташњи смисао и сврха морају потиснути у страну или сасвим укинути.

Ма колико да се схватила корисност било којег физиолошког органа (или, такође, неке правне институције, неког друштвеног или политичког обичаја, неке форме у уметности или религијском култу), тиме се још ништа не зна о његовом постанку: макар то старијим ушима звучало неугодно и непријатно, јер... Али, све сврхе, све корисности (наставља Ниче) само су знакови да је нечија воља за моћ загосподарила нечим мање моћним и наметнула му природу функције; и читава историја неке „ствари”, неког органа, неког обичаја може на тај начин да буде непрекидни знаковни ланац увек нових тумачења и уређивања чији узроци не треба да буду чак ни међу собом повезани, шта више: у неким околностима они само случајно следе један за другим и само један

другог смењују. „Развој” неке ствари, неког обичаја, неког органа није, дакле, ни најмање progressus те ствари, тог обичаја, тог органа ка неком циљу, а још мање је логични и најкраћи, с најмањим утрошком снаге и с најмањим расходима постигнути progressus - већ је низ више или мање дубоких, више или мање узајамно независних процеса надјачавања, а томе ваља додати и отпоре на које они сваки пут наилазе, покушаје да се промени форма у циљу одбране и реакције, а и резултате успешних провокација. Форма је непостојана а смисао још више... „Говорити о правди или неправди по себи (вели Ниче нешто раније) скроз је бесмислено; по себи - вели он - повређивање, чињење насиља, искоришћавање, уништавање не може, разуме се, да буде ништа „неправедно”, будући да живот дела суштински, то јест: да у својим основним функцијама дела повређујући, чинећи насиље, искоришћавајући, уништавајући, и да се просто не да замислити без тог карактера.

Мора се признати и нешто још непријатније: да, гледано са највишег биолошког становишта, правна стања никад не могу да буду нешто друго до само изузетна стања, пошто делимично ограничавају сваку животну вољу која тежи да буде моћна... Један правни поредак ... био би (закључује Ниче) начело не наклоњено животу, узрок човекове пропасти, атентат на будућност човекову, знак сусталости, скривена стаза ка ништавилу. — И да само подсетим да у параграфу 15 Ниче говорећи о Спинози вели да он који је добро и зло прогнао у област људске маште, гневно бранио част свог „слободног” Бога „од оних хулитеља који су тврдили да је бог све створио sub ratione boni (под маском добра, с добрим разлогом), што би - вели Ниче - „одиста била највећа од свих бесмислености”.

Као што видите основна позиција историјског метода која гласи да може да буде објашњено само оно што нема историју пориче сваку генеалогiju јер, историја неке „ствари”, неког органа или обичаја само је непрекидни знаковни ланац увек нових поредака чији узроци нису међусобно повезани и само случајно следе један за другим тако да се из сврхе неке „ствари” не може ништа рећи о њеном пореклу. Генеалогija подразумева метафизику (учење о пореклу) и логоцентризам, али овај живот који је исто што и игра моћи (о којој говори Ниче) или „игра разлика”, како је говорио Дериде, само је непрекидни знаковни ланац увек нових поредака чија је форма непостојана као и „смисао”, јер живот дела „суштински” моћно и нелогично, неслободно и неисторијски и најзад неморално. Зато је морал само безначајна епизода у овој игри моћи и разлика, у овој - како би рекао Батај или Бодријар - фаталној игри без субјекта, без дискурзивних остатака, као поезија у чијој симболичкој размени са смрћу можемо једино да уживамо. Зато је говорити о правди или неправди по себи „скроз бесмислено”, ово по себи значи управо

позицију Кантовог категоричког императива, јер „по себи” повређивање, чињење насиља, искоришћавање, уништавање не може да буде ништа „неправедно”, пошто се живот једноставно не може замислити без тог „неправедног” карактера. То је Ничеова формулација теореме „проклетог удела” о којој после Батаја говори и Бодријар.

Али, морал није само безначајна епизода у односу на живот који је суштински „воља за моћ”, „животни елан који се пробија кроз материју” или „зло”, него и начело ненаклоњено животу и скривена стаза ка ништавилу. Зашто наши кантовци (уосталом, сам Кант је добро заменио за право) зашто ћуте о овом постмодерном антинихилизму, зашто ћуте о Ничеовом пројекту потпуног човека за кога је зло постало прозирно управо зато што „добро” више није оквир живота, као и сви други оквири уосталом, него знак сусталости и скривена стаза ка ништавилу.

На крају својих „Фаталних стратегија” Бодријар се отворено залаже „за један принцип зла” што само по себи за метафизичара морала представља скандал. „Објекат се не покорава нашој метафизици”, вели Бодријар, „која одувек покушава да дестилише Добро и филтрира Зло. Што се објекта тиче он је прозрочан према злу... У томе се заправо егзистира један принцип Зла (вели Бодријар) не као мистична инстанца и транседентност, већ као скривање симболичког поретка, као отмица, силовање и иронична малверзација симболичког поретка. У томе се састоји прозирност објекта према принципу Зла: он је, супротно субјекту, рђав спроводник симболичког поретка, али за узврат, он је добар спроводник фаталног...” Замените на овом месту Бодријареву модерну реч „објекат” са Ничеовом речју „живот” да би сте разумели колико Бодријар дугује Ничеу. Стратегија лукавог ума је постала банална, али и сам спој ова два појма је парадоксалан: како је могућа фаталност ако постоји стратегија? „Нико не зна шта је то стратегија”, вели Бодријар, „на свету нема довољно начина да се одреде сврхе. Значи да нико није у стању да артикулише финални, сврсисходни процес”, понавља Бодријар после Ничеа. „Ако моралност постоји, она је и сама захваћена ексцентричним циклусом својих ефеката, она је и сама хиперморална, као што је стварно хиперреално. То више није једно морално становиште, већ је то једна морална екстаза. Она је и сама један специјалан ефект.” „Са киме поделити овај иронични крај?” (ст. 158.), пита се Бодријар. Напред, и наш стари морал спада у комедију, како би рекао Ниче.

Зашто је најзад ову биофилну симфонију, ову оду радости у коју на крају израста Ничеова генеалогija која није историја; постмодерна није друго него овај помак од историје према генеалогiji, од субјекта према објекту, од добра према злу (не би требало заборавити да у поднаслову Батајеве књиге о Ничеу као „философу зла” стоји „воља за срећом”, јер Ничеова воља за моћ доиста јесте воља за животом, ова воља за срећом) -

зашто је, вели, ову биофилну генеологију Сартр назвао „црним пантеизмом“?

РЕЗИМЕ

Сваки резиме почива на акцентима основног текста. Пошто текст „Постмодерна и зло“ има два дела, његов други део је, у основи, полемички закључак (коментар) првог у коме је већ изведена идеја да у постмодерни никаква генеологија зла није више могућа, будући да је Бодријарова „Симболичка размена и смрт“ показала да ова размена успева само у поезији. Али, ова разлика између генеологије и историје, која је према парадоксалној Ничеовој формулацији могућа само за оно (живот или моћ) што нема историју, изведена је већ код Ничеа. Постмодерни заокрет од „добра“ према „злу“ није могућ без Ничеа. Зато се у раду полемички са „модерном бесмислицом“ која Ничеов „биолошки морал“ тумачи као органицизам или „црни пантеизам“. У ствари, са трагичним последицама ове модерности или морализма. Јер, „ако моралност постоји, она је и сама захваћена ексцентричним циклусом својих ефеката“, пошто је „објекат (живот, код Ничеа) рђав спроводник симболичког поретка“.

SUMMARY

Every summary rests on the accents of the basic text. As the text „Postmodern and evil (bad)“ consists of two parts, its second part, in essence represents a polemical conclusion of the first part bringing up an idea of impossible genealogy of evil in the Postmodern, since Boudriar's „Symbolic exchange and death“ has shown that this exchange succeeds only in poetry. This distinction between genealogy and history which is, according to the paradoxical Niche's formulation possible only for that (life or power) which doesn't have a history, has however been already brought up by Niche. The postmodern turn from „good to bad“ is not possible without Niche. That's why a „modern nonsense“ that Niche's „biologic moralism“ is interpreted as an organism or „a black pantheism“ has been discussed in this study. In fact with tragic consequences of this modern or morals. Since, „if morals exists, it is itself involved in an excentric cycle of its effects“ as an „object (a life in Niche) represents a bad companion of a symbolic order“.

Предраг Р. Драгић Кијук

ДОПИСИВАЊЕ АПОКАЛИПСЕ

„Ко чини зло мрзи светлост“ (Јн. 3,20)

*„Људи заволеше таму више него светлост,
јер дела њихова беху зла“
(Јн. 3,19)*

1.

Између стрепње да буде слободна личност и страха под којим се може вегетирати - налази се човек изложен изопаченом либерализму светског филистра или изложен цивилизацијском варварству светског хегемона. Зато „осећај таме обузима“ човека с краја логорског XX века, „осећај таме“ који је Китс, енглески романтичар, наговестио још у XIX веку.

Зло је синоним времена у коме постојимо, времена од кога се опесивно брани књижевност која се храни злом и времена којем аналитичари приписују преко стотину ратова од последњег светског рата. Несумњиво, XX век припада у међу палог анђела, у међу дезоријентације појединца и поништавању народа. Том искушењу моћи, у освит новог столећа, подвргла се задовољно западна хришћанска цивилизација у име „свог отпада и разума који је изобличује“ (Е. Сиоран) лишавајући се апсолутно хуманистичког идеала. Дефинитивно, филозофија политичког хришћанства (неаутентичног хришћанства Запада) у име земаљског царства - човека претвара у послушника земаљског ауторитета. Није ли истина, онда, да у тој човекобожној цивилизацији биће може срести једино своју катаклизматичну улогу? Јер биће стрепње у радионицама за поништавање персоналности (Римокатоличка црква, Протестантски екуменски комонвелт, Уједињене нације, Друштво Билдерберг, Римски клуб, Трилатерална комисија или Друштво: Партнерство за мир) не налази смисао историје а тек не свој универзални и космолошки смисао. Утолико пре, превага профитократије, антиинтелектуалократије, пронијарократије, охлократије и резиденцијалократије - искушење је не само православне цивилизације већ и јеретичког духа Запада, кога неће бити буде ли наказно политичко хришћанство остварило свој државотворни сан: кронократију.

Ако ми доиста јесмо саучесници краја историје, како би да нас научи политички филозоф Френсис Фукајама („The end of history and the last man”, 1992), онда то није заслуга победе духа демократије над духом тираније већ заслуга превладавања једне идеологије над другом идеологијом. У том смислу крај историје представља примордијални, патерналистички ум а не хуманистички и тај крај историје не обећава и не значи „остварење идеала савршенства” како је то покушавао да кодира други политички филозоф, Џорџ Сантајана. И доиста, крај историје се није оваплотио у нашем веку падом берлинског зида али се поново догодио посрнућем хуманистичког идеала у цивилизацијско варварство.

Изопачено схватање смисла историје последица је ретроградног еволутивног напора политичког хришћанства. Наиме, нема моралне филозофије без свести о универзалном, космолошком, трансцендентном: нема смислене егзистенције без свести о теоантрополошком бивствовању. Криза смисла историје и света настаје удаљавањем и одељивањем јединке и целине, настаје човекобожном илузијом да се може овладати природом и подаником, настаје бежањем из света тајнодицеје у свет технодицеје. Политичко хришћанство, међутим, макар у успењу своје моћи, такав смисао историје и не може да промишља, или разуме, с обзиром да је запало у клопку сопственог рационализма, секуларизма и идеолошког просветитељства. Тежња евроамеричке политичке заједнице за успостављањем светског хегемона тежња је историјског тоталитаризма и хришћанског филистра. Еманциповани и противречни Запад, уосталом, своју кризу хуманистичког идеала и смисла историје дугује неиспуњеним обећањима просветитељства - нашто су указивали и припадници Франфуртске школе (попут Адорна или Хоркхајмера). Баш зато и Ролсове спекулације о отвореном и затвореном друштву јесу плод стерилне апологетике. Тим пре, истина о нашем времену постоји једино као истина о жртви и целату.

2.

Да не бисмо саучествовали у злу морамо сведочити о злу, јер етички циљ живота представља, и јесте, разуман живот, лишен погрешног мишљења, па зато за Климента Александријског (150-216 година) основна врлина није праведност него спознаја. Без разумне спознаје злу се предају многи с уверењем да то чине у име праведности, како то западно хришћанство у политичко-прозелитској инвазији константно чини. Зло се, такође, мора именовати да бисмо се одредили према препознатом хаосу и изопачености; нема супротстављања злу на нивоу пуке констатације већ одређења које често, због страха (који јесте један од дарова зла), или корисне недоследности или моралне лености - изостаје.

На индивидуалном плану, одсуство разумне спознаје изазива завист, мржњу и, коначно, задовољство у злу. Разумљиво, политички ум стање неразумног понашања усмерава према другом народу или народима. Али, док појединац у злу тежи одстрањивању, сатирању „другог”, „супротног”, „другачијег” - институционализовани политички ум тежи надвладавању, унижавању и покорности „другог”, „супротног”, „другачијег” (изузев случаја политичке патологије). Када се истовремено преклопе индивидуални и институционализовани порив зла настају погроми (Индиоси, Полинежани, Аборицани, Бури, Индуси, Курди, Јермени, Срби, Грци, Јевреји, Пољаци, Руси), а по принципу моћи и политичког престижа такви погроми егзистирају као некажњиви злочини.

Европоцентрични „еволутивни” напор најбоље потврђује апокалиптична ера нашег времена и задовољство поновном предавању злу (германски дух као узрок 5 балканских ратова до данас, од тога и два светска рата). Том пориву изопаченог задовољства, допуштене неразумности човек-двоножац предаје се потпуно јер читав смисао постојања он види кроз испуњење сопствених злоћудних намера. У тој патоструктурираној слици света све има изопачен смисао: и живот, и култура, и Свето, и храм и смрт. Отуда, у I и II светском рату, онај квазимистични занос и посвећеност злу аустријских или мађарских неогладијатора, немачких или хрватских расистичких монструма, чешких и украјинских патологизираних квислинга. Сви они у име савршенства, слободе и демократије, у име новог човека, новог поретка и новог света гасе трагове разума, симфоније и божански усмерене филантропије.

Исто тако, ритуална убиства (муслимана и католика над Србима у оба светска рата) и трајно рецидивни ритуални живот злочинаца (бестијална иживљавања католика и муслимана над Србима у Босни, Херцеговини, Славонији, Крајини, Приморју и Далмацији 1991-1995) - сведоче не само о њиховом „мистичном” заносу већ и о усмераваном, потенцираном и одржаваном мистичном расизму благословом верских поглавара. У најсавременијем атаку хрватских католика и босанских муслимана на Србе злочини су се понављали у свој наказности (масакрирање мртвих, одсецања глава, удова; свирепа и перверзна мучења живих, вађење очију) показујући на посвећеност и оданост злу.

Наопаки смисао историје, само у II половини тоталитаристичког XX века, коштао је српски народ одузимањем му и територија, и држава, и популације. Процесу разправослављења и анихилације Срба највећи допринос дали су представници европског политичког хришћанства, уз употребу европског мухамеданства. И једино зато историју католичко-муслиманског пандемонијума (подржаваног од „правних држава” делимично 1914. и 1941. а потпуно 1991.) и

институционализованог папистичког антихришћанства најтачније дефинишу њихови злочини:

Јуна месеца 1942. године хрватске усташе су на Кордуну, спроводећи државни терор, демонстрирале незабележено оргијање у историји зла: „У шуми Машвина... на пропланку од око 50 квадратних метара лежало је двадесеторо дјеце, до једне године... 10 је женских а 10 мушкараца... Дјеца су поређана у коло - ножице према унутра, а главице према ван... Дјевојчице су на трави раширених ножица и ручица, а дјечаци на дјевојчицама - трбух на трбух. Свако дијете је заклано тј. пререзано ножем испод врата...” (Страхиња Курдулија: „Атлас усташког геноцида над Србима 1941-1945”).

Ритуална убиства се, на исти начин, понављају од 1991. под окриљем УН, Европске заједнице земаља припадница неаутентичном хришћанству и антихришћанског „америчког гмижућег фашизма” (Ноам Чомски). Православни Срби су опет жртве декларативног демократизма а у име слободе, глобализма, мира, економског благостања, хуманизма и једнакости права народа. Дакако, то је могуће једино у свету који демократију своди на карикатурократију а интерес означава као надначело. Очито, после два неуспела покушаја, Вилсоновог 1919. са „Лигом народа” и Трумановог са ОУН 1945, амерички псеудодемократски сан тежи глобалној премоћи (уз помоћ рата у име мира) у складу са теоријом „ограниченог суверенитета” за све, изузев Америке. То ће, доследно, заговарати лакејски гаулајтер Бутрос Гали истичући 30.Х 1994 (у Букурешту) да „нова стратегија УН јесте легално мешање у унутрашње послове националних држава ради решавања и превенције кризе”.

Извитоперени фундаменталистички политички идеал крај XX века предвиђа за уравнотежење истрошеног политичког ума „мајке Европе” тј. Старог континента. По сваку цену се мора сачувати интегритет најстаријег еврохришћанског политичког ауторитета односно папства - зарад процеса разправославизације, затим ауторитет европског хуманисте с бичем (германства) - зарад процеса десловенизације, те ауторитет епигона који је превазишао узор (американство) - зарад процеса новог светског поретка.

Сав овај политички капитал остављао је простор за само једну историјску жртву (Јевреји), па су медијском сатанизацијом сви Срби претворени у једини европски геноцидни народ (Немци и Хрвати су коначно амнестирани) а папистичком тоталитаризму се даје улога јединог правог заштитника хришћанства. „Светом чудовишту” из Рима (чије су заслуге несумњиве у импортовању нациста крајем II светског рата на Нови континент, чије су заслуге важеће у разбијању комунизма и успостављању политичких машинерија какве су „Солидарност” и „Перестројка”, чије су заслуге пресудне у остварењу плана са Геншером

о разбијању јужнословенске заједнице на Балкану, Југославије) - поништени су греси благосиљања I концентрационог логора у Европи (концлагер у Араду у коме је током 1914 – 1918 било заточено преко 50000 Срба), греси успостављања конкордата са Хитлером и греси за спроведени геноцид над православним Србима у НДХ 1941-1945.

Папа ће, стога, током рата католика из Хрватске и муслимана из Босне против Срба од 1991-1995. године, имати све поверење евроамеричке заједнице, као и комунистичких конвертита руске заједнице, у сатеривању озападњених Срба до реке Дрине. Подржавајући нови поход хрватских крсташа и босанских муџахедина у поништавању сваког трага староседеоцима Србима, папа је у ствари ревитализирао политичку моћ папства на Балкану, и ако у улози контролисаног викара новог светског надпоретка - е pluribus unum. Све јаме-голубњаче и свете костурнице (у које је католичко-муслиманска усташка војска током II светског рата бацала живе и мртве Србе) изнова су преоране, гробља оскрнављена и проверена у католичка а концлагерско јасеновачко мучилиште поништено. Последично, дириговани антисрпски и антиправославни део програма новог светског поретка показује на делу процес неохришћанства, политичко-верског екуменизма и корпоративизма - што су назначили: папин Нови катехизис и папине енциклике: Centesimus annus i Orientale Lumen.

Врхунац еманципацијског варварства, симулације хуманизма и политички цинизам евроамеричка администрација је показала у анихилацији Срба од 1991. производњом неистина и заштитом бестијалности. Срби су масовно истребљивани (у бившим југословенским републикама: Хрватској, Босни и Херцеговини) а оптуживани за етничко чишћење, масовно пролазили тортуре у концентрационим логорима а оптуживани за нехумане услове у логорима за ратне заробљенике, генерално оптуживани за хегемонизам а одузете су им вековне територије у Далмацији, некадашњој Војној крајини, Славонији, Босни, Херцеговини и Македонији, - генерално оптуживани за изазивање нестабилности у Европи (!) и угрожавање америчке стабилности (?) како би им се одузеле све државе: Република Српска Крајина и Република Српска и како би се спровела евроамеричка анексија Босне и Херцеговине. Није ли лорд Дејвид Овен (попут лорда Карингтона који је обелоданио да су „Хрвати ти који су потпалили буре барута обнародујући Устав” и започели рат) прецизно оптужио САД за „непрестано ометање рада Организације Уједињених нација” које су вешто искористиле „затегнуте односе између ОУН и НАТО пакта” не би ли тако мировне снаге ОУН прогласиле неспособним да испуне своје задатке у Босни и коначно их заменили оружаном силом НАТО пакта.

На тај начин заробљеници својих патобиографија милитантни фундаментализам желе да претворе у процес еманципације Балкана.

Верујући у моћ и исход сукоба са историјом глобалистима, неохишћанима и псеудоилуминатистима страна је поука Фернана Бродела да ни 500 година Турака на Балкану није представљало крај народа Балкана. И баш зато, резерватизацијом православног Балкана и евроамеричким тоталитаризмом неће се догодити крај народа Балкана, а међу њима нити крај древног и историјског српског народа.

Антихишћанство, заштита бестијалности, терор просечнодицеје, инструментализација народа, репресивна демократија, политичка порнографија и симулација хуманизма најтачније карактеришу садашње стање глобалног хишћанства. На примеру арсенала зверстава над православним Србима, и у овом геноцидном покушају од 1991 до 1995, јасно се потврђује да је једини некажњиви злочин у хишћанској Европи злочин над Србима, што се не може другачије тумачити до заштитом бестијалности. Да ритуално зло и даље активно постоји у центру Европе, на крају XX века, у непосредној близини центра „Христовог викара на земљи” (папе), и под окриљем Савета безбедности УН и НАТО снага - сведочи документарна грађа али и документаристичка проза која се одупире литератизовању:

Пример први:

„Лежим у београдској болници (Ургентни центар). Избјеглица сам. Тијело је, последије бијега из сплитског кавеза, доживјело слом.

До мене, на кревету, лежи студент Зоран М. из Лознице. Као резервиста, мјесец дана ратовао је на Банији...

Прича ми о судбини борца М. Т. из његове јединице, који је чуо како нешто цвили у кукурузима. Дошао је на мјесто одакле се чуло цвиљење. Угледао је дијете са одсјеченим рукама и ногама. Очи су му биле ископане.

А било је живо.

М. Т. сада је у лудници.”

Пример други:

„Земунски хирург Павле К. тренутно је на одмору... Шездесет и три дана био је на фронту. Од Даља до Боровог Насеља...

Пред Павла К. доведена су потпуно раскомадана тијела; и по неколико одсјечених руку, ногу, глава - одједном. Допремани су жене са одрезаним дојкама и ископаним очима. Силоване девојчице, модри и окрвављене, потресале су не само хирурга него и ратнике који као да су навикли на све.

- А једног јутра, у Боровом Насељу - прича Павле К. - довели су девојку...

- Требало је да утврдим узрок смрти. Кад смо је открили, болничар је скинуо цераду, пред нама је лежало тело младића. Њена глава била је зашивена за његов труп.

- То је морао да уради неки стручњак. Лекар. Из моје бранше.”

Пример трећи:

„...Ђорђе је причао мирно, попут неког свједока који ни у чему није учествовао, а све је видио и који одустаје од својих коментара и предвиђања.

- Тај део града беше очишћен. Једна двоспратница, срушена, још се димила, без крова, остао само кућни костур. А пред њом, однекуд, неоштећен брачни кревет. Поред њега, на земљи, јорган, на јоргану колевка. Плач детета, у колевци, привукао је тројицу наших бораца. Први до колевке стиже Илија, искусан ратник - истог трена када узе дете, одјекну експлозија!

Остаде на месту мртав, скупа са дететом.

Колевка се разлете у комадиће.

Везали су дете за нагазну мину.”

(Одељци: „Дијете”, „Глава дјевојке” и „Смрт дјетета у Вуковару” - из књиге Здравка Крстановића „Приче и Нада”, 1993)

3.

Писци који нису фарисеји, као и филозофи који нису морално лени (на шта нас опомиње Сенека „Расправом о блаженом животу” обраћајући се, у писму, Галиону), јер филозофи обично не живе „тако као што нас уче” - у времену дописивања Апокалипсе, могу да саопште само једну релевантну мисао: државотворни западнохишћански свет досегао је жижну тачку свог духовног распадања. Овдашњи глас о томе свету јесте глас усамљеника у пустињи. Ми, и сами део егоцентричне човекобожне цивилизације, нисмо у ситуацији да нас ико чује јер је медијска галаксија Запада одлучила да православним Србима онемогући излаз из наметнутог резервата. Ако се разликујемо од перфидног еманципацијског варварства и рафинираног јуридикског апарата (како би то назначили Емил Сиоран и Емануил Муније) - разликујемо се по томе што не говоримо као саучесници из предворја пакла.

Ми не тумачимо нити теоријски промишљамо крај идеолошке историје, ми сведочимо, и учествујемо у почетку краја човекобожне историје. Подвргнути злу ми смо давно престали да пристајемо на историјско констатовање зла, па тако и амнестирање зла. Сведочећи да, и именујући, одређујемо се и самосвојно изопштавамо из света зла, попут оног гласа савести који је у политичком хишћанству препознао једино пориве кроновског поретка: „Куд год прође нога Европљанина тамо као да смрт прогони староседеоце. Можемо погледати на велико пространство Северне и Јужне Америке, на Полинезију и Аустралију, па ћемо свуда видети исти резултат” (Чарлс Дарвин).

У свету дописивања Апокалипсе, умећу речи, и задовољству изговореног, написаног или прочитаног треба противставити стварну истину. Хранећи сопствену сујету креативном духу одузимамо истину

без које нема важећег стваралачког чина. И само зато, пре него покажемо на искушење заблуде, истичемо суштственост светог примера. Наиме, само једна књига, писана о злу, не допушта спекулативном уму да зло назива другим именом или да га тумачи другачије од његовог изопаченог свесвојства, па зато та књига и поручује: „Ако речима ове књиге ко дометне нешто, на тога ће Бог навалити зла написана у овој књизи” (Откр. 22,18).

Разбожена култура односно цивилизација која је аксиолошку лествицу самерила жељама и могућностима бића чак је и одузела право човеку за тежњом ка хармонијском и свесмисленом. Одсуство жудње за симфонијским идеалом потиснуло је хуманистички идеал у раван употребног идеала а пресудно истакло анатомисање човекове личности, с циљем периферизирања смисла целине а истицања фрагментарног, атавистичког, ирационалног, индивидуалног. Човек је од смислене персоналистичке теоантрополошке јединке „евоулирао до слободне, отуђене и дезоријентисане индивидуе.

Слобода (која у модерном свету почиње терором Француске револуције) постаје реперна тачка индивидуалне спекулације. Огрешења бића тумаче се потврђивањем идентитета, па се врлинама побуне затамњује врлина истине. Ако смо и добили одговор на истинитост бунта нисмо добили одговор на оправданост заразности злом. То је и једини разлог што се интелектуалноинфантилним могу сматрати тумачења појединих психолога о оностраном и оностраном, о борби за идентитет сопственог и оностраног света у коме се биће затекло одвајањем од мајке. Надаље, тај први сукоб као чин побуне (сукоб са Великом Мајком) утемељиће спекулисање појмом: кривица без кривње. Па као што биће без кривице раскида хармонијски однос да би остварило сопствени смислени свет (јер је на путу да „изнађе принцезу”) тако се и неприродна прекорачења покушавају оправдати трагањем за смисленим светом односно: праведнијим друштвом, праведнијим и новим циљем, праведним устројством света у целини. Међутим, нити има кривице без кривње нити има неприродног и огреховљеног у освајању сопственог простора слободе на коју је биће вишим законима осуђено. Ако одвајање од мајке представља почетак слободе у злу онда таква слобода нема смисла.

На приговоре да се зло, неприродност или изопаченост мора разликовати од саборног и благородног те да се оперативним појмом „кривице без кривње” отвара простор „доброћудној настраности” - теоретичари су одговарали мистификацијом поимања слободе. Свесмисленост слободе, као симфонијско надначело теоантрополошког бића, сведена је на право допуштености и неограничавања, чиме је слобода ускраћена за својство корисности. Штавише, бићу се, уз сва друга својства, приписује и својство „природне” злости. У том смислу се

и психологизирано „оцеубиство” (као и победа едипалног комплекса) тумачи самоосвешћењем. Тако је, најзад, биће које није слободно у слободи као вишем смислу постало биће заробљено слободом, што ће психоаналитичарима дати могућност да испитивање бића разумеју, слично Фројду, као „копање по људској прљавштини”. Следствено открићу својстава „људске прљавштине”, секуларизовано и атеизирано и обезхристовљено друштво фаворизовало је у ствари надградњу сопствених интелектуалних пронијара. Добри и хумани, едуковани, просвећени и култивисани, кажњаваће оне у којима се препознаје порив зла. Заменом хуманистичког идеала политичким једино се може тумачити и Фројдово одушевљење Аустроугарском и његово залагање, 1914, за кажњавање „дрских Срба”.

Разбожена а човекобожна цивилизација устоличила је зло и као давно првотнопостојеће својство човеково, јер извор зла пребива у смртном бићу. Чином прихватања човекове природе као природе зле саме по себи цивилизација неаутентичног хришћанства отворила је пут политичким механизмима манипулисања у име добра, праведности и братства. Коначно, политичко хришћанство је архивирало религијско искуство (својство љубави), баш као и филозофско искуство (својство воље). Напросто, изопаченом политичком идеалу одговарало је препознавање зла као својства твари, макар што је у сопственој културној традицији добио одговор на такво питање. Ориген је (185-254), наиме, у расправи „Против Келса” успешно негирао спекулативну тврдњу о злу које пребива у смртном бићу доказујући да је узрок зла „у вољи појединца”.

Епидемија интелектуалних заблуда цивилизацијског деспотизма и јесте разлог перманентном бављењу пермутацијама и преименовањима зла. У том плурализму хаоса посебна ће пажња бити посвећена књижевности. Појмом тзв. „деструктивне књижевности”, прецизније књижевности која се бави злом самим, покушава се да утемељи жанровска посебност и уочи потреба за злом. Интелектуална надградња цивилизацијског деспотизма ову књижевну појаву објашњава потребом литерарног субјекта за разарањем - јер нема, наводно, процеса стварања мимо претходног процеса разарања. На плану књижевног дела то је добило теоријско покриће за синтезу што се, преведено на језик политичког хришћанства а на принципу спојених судова, лако одгонета и на плану идеолошке репресивне телеологије. Тачније, услед свеуgroжавајућег бесмисла и потребе увођења реда целине, политичко хришћанство дијалог замењује „поседовањем и господарењем” (Е. Муние).

Разумљиво, цивилизацијски варвари пренебрегавају чињеницу да је креација позив на стварање, да документарна проза о злу не представља заступање или пропагирање зла (најмање идентификовање бића за злом) већ огољено и ригидно зазирање од зла, будући да је савремени

човек запао у клопку инструментализоване науке, медија и књижевности и да није више спреман да смањену количину изопаченог идеала разуме као зло но као право и потребу на неограничавање слободе. У том интелектуалном пандемонијуму право на грех је институционализовано, иако је то право ограниченог типа - што и јесте перфидна теоријска и праксеолошка замка у служби наказног политичког идеала односно идеолошког хришћанства.

Да стварно, креативно уметничко дело не треба једначити са злом императив је самог процеса стварања уметничког садржаја који - сажимањем настраности и наказности у јединствену жижну тачку - једини може да ревитализира изманипулисано, незаинтересовано, летаргично, изморено и дезоријентисано биће цивилизације. Заstraшујућа моћ зла, огољена од опсесивног квазимистицизма, и нарастајућа моћ зла приказана рецимо само у једном књижевном лику - налази пут до човекове савести, буди његово боголико својство и изналази одбрамбене механизме свепреладавању заумног и патохуманистичког.

Према томе, када се, на пример, јунак Чучковићеве прозе увлачи у кожу жртве, коју је одрао, - то зверство до наше свести не долази на нивоу задовољства у читању, већ гађења. Процес одбојности нас, зато, неминовно враћа природном и логичком питању: у каквом свету живимо и које силе су саучесници повампирења тако устројеног света. Мистичан занос, под чијим магнетизмом дела јунак Чучковићеве прозе, тек јесте најрадикалнија критика зла и цивилизације неприродног „поседовања и господарења”. Јер када Пол Рикер тачно одређује да заблуде картезијанског Cogit-a воде праузроку заборав бића то је истозначно својствима јунака Чучковићевог романа који је оформљени еманатор поништавања бића.

И доиста, у свету картезијанских, човекоцентричних заблуда родило се и делало то монструозно биће нове религије, биће које је уживало увлачећи се у кожу жртве, коју је одрало, а све због страственог осећања рационалистичке исправности као и озарења да га у тим тренуцима „бог дотиче својом милошћу”. Ово биће зла, подржавано до данас наклоношћу политичког хришћанства, било је убеђено да је баш оно, са мрачним богом Јасеновца, „одређено да на земљи тумачи његове истине” (Горан Чучковић: „Једење богова”). Данас мултиплицирано, ово биће зла мисли да дела у име демократије и хуманизма и „да на земљи тумачи” истине Екуменског Свегосподара, или Велике Омеге, или Великог Мајстора.

Не мања је и протестантска интелектуална заблуда о предодређеном огреховљењу (теорија предестинације) која такође доприноси „забраву бића”, његовој деградацији. Од става овако поједностављеног и извитопереног тумачења човекових својстава нормално је било

„еволуирати” до сазнања о некажњеном греху, или кривици без кривице. Теза по којој свака креатура плаћа свој данак постојања јесте теза оправдања за мањкави морални поглед на свет. Тим пре што одсуство свести (а оно се увећава одсуством савести) ако и не спасава жртву оно не похваљује починиоца. Инсект у трави, кога згази наша нога а да тога и нисмо свесни, није неважећи пример суровости егзистенцијалног света, али то никако не може бити истозначни пример са суровошћу људске животиње која потенцирано егзистира у нашем свету. Учествовање воље (индивидуе или народа), која руководи злом у третирању појединаца или народа као инсеката, бубашваба (и сходно томе њиховом уништавању), јесте оно што битно разликује истину о суровости света од истине о одговорности.

Најзад, и интелектуална симулација хуманизма се упорно опире моћи тумачења зла. Мистификација просуђивањем оправдава се одређивањем према коме је искуство зла слично искуству смрти; само онај ко је прошао врата смрти остварио је искуство смрти (ускраћен за сведочење), па тако и искуство зла може имати само онај ко је прошао врата зла. Наиме, ако и није ускраћен за тумачење зла цивилизацијски варварин је ускраћен за веродостојност сведочења зла. На тај начин ако се и не оправдава изопачени идеал он се периферизира у историји људске деструктивности наводном немогућношћу истинитог разумевања зла: његових узорака, испољавања и трајања.

Заговорници таквих спекулација (уз помоћ теологије песимизма или филозофије апсурда) у ствари желе да проникну у зло само, у бит зла, да искуствено овладају а не да сведоче зло. Порив искуства, пак, картезијанском бићу је засенило порив моралности. А шта то уистину значи? Неспорно је да зло спада у оне егзистенцијалне феномене који се не могу у потпуности сагледати (чак и уз аргументацију метафизике) али је још мање спорно да се у односу на зло мора одредити. Ако сведочење и именовање зла не даје бићу више од свеспознаје зла оно му и не даје мање од одбијања у саучесништву. За човека, осуђеног на болест и смрт, тај избор има порив смисла. Супротно становиште, несумњиво, припада наказном хуманистичком идеалу, арсеналу умећа човекобожне и човекоцентричне цивилизације која се удаљила, и одделила, од моралне филозофије и моралне аксиологије.

А то, чини се, савременнику који се брани Истином даје за право што сопствено време препознаје као време унижавања и кажњавања стварносног хуманистичког идеала, време у коме је неаутентично хришћанство еволуирало до спознаје и упражњавања свенегативне стварности као апологије негативне вечности.

РЕЗИМЕ

Време логорског XX века, у коме су све институције подложне инструментализацији а појединац подвргнут поништавању сопствених духовних својстава, јесте и време дописивања Апокалипсе. Изложен пресији државног тоталитаризма, цивилизацијског варварства, идеологији терора просечности и псеудомистичном корпоративизму - човек као биће стрепње постоји све више као биће страха. Либерализам светског филистра и демократизам светског хегемона устолучили су хуманисту с бичем који у име профитократије ствара нови светски поредак у коме индивидуа нема више од значења контролисаног поданика. Уместо царства дијалога успостављено је царство „поседовања и господарења” односно царство перфидног и рафинираног јуридичког апарата, како то сведоче Е. Сиоран и Е. Муније. Несумњиво, политичко хришћанство Западне цивилизације дошло је до самог краја свог зенита: хронокрације. Дефинитивно, неаутентично хришћанство Запада у име земаљског царства човека претвара у послушника земаљског ауторитета. Успостављена моћ човекобожне цивилизације поништава моралну филозофију, хуманистички идеал и изворнохришћански персонализам. Институције попут Римокатоличке цркве, Протестантског екуменског комонвелта, Уједињене нације, Друштво Билдерберг, Римски клуб, Трилатерарна комисија, Друштво: Партнерство за мир - више личе на орвеловска постројења застрашујуће апсолутизације власти а много мање на хришћанско-демократске институције које бране биће (осуђено на болест и смрт) од тираније и идеолошких аберација. Геноцид над православним Србима (трећи пут у овом веку) под окриљем Европске заједнице, америчка анексија Босне и Херцеговине уз благослов глобалне хришћанске заједнице, заштита бестијалности и ритуалних убистава под окриљем ОУН, сатанизација Срба по директиви политичке администрације САД, руинарање владавине права у центру Европе не сведоче само историјски анахронизам и германоцентрични реваншизам већ кризу и распад хришћанске цивилизације. Последично, политичко хришћанство не прераста само у антихришћанство већ истовремено човеку логорског XX века намењује изопачени смисао егзистенције. Наиме, у времену у коме је неаутентично хришћанство еволуирало до спознаје и упражњавања свенегативне стварности биће је осуђено да се не само подреди таквој стварности већ и да саучествује у апологији такве стварности као негативне вечности.

SUMMARY

The time of the concentration camp XX century, in which all institutions are subject to instrumentalization, and the individual is subject to the negation of his spiritual characteristics, is also a time when new chapters of the Apocalypse are being written. Under the pressure of state totalitarianism, civilizational barbarity, the ideological terror of mediocrity, and pseudomystical corporatism - man as the being of anxiety is becoming more and more the being of fear. The liberalism of the global hegemon have installed the humanist with a whip who, in the name of profitocracy, creating a new world order in which the individual has no meaning beyond that of a controlled subject. Instead of the kingdom of dialogue, what has been established is the kingdom of the perfidious and refined juridical apparatus, as E. Sioran and E. Moynier have testified. Undoubtedly, the political Christianity of Western civilization has come to the very end of its zenith: to Kronocracy. Definitely, in the name of the earthly kingdom the man-worshipping civilization is negating moral philosophy, the humanistic ideal and the original Christian of the West is turning man into an obedient of earthly authority. The established power of the man-worshipping civilization is negating moral philosophy, the humanistic ideal and the original Christian personalism.

Institutions such as the Roman Catholic Church, the Bilderberg Society, the Club of Rome, the Trilateral Commission, the Partnership for Peace - look much more like Orwellian constructions of a frightening absolutization of power, and much less like Christian-democratic institutions that defend the being (sentenced to sickness and death) from tyranny and ideological aberrations. The genocide of the Orthodox Serbs (for the third time during this century) under the auspices of the European Union, the American annexation of Bosnia and Herzegovina with the blessing of the global Christian community, the protection of bestiality and ritual murder under the auspices of the UN, the satanization of the Serbs under the directive of the political administration of the US, the destruction of the rule of law in the center of Europe are not just testimony of an historical anachronism and Germanocentric revanchism but of the desintegration of Christian civilization. Consequently, political Christianity is not merely turning into anti-Christianity but is offering to the man of the concentration camp XX century a perverted meaning of existence. Namely, in a time in which inauthentic Christianity has evolved to the cognition and realization of a universally negative reality, the being is sentenced not only to subjection to such a reality but also to participation in the apologia of such a reality as a negative eternity.

ПОЈАМ ЗЛА У САВРЕМЕНОМ ТРЕНУТКУ СРПСКЕ РОДОЉУБИВЕ ПОЕЗИЈЕ

Последњих кризних година у нас нису се појављивале антологије поезије, посебно не класичне родољубиве антологије. Ако изузмемо Мију Павловића (његово седмо издање из 1994. Антологије српског песништва), потом неке књиге из прошле деценије (антологије Вука Крњевића, Миодрага Перишића, Вите Марковића, Божидара Милидраговића и Саше Петрова), а потом ако изузмемо и крајем осамдесетих више књига о Косову (Момир Војводић: *Жртвено поље Косово*, Никола Корбутовски: *Косовски Орфеј*, Владета Вуковић: *Српска поезија и бој на Косову*, Ирена Костић и Слободан Вуксановић: *The poet of Kosovo*, Тоде Чолак: *Звоне дечанска звона* и др), доћи ћемо до једне нове појаве у нашем издаваштву. Наиме, у задње три године појављиваће се више тематских књига антологијског карактера, какве су Раше Перића (о Светом Сави, Сентандреји, Крфу, Виду и Зејтинлику) Радомира Андрића (о Манасији и Дечанима), Душана Чоловића (о Првом српском устанку) и др.

Тренутак у којем живимо јасно је својим темама додиривао родољубивог песника, прво Косово као традицију, потом однос према духовном тренутку кроз који већ кричи и данашња Босна.

Иако их нема много, неке од ових књига, тематски одређене, које могу чинити изванредан попречни пресек у току нашег савременог родољубивог певања, биће предмет овог кратког разматрања кроз проблем зла у нашем родољубивом песништву.

Треба одмах рећи да се зло у нашој родољубивој поезији не исказује.

Шта заправо носи собом родољубива песма?

Она представља форму штита, иза које стоји ратник песник, свесно биће нације. Енергетски потенцијал у чијем је емитовању одбрана чојства и честитости, части и истине, правде и морала, слободе и лепоте. Она по тим својствима, као друштвени активитет звони за своју родну грудну која је део човечанства, али звони из овог бола, одавде се самопотврђује, одавде се супротставља злу, овде где је и њено копље и њена аждаха.

Конечно, она је лековит енергент, јер буди одабрана осећања, подстиче на љубав, обједињава снагу и шири просторе наде.

Како наши песници виде супротну, тамну страну оваквог творства, како виде зло као изазов? Како виде његово мрачно језгро из чијег ће се семена разлити моћна снага зла неке волшебне биљке?

Зло у свом чистом облику у нашој родољубивој поезији не егзистира.

У племенитом металу родољубља, нема га. Те ковачнице га не познају. Зло нема име. Пратио сам шта се понудило у овом нашем издавачком тренутку, односно размотрио четири антологијске тематске књиге. У храму усталаца, родољубиву поезију посвећену Првом српском устанку Душана Чоловића, Српску кућу посвећену Крфу, Виду и Зејтинлику Раше Перића и две књиге Радомира Андрића посвећене Манасији и Дечанима.

У Српској кући која је песнички пратила српску голготу од Милутина Бојића до најмлађе Јелене Протић-Петронијевић, непријатељ се нигде не помиње. Зло нема име.

Оно може бити у заумљу, као и све што исходи пред мисао, али не може бити у материјалу који има чистоту племените коvine којим се искључиво служе песници ове књиге.

II

Где је, дакле, зло?

Зло које се не описује. Зло као узрочник који уништава и разара, убија и усрђује, пали и хара, силује и обешчашћује, обезличава постојање.

Зло остаје у својој стварности, у својој материјалној и историјској истини, у догађају који је његова реалност. Савремени песник превазилази идеју зла исказивањем оне супротне снаге која га надмашује и потире. А то су енергије из којих се спасава, енергије којима се подстиче, које убеђују у веру, потврђују самопоуздање. А улога песника је при том улога чаробњака и видара.

Наравно, видљивије или невидљивије песници исказују узрочности зла (Љубомир Симовић: бише батинаш, Матија Бећковић: тешко земљи у којој је камење свезано, а пси пуштени, Мија Павловић: посечен кнез почиње да се сећа, Стева Раичковић:

*Појавимо се кад кад у Пркосу
Претворени у траву или росу,*

Ракетићев песимизам иказује својеврсну моћ гнева:

*Уђи у ово поље
где су тапије у пламену,
то се враћаш у свој дом.*

Али подстицање на нове и снажније моћи које тајно треба открити и даривати, велика је мисија родољубивог песника. Тамо где су затајили политичари и мудре вође, чувари наше светле будућности, генерали који су нам садашњост довели до пораза, доћи ће песници и заменити их. И поново успостављати и враћати природу, по Богу и по човеку.

III

Родољубиви песник се не бави само злом. Он се бави будућношћу, али над злим, правдом, али над злим, достојанством, али над злим, покретачким снагама, али над злим.

Зло остаје у мрачном делу тамног вилајета, као судбоносац трагичног, уништавајућег.

Песник га у својој лабораторији душе и срца „хемијски” разграђује, разобличава, а потом надограђује.

Песник је победник.

То је она снага вечности којом у истој сразмери између добра и зла, живот мора бити у добром.

Није ли наш народни певач после косовске трагедије песмом изналазио животне моћи којим је лечио српско биће за опстанак и живљење. Потирући зло, песник разлучује из недокучивих појмовности нове вредносне системе. То позитивно дејство већ зрачи из песме. Уздиже неке недокучивости које претвара у законитости живљења и љубави, на својствен начин изналази правду и истину и претвара их у нове говоре прихватљиве емоцијама и чулима, проналази тајне мисаоне склопове који се идентификују са читаоцем, а читалац је отргнути део човечанства, отргнути део пишчевог народа. Песник, дакле, једино не може спасити од смрти, као што то не чини ни Бог.

„У зло се сели Доброселица” узвикује Симовић својој Србији, али тамо где ће све изгорети:

*„Узлеће Петрова црква праћена својим гробљем
сија Грачаница у облаку, изнад расула,
окружени жетвама узлећу Сопоћани,
лети Жича, лете Високи Дечани,
пуна јабука пред њима
Пеле кула”.*

А Мија Павловић императивно захтева од свог рода:

„Научите пјесан!”

Кад чује звоно Стева Раичковић затрепери моћном спасилачком мишљу:

*„Вековима знам
тад нисам изгубљен”.*

Иван В. Лалић трага новом мудрошћу за снагом већ потврђеног зрачења једне **Плаве гробнице** као какве иконе у стиховима вршећи још једном као наш савременик ревизију њеног родољубља; Рајко Петров Ного је у самом горком семену племена које не разуме разумом, али разуме срцем, Радомир Андрић се враћа херојским митом Синђелићу, Милан Комненић, додуше у **Риданици за покланом децом у Вуковару**, ближи је објашњавању зла из којег није могао да изађе, Гојко Ђого и сам вапи како да искочи из тескобе и немоћи. Драган Колунџија за сву **Козару опет** у овом новом рату, и све поново поклане Колунџије истиче да их може бранити „једино истином и ничим другим”. Предраг Богдановић Ци не да божанске руке Саве Шумановића онима који су их одсекли. Љубица Милетић слави Грка Кир Јанулиса који је престао да оре њиву где су 1917. били гробови српских војника, а Десанка српско војничко гробље види као јато најразличитијих птица спремних да узлете:

*„и збаце са себе тај мир тихоноги
тежи него стене”,*

док Дејан Медаковић у храму Дечанском пролази кроз катарзу и прочишћење.

Дакле, позитивна енергија родољубивог песništва сажима зло. Својим творачким чином она га и поништава.

РЕЗИМЕ

У родољубивој поезији савременог српског песничког тренутка зло не постоји.

Зло остаје у својој стварности, у својој материјалној и историјској истини, у догађају који је његова реалност. Савремени песник превазилази идеју зла исказивањем оне супротне снаге која га надмашује и потири, а то су енергије из којих се спасава, које буде наду, потврђују веру и учвршћују самопоздање.

Улога песника је при том и улога чаробњака и видара. У својој лабораторији душе и срца, песник га „хемијски” разграђује, разобличава, а потом надограђује. До ковине која представља најдрагоценији метал.

Песник је победник.

SUMMARY

The modern patriotic Serbian poetry no evil. Evil remains in its own reality, its material and historical truth, in the event which is its reality. Contemporary poet overcomes the idea of evil by expressing the opposite strength which destroys it. And that is the power of salvation which confirms the faith and self confidence makes even stronger.

The poet is, at the same time, the magician and the one who cures. In his laboratory of soul and heart, the poet dissolves it, dissociates it and afterwards makes it again, hammers it until it has become like the most precious metal.

The poet wins.

Радомир Ђорђевић

ФЕНОМЕНОЛОГИЈА ЉУДСКОГ ЧИНА

Страшно много тајни! Сувише много загонетака притискује на земљи човека. Тражи одгонетку како знаш, и сув излази из воде. Лепота! А осим тога, не могу да поднесем што по неки, чак срцем виши човек, и са умом високим, почиње са идеалом Мадоне, а свршава са идеалом содомским! Још страшније је кад се неко већ са идеалом содомским у души не одриче ни идеала Мадоне, и од тога му срце пламти, и ваистину пламти, као и у младим непорочним годинама. Да широк је човек, чак је и сувише широк - ја бих га сузио! Што уму изгледа срамота, то је срцу само лепота. Зар је у Содому лепота? Веруј да се у Содому лепота и налази за огромну већину људи - јеси ли ти знао ту тајну? Страшно је то што је лепота не само страховита него и тајанствена ствар. Ту се ђаво с богом бори, а бојно поље су срца људска.

Ф. М. Достојевски Браћа Карамазови, књ. I, изд. „Рад”, Београд, 1968, стр. 139

Да би човек живео достојно, у складу са савешћу треба да зна шта је добро а шта је зло. Већ на почетку мисаоне одисеје он се уверава да ти појмови нису јасни, штавише током живота он се бави непрекидно разјашњавањима те контроверзе, и животне и теоријске, која изгледа као неко чвориште где се сплећу многобројни проблеми философије, науке, уметности, теологије и свакодневног живота. Нужност суочавања са тим проблемима огледа се у томе што људи чак и у једној истој заједници имају врло различите појмове о добру и злу, а некад чак и сасвим супротне. Услед тога сукоби на друштвеној сцени постају само још драматичнији. Али чак и кад људи имају релативно јасне појмове о добру и злу, или чак блиске, остају проблеми у вези са њиховом консеквентношћу у придржавању одређених кодекса за које се опредељују декларативно. Ако и замислимо неки већи ступањ те консеквентности то ипак не значи да се понашање може схватити само

на основу одговарајућег кодекса, и да се у томе исцрпљује тоталитет испољавања људског бића. Људско понашање одређено је бројним чиниоцима и није јасно који од тих чинилаца има већу улогу у коначном исходу, јер је игра увек друкчија. Ми смо слободни у својим поступцима али та слобода доноси и ризике избора зла, јер ми често немамо јасне представе о добру и злу, нити о границама међу њима. Тако је слобода понекад и казна, за човека који је бирао, али и за друге које чин овога погађа. Претходне цивилизације и културе преко јасних трагова показују запањујућу разноликост поимања добра и зла, и ти појмови нису били без утицаја на њихове судбине. Из дела која садрже систематске приказе тих разлика дознајемо много тога што је важно да се зна и у нашим приликама, штавише рекао бих да је тај увид неопходан. Али за разумевање те традиције важно је да се на самом почетку разграниче две перспективе у разабарању контроверзе добра и зла: теоцентрична и антропоцентрична. Ово разумевање важно је и због начина постављања проблема и због перспектива које се откривају. Од древних персијских мудраца па до данас кондензовано искуство исказивало се у идеји да су светска збивања овакав или онакав израз, или исход сукоба добра и зла; добро и зло представљени су као неке силе, њихова оличења добијала су одређена имена /Ормузд и Ариман, итд/ и добро и зло представљени су као неки полови, непроменљива основа, карактеристика матричног карактера, кад је реч не само о појединим поступцима људи него и о судбинама држава, империја. На добро и зло гледало се тако претежно из онтолошке перспективе, или, манихејски, и таква гледишта остала су у неким случајевима, или ситуацијама све до данас. У извесном смислу то је тако; онтолошка димензија постоји и о томе се може расправљати и данас на одређен начин, пре свега кад се постави проблем природе човека као бића, његових суштинских карактеристика - метафизика и онтологија људског бића: homo faber, homo sapiens, homo oeconomicus, homo technicus, homo ludens, homo pulcher, homo viator... Многобројне философије засниване су током столећа на овим фундаменталним одредницама људског бића. Али оне су створане често више на основу снова а мање на основу непосреднијег суочавања са историјским искуствима која су пружала и друге могућности, шира и обухватнија објашњења природе човека. Данас смо пред јасним захтевима времена да се позабавимо управо разматрањима историјских искустава, нарочито новијих па и збивања која се одигравају пред нашим очима, и то философски. Догађаји нашег доба показују можда више него они из прошлости екстензитет „зла” у савременом свету, тенденцију пораста која указује на претеће опасности које могу да имају планетарни карактер. Због тога је важно да се установи како је до тога дошло, и шта се све може учинити да би се предупредиле веће опасности. На основу философских разматрања историјског процеса као и анализе данашњих

збивања могло би се констатовати да је у многим утицајним концепцијама измицала једна од фундаменталних одредница људског бића која се напореда са осталим видно испољавала током столећа - та тенденција огледа се у различитим видовима деструктивности који имају свакако и одговарајућу основу у човековом бићу. Ти видови деструктивности могу се посматрати и са становишта индивидуалног пута и развоја човека, његове судбине, али исто тако и у одговарајућим другим манифестацијама, у покушајима човека да ствара различите облике заједништва: породицу, професионалне, конфесионалне, националне и пре свега државну заједницу. Државна заједница је била доминантна, нека врста субјекта, нарочито у модерној историји. Започнемо ли анализе облика деструктивности човека систематски, неопходно је да их пратимо на свим нивоима његових релација и типова заједничког живота. Проблеми добра и зла имају осим метафизичке, теолошке, философске димензије и посебне аспекте који се морају истраживати у бројним дисциплинама природних и друштвених наука. Па и тада без једне важне, комплементарне димензије потпунија представа о добру и злу није могућа: реч је о уметности која у слици и метафори, боји или тону, успева да изнађе црте или стране добра и зла у човеку, и онда када је то у повоју, или у финим метаморфозама, оним које оличавају стања у којима каткад тешко разлучујемо добро од зла у једном одређеном тренутку. У том смислу тешко је говорити о прозирности зла у сваком тренутку, па ни о томе да је ту реч о крајносном феномену, како то чини Бодријар у једној од својих најновијих књига. Философија, теологија, наука и уметност у покушајима који су комплементарни тек пружају потпунији увид у феноменологију људског чина, па и добра и зла.

Друштво је арена сукоба различитог карактера и ти сукоби су трансепохални. Зашто је то константа историјских збивања? Најчешће се то приказује као последица различитих система вредности који постоје упореда, често у колизији. Јасно је да те разлике имају и дубље основе, на крају крајева у различитим интересима људи. Проблеми вредности, одређивања система и скале, у хијерархији према значењу је понајпре гносеолошко, и онда онтолошко. И ти аспекти су у одређеним везама; па онда етичко питање; етика није тако далеко од онтологије као што може да изгледа из појединих класификација философских дисциплина. Етика добија своја утемељења на крају крајева у одговарајућој онтологији и метафизици, уколико тежимо да мислимо целовитије, систематски, тј. *философски*. Тако је пред нама систем релација које настају било да изводимо неке етичке кодексе, било да настојимо да неке спекулативно узете сводимо на изходна начела онтолошко-метафизичка, нека аксиоматизација важна је и овде, налик на ону у математици или физици. Зло у човеку не остаје изоловано, оно се

манифестује и погађа и друге, оно се транспонује у заједницама у којима човек живи, које ствара, јер је његов живот у заједницама. И онда кад се одлучује да побегне од света у коме је много зла човек носи са собом своје „зло”, и оно и у монашким братствима не мирује, не мирује чак ни код столпника, најрадикалнијих анахорета. О томе се зна сасвим довољно из бројних житија богоугодника, житија која спадају у важне изворе који имају и уметничку вредност у неким случајевима, а понајвише су важни за изучавање антрополошких и психолошких проблема. Списи такве врсте враћају нас често питањима могућности промене човека као бића уопште, питањима у вези са појмом историјског прогреса.

Проблем добра и зла је тако проблем који је на неки начин у основи не само ових или оних теоријских система вредности, него и проблем основа програма грађења заједница, пре свега грађења друштвених институција и социјалног поретка у овој или оној земљи, или делу света. А несавршеност институција и поретка у једном делу света није без утицаја на друге делове света, и отуд та несавршеност, на један или други начин постаје општи, светски проблем. Овде треба подсетити на познате ситуације у вези са еколошким, или посебно, опасностима радијације из атомских објеката. А свет је данас и иначе услед неслућених комуникација једна заједница и може се претпоставити да ће извесна хомогенизација тећи знатно брже у наредним годинама него што је текла у протеклим деценијама; то је условљено у крајњој линији и техничким и технолошким разлозима, заједничким интересима. „Зло” се услед тога преноси, знатно брже шири и постаје опасност широм света. Феномени добра и зла идентификују се на различите начине и на различитим нивоима. У односима међу појединцима једне те исте заједнице као проблеми односа индивидуа, даље, односа личности и друштва, тј. његових институција, на плану друштвених институција и политичког система једне земље, које носе такође неке трагове националних особености, израз су у некој мери националних особености, традиције итд. А онда кад је реч о нацији као неком ентитету или држави која треба да изражава тај ентитет и која је нужно у везама са другим државама, ти феномени имају многобројне облике. Ако се има у виду чињеница да нације и државе које изражавају биће тих нација нису једнаке према својој снази у одређеном времену, и да се светска сцена мења непрекидно и у том погледу, једне су на сцени, потом имају све мању улогу, док их на крају не смене неке друге као одлучујући чиниоци на међународној сцени, онда ови феномени добра и зла имају светски карактер, мењају међународну сцену мање или више потпуно.

Различити друштвени, социјални и нарочито политички програми као што је већ споменуто имају у својој основи различите претставе о

добру и злу, настојећи да их афирмишу и на оним просторствима која нису „њихова”. То поред осталог продубљује сукобе у савременом свету. Ако тражимо неке перспективе будућности онда морамо да се питамо о главним карактеристикама досадашњег историјског процеса. Тај процес био је неко смењивање конструктивних и деструктивних фаза, грађења и разарања. То је изражавало свакако одређено транспоноване оних противречних струна и пулсација људског бића која се могу запазити кад се оно посматра и као јединка, мултипликација одређених елемената партикуларног.

Прихватљивост или неприхватљивост неког социјално-политичког програма, идеје, испоставља се на крају крајева као прихватљивост добра и зла, и уједно као императив супротстављања злу у име добра, и заштите одговарајућих вредности. Али пре тих опредељења јављају се проблеми идентификовања онога што је добро или зло, дакле *гносеологија* добра и зла. Човек заправо настоји да одреди своје место у свету и да нађе смисао своје егзистенције. Том приликом среће се са испреплетеним проблемима онтологије, гносеологије, аксиологије итд. Свет је сцена на којој се одиграва драма постојања људи. Али та сцена остаје за човека ипак понајвише тајновита, нејасна. Људи замишљају свет различито и односе се различито према њему, покушавајући током живота да проникну у његове тајне. Он је час добар за њих кад се сами осећају добро, час рђав, кад се промени њихово расположење. А он заправо није ни добар ни лош, сам по себи, али је непрекидно променљив, а ми тражимо некако да га схватимо у некој статистици; то је противречност, а стварност се и састоји у „игри” тих противречности, то је неизбежно. Човек, како изгледа, и није у стању да схвати свет у његовим разноврсним испољавањима, менама, метаморфозама. Он га посматра из перспективе одређених сврха, циљева, надања, илузија које су му својствене. Прагматичност у том његовом одношењу није нипошто занемарљива. Из равни субјективности он формира став о свету, прихвата га или га одбацује у одређеним ситуацијама. Један те исти човек вреднује околности у којима се налази током живота и самим тим вреднује и сам живот, и у том смислу доноси одређене одлуке. На његове одлуке утичу наравно и доминантне црте његове личности, оне по којима он спада у овај или онај тип личности. Разноврсност животних и философских становишта није по страни од ових детерминанти. Не само уметност, него можда и сама философија нису ништа друго него врста описа непоновљивих, упечатљивих искустава. Један јапански ученик Рикерта сећа се мисли свога учитеља да је философија мање или више само израз непоновљивих искустава њихових протагониста.

Идеја о човеку као путнику /*homo viator*/ из ере средњовековља није изгубила у свему своју актуелност. Човек је одиста једна врста путника;

па и пут којим он иде није нарочито дуг. Он сазревањем разазнаје свој пут, неке хоризонте, указују му се неки циљеви, али то је све некако у магли и многе творевине изгледају му као градња на песку. Током времена доста тога се разјашњава, али се број проблема стално увећава; стари видици се мењају, нови шире, а и циљеви се мењају... А неизвесности путника постају све јасније, и често застрашујуће. Много је опасности, и после првих тешких искустава у својим размишљањима он застаје понекад, и пита се о смислу путовања, о смислу свега уопште. Тада он вреднује све. Та вредновања су између два пола: радикалног песимизма и радикалног оптимизма. Становишта се мењају и према спољним приликама и према снагама у човеку, које се налазе у својеврсној „игри”. И тада почињу спекулативна арбитражања о томе да ли има више добра или зла у свету па и у самом човеку, и какав пут да одабере човек за себе... Као што су погрешна спекулативна арбитражања, исто тако је погрешно и очекивање да се пронађе нека формула за све ситуације и људе. Сваки човек проналази на свом путу према сплетовима околности које су увек друкчије, неки *свој* пут, понајвише на основу *својих* искустава и снага. Али из тих искустава он често закључује о преваги зла над добрим. На сваком кораку му се то указује: више је зла него добра, ружног него лепог, нерационалног него рационалног. Озбиљан, мисаони човек који има велике хуманистичке идеале пита се онда како да се отклони превага зла, како да се оно умањи, или како је могуће остваривање хуманистичких начела. Да ли је то уопште могуће? И ту је неопходна велика животна снага да се суочимо са изазовима те врсте. Живот човека показује се као нека врста распећа. Свет који желимо да видимо као неку мање или више складну заједницу, изгледа као да је између царства истине, добра и зла, лепог и ружног. И ми се боримо између тих царстава у тежњи за постизањем неког унутрашњег склада, неког места које би одговарало нашим представама о свему томе. И све то темељи се, како изгледа, претежно на извесним нашим искуствима. Она су различита од једног до другог периода. Различите су жеље, циљеви, побуде, имагинација, доживљаји света, природе, других људи. Свет није нипошто онакав каквим га замишљамо у детињству или младости. Нити се може мењати тако као што се мисли у раним фазама духовног развоја јединке. Он је за сваког донекле нешто друго, слику о њему људи стварају према својим искуствима. Стварност у којој живимо има мноштво димензија. Ни динамику те стварности ми не можемо да следимо ни издалека у свој њеној сложености. Због тога се ми изненађујемо толико много током живота исходима различитих збивања, а разлике између онога што планирамо и онога што настаје касније, никада се не могу избећи, нити спектакуларно умањити. Сама стварност има одређене оквири за људску егзистенцију. За неке моменте као што је смрт човека ми можемо рећи да су зло услед неотклоњивости.

Без обзира на то шта човек чини, он не може отклонити тај коначни исход своје егзистенције. Живот и његово продужење, колико је то могуће, сматрало се одувек најважнијом вредношћу, изузимајући посебне ситуације када су се те вредности пренебрегавале ради испуњавања дужности које су у том часу на вишем ступњу одговарајућег кодекса. На животном путу има још много ситуација где се човек суочава са злом: болести, губитак драгих људи итд. и некада се све те драматичне околности стичу тако да човек поставља питање смисла живота уопште, па и самог рађања, и то не само свог него и рађања уопште. Понеки ратови трајали су доста дуго и било је много људи па и генерација које су живеле не познавајући стање мира. И као да све то није довољно, људи у односима једних према другима настоје и да изазивају и друга зла „вештачким” путем. Из традиције, из етнографске литературе о томе дознајемо подоста, и то све очувало се на неки начин све до нашег времена. Обреди у виду тајни врше се и данас као и у прастарим временима да би се изазвале ове или оне пожељне несреће ближњих: чарање, гатање има поред осталог за циљ да се изазове несрећа ближњих, да се омету у мирном и срећном животу. Ако се имају у виду многобројни подаци које нам пружају дела антрополога и етнолога, етнографа, може се закључити да је то било карактеристично за све културе, за заједнице у свим деловима света. Управо те константе упућују на извесне исконске карактеристике човека који у другоме налази сарадника, али у њему види и противника. И тако је било током столећа. Хришћанска заповест „љуби ближњега свога као самога себе” која се на један или други начин налази као стожерна и у другим религијама и старим културама баш као и у модерној философији, преформулисана у Кантовом категоричком императиву, остаје као висок, максималистички захтев и данас. И то не треба да нас зачуђује, она је не само универзални захтев, него и одвећ висок захтев који остаје такав и у нашем времену.

Занимљиво је да свака генерација има велике наде и илузије у могућност потпуне промене човека и стварности уопште. Без обзира на све горке илузије које се јављају касније изузетна дела људи, дела материјалне и духовне културе не би могла да настану без тако великог циља као што је већ наведени сан о могућности промене људи и стварности. Енергије којим располажу генерације људи без усмерења према тако грандиозним циљевима биле би расуте без неког резултата, а можда би водиле и већим разарањима у тежњи да се испоље. Улога циља је у том погледу заиста изузетна, енергија људи се управља према нечему што је конструктивно. Оно што је створено, што остаје, надживљава човека тако је човек настојао да на тај начин „продужи свој живот”. Исконска тежња за бесмртношћу, трансформише се на један или други начин током историје. Ми се упиремо да савладамо

несавладиво сазнање о својој коначности, свест о томе да смо тренутак у бескрају, и наша коначност бије у очи на сваком кораку. Уметност, наука, философија, су велике и бескрајне утехе, умирења, оне нас држе као у полусну пред опором стварношћу, и истинама од којих желимо да побегнемо. Због свега тога различита веровања људи и онда када су тешко прихватљива постају разумљива. Нема велике поезије без мотива дивне даме, нема сна о будућности без идеје о хармонији која би требало да наступи међу људима. Идеали су нужни јер је било одувек тешко као и у време Пиндара да се прихвати помисао да је живот људски само трен или „сан сенке”.

Усред драме, а људско постојање је драма, сваки период људске историје је драма, усред те драме када се руше идеали непрекидно, треба развијати веру у добро и могућност савладавања зла бар у некој мери. Вера у добро је већ неки дар и ако успевамо да је ширимо онде где се крећемо онда поступамо по старим и увек новим начелима хуманизма. Скепса у том погледу је опаснија него што то обично мислимо. Ту није реч само о индиферентности, него је доведен у питање и смисао и вредност људске активности уопште. У тим ситуацијама имају велику шансу оне ређе, демонске страсти па и природе да се појаве на друштвеној сцени и заиграју свој пир. Једва да је потребно подсећати на извесне савремене секте којима је циљ уништење света и људи, јер је зло по њиховом мишљењу доминантно и није могуће да се оно отклони друкчије него уништењем свега што постоји. Стари мудраци нас још уче да човек треба да се креће сваког дана изнова, без обзира на све што је могло да га поколеба у протеклом периоду. Али да би сваки дан могао да се узме као нови живот потребна је специфична животна снага, вера да је могуће да се зло савлађује, да је добро ипак доминантно, и најважније за све. Ако има вере у отклоњивост зла бар донекле онда се сваки дан може заиста узети као нови живот, онда можемо да се подигнемо из претходних услова, и да савлађујемо претходне доживљаје и да налазимо нове путеве и могућности. Тада је могућа не само обнова снага него и рађање нових чудесних животних снага. Али ни тада историја не престаје да буде драма; људи су у различитим односима, са својим различитим интересима, схватањима, илузијама, и то их води нужно у међусобне сукобе. Из тог ланца сукоба и из те историјске нужности смене генерација они не могу да изађу, али они могу да налазе друге могућности на основу друкчијих сазнања, приступа итд. могу да доживљавају након тога свет друкчије и тако им и живот бива другачији. Распеће између разума и страсти, између добра и зла није више таквог карактера као у ситуацијама када се препуштају стихијама. У томе се огледа значај слободног, умног опредељења. Ренесансни човек је те могућности, како изгледа, видео сасвим добро и на основу тога се брже превазилазила једна философија живота. Сам си ковач своје судбине -

било је начело или гесло многих ренесансних мужева. Разуме се, као и свака истина и ова је релативног карактера, али је поента јасна и важна и данас.

Умовања о добру и злу неће донети много уколико не започнемо издвајања група проблема из различитих домена које смо раније споменули. Колико има добра а колико зла у свету о томе не можемо да судимо само према утисцима овог или оног мудраца, философа, теолога, уметника. О томе се може судити и према налазима у истраживањима из посебних области у којима се манифестују ови или они облици добра или зла. А уколико имамо снаге да размишљамо о будућности и о перспективама отклањања зла или његовог умањивања у свету опет се налазимо пред низом посебних проблема који се постављају у различитим философским и научним дисциплинама.

Супротстављање злу као став или императив мора да почива на принципима и теоријама, од оног општег метафизичког карактера, до оних посебних који се тичу разних проблема трансформација постојећих стања: ако је реч о личности онда су у питању проблеми индивидуалног и друштвеног васпитања, а ако је реч о институцијама онда је у питању програм трансформисања друштвених односа и институција. Активност човека никада не треба да буде стихијна, а понајмање његова друштвена активност. Нека начела мора да буду у основи сваке активности у којој претендујемо на мењање човека и односа у којима се он налази. У тој активности нису важни само теоријски концепти него истовремено и перманентна, страствена, пожртвована акција у одређеном правцу. О успеху се може говорити у некој мери само ако је уједињена снага многих за остварење одговарајућег циља. А сам тај циљ такође мора да буде предмет сериозних научних разматрања, а не само израз жеља и снова појединаца. Ако се о свему томе претходно размишља дуго, онда настају установе које уместо да отклањају зло увећавају га, или постају штавише институционализовано зло које је онда тешко отклонити без великих последица. Установе тоталитарних система тридесетих и четрдесетих година нарочито у Европи и њихова судбина показују то можда понајбоље. Последице су несагледиве још увек. Ни данас нисмо у стању да констатујемо све оно што је настало из тоталитарних система какви су, рецимо фашистички. Славећи данас датуме војничких победа над тим системима као да заборављамо да победа на бојишту није дефинитивна, они, судећи по неким знацима васкрсавају у некој форми као нека претећа опасност. Мало ко је претпостављао то 1945. године у победоносном заносу да ће неки од ултраконзервативних програма бити после пола столећа за неке још атрактивни, а за многе потенцијална опасност. У томе је, између осталог смисао идеје о понављању у историји. Саму идеју о понављању у историји овде не можемо да

разјашњавамо иако је то унеколико важно; то је засебан и сложен проблем. Кјеркегор је разматрао успешно само неке његове стране. Данашње анализе могле би да придодају ранијим сазнањима још много тога новог.

РЕЗИМЕ

У тексту је реч о традиционалним покушајима одређивања основних одлика људског бића, његове природе. Указује се на сложен контекст људског деловања и различитих испољавања. Појмови добра и зла нису само етички појмови као што се то најчешће мисли. Они имају различите димензије: метафизичку, онтолошку, гносеолошку, антрополошку, аксиолошку. Од приступа тим проблемима зависе перспективе човекове личне и друштвене активности.

SUMMARY

This text is about traditional attempts to determine the basic characteristics of human being and its nature. It has been pointed out a complex context of human acting and its various appearances. The ideas of good and evil are not merely ethic notions as many people usually think. They have different dimensions: metaphysical, ontological, gnostic, anthropological, axiological. The perspective of man's personal and social activities depend on the approach to these problems.

Драго Ђурић

ЗЛО БЕЗДАНА

Да бисмо од нечега почели овако насловљену расправу, и да бисмо је учинили на неки начин актуелном, живом, кренућемо од онога што је Бернар Анри Леви назвао „антитоталитарни револт”. Покушаћемо, при томе, логику овог револта изразити онако како је она проширена у општој, како би рекао Хегел, „природној представи”, мњењу, најширег и рецимо то тако, медијски најприсутнијег интелектуалног аудиторijума. Између великог броја примера, у којима је исказана наведена представа, овде ћемо навести онај који на једном месту изриче Јосиф Бродски. Он, наиме, каже: „Очито је да је најсигурнија заштита од Зла у бескомпромисној аутономији личности, оригиналности мишљења, његовој парадоксалности и, ако хоћете, ексцентричности. Другим речима, у ономе што је немогуће деформисати и фалсификовати, што није у могућности да као маску навуче вешти лицемер, у ономе што припада вама и само вама као кожа, а њу не можеш поклонити ни пријатељу ни брату. Снага зла је у монолитности, борби за идеју, дисциплини касарне и у коначним закључцима.”¹

Проблем оваквог начина изражавања, када се оно посматра са становишта теорије и филозофије, јесте заправо, у његовој метафоричкој форми; дакле, у томе што се у њему неко опште приказује посредством нечег партикуларног. У супротном, без ове претпоставке, теоријски приступ би био потпуно искључен. Разуме се, ми се оног метафоричког не можемо никада потпуно ослободити. Ипак увек можемо направити извесну разлику између оног метафоричког, које се већ понаша као теоријско, које је у оно теоријско већ претопљено, и оног живо-метафоричног, које је актуелно присутно као нешто емпиријско и партикуларно или као нешто историјско.

Претпостављајући и сам ову дистинкцију, пошто наглашава да је „све ово” што ће рећи „метафора”, Жан Бодријар у свом предавању под насловом „Теорија вируса” - изражавајући се, дакле, у једном теоријском тексту метафорички, износи једну историју зла, или како сам каже, „генеалогiju опасности по људе”, која изгледа овако: „Прво је било”, вели Бодријар, „узмимо једну културу једно друштво и онда су дошли вукови, вукови су први непријатељи. То је један фронтални непријатељ, они нападају фронтално, и против вукова се можемо заштитити и одбранити само помоћу бедема и утврђења... онда долази нова генерација непријатеља, а то су пацови. Они више нису фронтални, тј.

нису више фронтални непријатељи већ подземни. Они тумарају под земљом и сада су утврде и бедеми против њих бескорисни. Ту се морају пронаћи другачија средства. Онда долази трећа генерација непријатеља ... бубашвабе ... оне се крећу на све стране кроз грађевину. То је једна нова ситуација и против њих се мора изнаћи неко ново одбрамбено средство. Могуће је да смо ми сада доспели до четврте генерације, а то је генерација вируса. Вируси се крећу, можемо рећи, у четвртој димензији. Више се не зна у ком простору се они крећу. Ми, дакле, немамо никаква одбрамбена средства јер они не нападају фронтално.”²

Уместо ова два метафоричка исказа могли смо за почетак узети непрегледан број њима сличних са којима је могућа комуникација, општење, само на неком заједничком пољу, на неком претпостављеном вишем нивоу општости. Овде одмах налетамо на категорију која унутар већ поменутог захукталог антитоталитарног револта изазива подозрење-категорију *опште*. Али чак ни ово подозрење, уколико постаје исказно, не може умаћи општости. Она се подмукло пресељава у општост делатности исказивања. Мора се, као да се сам језик поиграва, *са-општити* своје негодовање да би га уопште било.

У цитираном одсечку из текста Бродског, у коме нам он предлаже заштитне мере од зла, да би нам саопштио те мере, он мора узети зло као нешто опште. При томе нам и циљ - бескомпромисну аутономију личности - мора саопштити као нешто опште. Јасно је наиме да је бескомпромисна аутономија личности нешто што би требало да представља формулу за *свакога* ко жели да се од њега заштити. То већ назначавача и наслов који Бродски даје у тексту у коме се налази цитирани одељак. Текст носи наслов *Наук*. Баш наведени део текста представља наук, поуку, до *које/г* приповедање води након што је у њему пре тога исприповедана једна згода, један појединачан догађај или низ догађаја из једног од стаљинистичких логора. Овакав поредак излагања нам казује и нешто што нам писац у науку или поуци и није, како изгледа, хтео казати - сам овај поредак превазилази апстрактно узету рефлексiju самог наука. Он нам саопштава наук као нешто опште што је на неки начин испословано, изведено из појединачног догађаја. Тај догађај би остао у потпуном мраку, када је у питању знање добра и зла, да нам није рефлексивно испосредован, а то заправо значи, рефлексивно *саопштен*.

Међутим, у наведеним случајевима он нам није испосредован нечим чисто теоријски општим, него нечим општим што је приказано преко нечег метафорички партикуларног. Погледајмо како се то догађа у наведеном тексту Бродског.

Да бисмо се „бескомпромисном аутономијом личности”, „оригиналношћу мишљења”, његовом „парадоксалношћу” и „ексцентричношћу” борили против зла није на одмет видети шта то Бродски сматра злом. На неки начин, насупрот традиционалној

метафизици он добро види, рецимо то поједностављено, у оном, како сам каже, „што је немогуће деформисати и фалсификовати, што није у могућности да као маску навуче вешти лицемер, у ономе што припада вама и само вама као кожа, а њу не можеш поклонити ни пријатељу ни брату”, док зло види у оном општем, у, како каже, „монолитности, борби за идеју, дисциплини касарне и у коначним закључцима”. Међутим, ако направимо мали експеримент па предикат бескомпромисно заменимо са предикатима које Бродски придаје злу, онда би се могло казати да је најсигурнија заштита од зла у дисциплинованој, коначној борби за идеју аутономије личности. Овде нам се, у овом обрту, некако покаже да је баш оно опште, заправо, онај вешти лицемер који је сада навукао маску аутономије личности. Оно несводиво појединачно нам се у рефлексiji никада не може појавити непосредно. Рефлексija увек има посла са односом партикуларног и универзалног.

Али, треба одмах нагласити, да се овде никако не ради о односу општег и аутономно појединачног. У оба случаја: и када се ради о ономе што Бродски назива злом и о оном што сматра добрим, ради се о нечем партикуларном што има претензију да важи као опште, што би требало да заступа општост, али остаје партикуларно управо зато што се заснива на искључењу оног другог. Бродског издаје сама, како би рекао Хегел, „божанска природа језика” - општост уграђена у језик као средство исказивања. Ако још једном рефлектујемо исказ Бродског о злу, видећемо да он и не каже да је зло сама монолитност, борба за идеју, дисциплина, коначни закључак, него да је снага зла у *монолитности*, у борби за идеју, у дисциплини касарне и у коначним закључцима. Следствено томе бисмо могли рећи да је она и у бескомпромисној аутономији личности. Аристотеловско-хегеловским модалитетом речено, оно је у њима у потенцији или по себи, што не значи да мора увек бити и *исти* или за себе.

Исто се догађа у примеру, који воле често да користе теоретичари психоанализе, у коме становници неког места тријумфално саопштавају да су се напослетку решили зла, казујући да у њиховом месту нема више убица, јер су, ето, како кажу, последњег убили прошле недеље. Тако им се оно зло одржало у средству његове елиминације. Они су се према злу, на неки начин, поставили фронтално, али оно ипак није просто смештено на другу страну фронта, него су у овом њиховом тријумфу освојени противнички положаји, ровови зла. Мештани који су убили последњег убицу нису тиме убили и само убијање. Оно је на њих прешло као вирус. У њиховом делу, добротинству, одржао се злочин.

Управо овде је, препознајемо, место сусрета са, на почетку наведеном Бодријаровом генеалогijом зла. Бодријар, видели смо, почиње од фронталног да би дошао до виртуелног. Када ми данас кажемо да познајемо законитости деловања појединих вируса, онда ми, са

становишта оног виртуелног као мисаоног одређења, сасвим сигурно изговарамо противречност, јер је виртуелно управо оно чему не знамо законистост. Оно нам је у некој, како се обично каже, четвртој, непознатој и неодређеној димензији, не зато што ми знамо ту димензију, него управо зато што није сачињено од оне три које познајемо.

Као пример истог поступка, поступка по коме се означитељи за мисаона одређења традиционалне метафизике у нововековној науци узимају као означитељи за чулно отеловљење појединачне појаве можемо узети и означитељ атом. Он је пре свега био име за одређење недељивости и мишљен као оно што стоји у основи свег чулног, дељивога, да би у нововековној атомској физици постао име за једно отеловљење недељивости (што се и унутар те науке одмах показало као дељиво), па чак и онда када је у физици потпуно промењен однос према ономе што је још пре тога растворено у биполаритет материје и енергије. Овде су називи за мисаона одређења претворени у називе за чулне појаве. Ако бисмо неко мисаоно логичко одређење, као што је то атом или вирус, увек поново, да тако кажемо, пресељавали са једног на друго чулно појединачно отеловљено бивствујуће, то би нас водило у рђаву бесконачност, јер би нам овај назив као одређење увек било неадекватано. За нас су и вукови и пацови били нешто виртуелно, нешто што не можемо контролисати све док их нисмо одредили, док их нисмо сместили у средства и средину, или, боље, док их нисмо одредили као нешто опште што важи за сваки појединачан примерак.

Ми, у извесном смислу, знамо оно што је изван, што се исказало, што је отеловљено. Управо ово отеловљење, опросторење, размицање у димензије, говори нам да је нешто сазнато, да ми имамо његове димензије, његове размере, његов однос. Виртуелност ишчезава у сазнатом. Она сама се никад не може позитивно одредити и исказати. Са становишта теоријске рефлексije, она постаје виртуелно тек из ове немогућности - назив виртуелно је позитиван израз за ову немогућност.

Виртуелно је оно према чему уопште позитивно не можемо да се поставимо. Илуструјмо то. Шта се, нпр, догађа Кафкином Јозефу К. у процесу? Шта њему причињава зло? Њега тужитељи постављају у један процес, један виртуелни ток који нема димензија. Не саопштавају му оптужбу, неко појединачно дело којим је овај прекорачио опште правило, закон, него му саопштавају, да тако кажемо, оптужбу као оптужбу. Иако се повремено опире овој оптужби он баш тиме потврђује своје признање њеног дејства. Зато што трага за отеловљењем овог апстрактног и неодређеног процеса он признаје да је слободан и уман и да је особа која је спремна да носи одговорност за своја дела, да се на свако дело сам одлучио. Он би после хтео да удовољи закону, да одговори дужности или да докаже своју недужност, да се на један од тих

начина реши оптужбе, али то не може зато што не зна свој злочин, а не зна га зато што не зна своје дужности, не зна димензије деловања које је злочиначко, јер не зна оно опште, законе у којима су смештене те димензије. Он, према томе, не може одговорити дужности коју не познаје. Њему је од тужилаца, који утолико нису ни тужиоци, остављено у наслеђе само неко неподношљиво осећање могуће кривице кога он покушава да се реши.

Јозефу К. се ни једна инстанца на коју је упућен није поставила фронтално. Сва очекивања од неке наредне инстанце се распадне чим јој се приближи. Исто као у песми „Царско село” Ане Ахматове када, како се то каже, лирска јунакиња казује: „Страх у тами претурајући по стварима, / Месечев зрак наводи на секиру, / Иза зида чује се куцањ злослутни - / Шта је тамо, штакор, привићење, или лопов... / И притаји се, како је зао и вешт, / Шибицу је сакрио и свећу угасио”. И као што Јозеф К. не може да издржи ову неодлучност, тако то не може ни јунакиња ове песме Ахматове, која наставља: „Боље би било и блесак цеви, / У груди моје уперених пушака... И уз поклик радости и јауке / Пустити да ти црвена крв истече / Притискам к срцу крстић глатки / Боже мир ми души врати.”

Ениса Успенски, из чијег смо рада преузели текст ове песме, на истом месту тврди да је „страх који обузима лирску јунакињу потпуно конкретан - то је страх од изненадних ноћних посетилаца, страх од куцања на врата, краће речено - страх од ноћног хапшења”.³ До таквог закључка Успенска долази на основу историјске чињенице да је пет дана пре датума потписаног испод наведене песме одведен и трагично погубљен песникињин муж Николај Гумиљов.

У наставку наведеног текста Успенска, да би илустровала механизам овог узнемиравања, због кога Ахматова на крају вапи „Боже мир ми души врати”, наводи оно што је о механизму тог избацивања из фронталног света у виртуелност описао у свом „Архипелаг-у Гулаг” Солжењицин. Он тамо пише: „И заиста је код нас омиљено описано ноћно хапшење, зато што у себи садржи значајне предности. Сви станари стана су прикљештени и ужаснути од првог куцања на врата. Ухапшеник је подигнут из постеље, он је сав полусањив и беспомоћан, разум му је помућен”. Овај страх је, као и сваки страх конкретан, али он није страх од нечег конкретног. Видели смо да јунакиња ове песме Ахматове тражи спас од овог страха у „блеску цеви”, у груди упереним пушкама итд. У овоме она види ослобађање од страха, од његовог трајања, и утолико је овај страх, у ствари, страх од трајања страха, од неодлучности и њеног бездана. Овим страхом се ништа посебно не именује, него баш сам страх.

Исто се догађа и у сужеима неких митова у којима јунак прелази границу затвореног простора и, како то пишу Лотман и Успенски,

„прелази у спољни безгранични свет”. „Отуда”, настављају на истом месту аутори, „сижеи о неминовној погибији јунака који излазе у спољни свет без знања система номинације, као и остајање у животу јунака који су на чудотворан начин добили такво знање.”⁴

Тај нови „свет” у коме се митском јунаку догађа зло, његова виртуелност која је заправо за њега (јунака) зло, може се савладати само на „чудотворан начин”, помоћу чудотворне моћи знања његових закона, што је услов за избегавање свих опасности које долазе од његове виртуелности. Међутим, знање је одређење за оно што се разликује од чуда. Наша је „природна представа”, да оно што ступи у подручје знања престаје бити предмет чуђења. Чудо и знање не могу бити истовремено на истом месту. Против чудовишта се можемо борити само чудним моћима.

Као што Јозефа К. куцањем буде у један други свет, свет апстрактног процеса, тако и Грегори Самса куцањем на врата буде у његово ново обличје, у његово неприродно тело. Његово тело је у једној, а ум у другој димензији. И управо ова непомирљивост, овај несклад му причињава зло, овај бесконачни, непремостиви бездан који зјапи између једног и другог. Они му се непрекидно отимају у независност. Грегори Самс не може никако да помири свој ум са овим телесним ограничењем. Не може да призна ограниченост свог ума новим телом.

Овде, ако следимо Шелинга, „Зло не долази из коначности по себи, него из коначности уздигнуте до самобивствовања.”⁵ Стога бисмо могли рећи да зло Самсу не долази из тога што се он потпуно преобразио, што је постао нешто друго, него из тога што је он делимично постао он. „Јер”, рећи ће на истом месту Шелинг, „није лучење снага по себи дисхармонија, него је то њихово криво јединство...”. Ово тело Грегори Самса није тело оне душе, која се, како то каже Хегел, „у њему види и да себе видети”. Ово тело, као сома, и као сема, као знак душе, знак персонализованог духа, репрезентује извесну општост, неку трајност и законитост, неко стање општег, бесконачног, на овом посебном, коначном. Оно нам је зато и нека врста знака преко кога препознајемо неког човека, његове навике, начин понашања итд. Уместо тела може то бити и лично име.

Јер шта ми, рецимо, препознајемо у Стаљиновом „имену и лику” из онога што нам је о њему остављено у наслеђе?

Да бисмо се томе приближили вратимо се мало уназад. У већ наведеним примерима, свакако, препознајемо неко зло. Без двоумљења бисмо могли рећи да оно није у њима приказано тако да извире из монолитности, борбе за идеју, дисциплине, или, како се то уобичава рећи, из „чврсте руке”. Сва ова одређења, могло би се рећи, представљају неку од природа понашања. Природа, у смислу „друге природе”, увек подразумева извесну трајност и општост, неку законитост и понављање,

предвидљивост.

Насупрот врло проширеном мњењу да зло у Стаљиновом деловању долази из дисциплине касарне из чврсте руке из монолитности итд., показује се да, заправо, зло лежи у непредвидљивости његовог деловања, у прекости и бесу његове природе, у његовој несталности, случајности. И оно што чини зло Јозефу К. није чврста рука бирократије, монолитност њеног деловања, дисциплина и њено опште хтење, него њена недисциплина, њена немонолитност, њена самовоља. У Стаљиновом деловању нема система, дакле, нема законитости, он сам је закон. Према његовим одлукама се не можемо поставити фронтално, зато што је његово деловање виртуелно; он се, као Хегелов оријентални деспот, не мора придржавати ни својих властитих одлука. Он може рећи оно што каже и онај француски краљ: „Држава/закон, то сам ја”. Управо оно што Бродски наводи као средства за заштиту од зла, заправо, оличава зло у Стаљину.

Баш та бескомпромисна аутономија личности, потпуна оригиналност мишљења, његова парадоксалност и, следимо изричито Бродског, ако хоћете, ексцентричност, јесте оно што стоји иза, и као подлога, зла у Стаљиновом деловању. Стаљина, нпр. обично називају лукавом особом. Међутим, његово лукавство није умно, није Хегеловско лукавство ума, него једно лукавство самовоље, преваре, непредвидљивости. Сво његово лукавство, заснива се на игри у којој он није дужан да се придржава правила. И управо ту је смештено зло. „И притаји се, како је зао и вешт / Шибицу је сакрио и свећу угасио”, каже се у стиховима Ане Ахматове. Он ће вас победити у игри, у којој ће увек важити његова, ad hoc, смишљена правила, која бисте ви, како би се његово лукавство одржало, још потом морали и признати. У таквом односу никада нисте сигурни. Ту се не може испунити дужност, не могу се задовољити очекивања зато што никада нисте у могућности да budete упућени у њих. Једино би неке мултибингове пилуле могле следити ово перформативно законодавство.

На овом месту се сусрећемо са последњим питањем које овде желимо поставити, са питањем шта је то заправо зло у злочину? У стаљинистичким процесима, нпр. жртва бива дуго испитивана и мучена док не потпише признање. То признање треба, заправо, да представља њено признање да је починила неку појединачну радњу. Оно је најчешће неће спасити од сигурне смрти. Зашто је оно онда уопште неопходно? Ово питање има свој извор у извесном осећају сувишности признања, у његовој бесмислености. Међутим, не треба олако остати при овој сувишности. Треба ипак видети да ли можда нека „економија” није ипак садржана у том признању. Наиме, сва самовоља истражитеља и крвника, сва случајност и бесмисленост доказног поступка заокриљена је у једну општост - закон, правило. Закон је само празно име које се

придаје овој самовољи, хировима и страстима. Међутим, ово „празно” име се показује као нека врста моста који омогућава злочин. Оно је оно што омогућава контакт са *другима*, контакт с *друштвом*.

Уколико се делатност не би односила на другога она никако не би могла бити злочин. Свако појединачно злодело злочинца није злодело у његовој појединачности, него у ономе што је у њему опште. Оно у свом појединачном чину као добро или зло може бити одређено само из неког општег одређења добра и зла. Зато се осуда онога који је починио, рецимо, убиство, не врши у име онога кога је он убио, него, онако како гласе судске пресуде, у „име народа”, у име општости. С тога казна нема за циљ да „изравна” злочин у његовој појединачности, него да га поништи у његовој општости, у томе да бездан беса и хира, бездан самовоље постане закон, постане опште правило понашања. Казна не може учинити тако да се убиство које се већ догодило не догоди, него може само ићи од претпоставке да може утицати на то да се не понови у неком другом случају или догађају убиства.

Поступање Стаљина утолико је опасније што је његова самовоља, његова ексцентричност запосела место закона са свим инструментаријумом који му припада, што све то, како каже Бродски, „припада њему и само њему као кожа” и што он то није спреман да подели ни са „пријатељем ни са братом”.

Међутим, неки моменат самовоље увек је скривен и у касарнски дисциплинованој законитости. „Друштво без права”, писао је Адорно, „попут друштва Трећег Рајха, постаје плен самовоље”, међутим, с друге стране, очувавајући тиме простор за самовољу, за компетенцију итд, „право у друштву конзервише страву, у сваком часу спремно да се ослони на ту страву помоћу неке поставке која се може навести”.⁶

РЕЗИМЕ

У раду аутор настоји изложити неке од модалитета у којима се може артикулисати проблем зла. Како би разјаснио односе универзално – партикуларно, виртуелно – фронтално, коначно – бесконачно, користећи се притом, од Schellinga утемељеном и у савременој психоаналитичкој (Freud, Lacan) и широј (Derrida, Beudrillard) литератури, развијеном фигуром бездана (Abgrund), расцепа (Spaltung), он за полазну основу узима књижевно стваралаштво Бродског, Кафке и Ахматове.

У центар разматрања аутор поставља Schellingove исказе да „зло не долази из коначности по себи, него из коначности уздигнуте до

самобивствовања” и да „није лучење снаге по себи дисхармонија, него је то њихово криво јединство”.

SUMMARY

In this work the author is trying to present some of the ways which can define the problem of evil. In order to explain the relations between the universal and particular, virtual and frontal, final and endless using the figure founded by Schelling and in the modern psychoanalytic and wider literature (Freud, Lacan, Derrida, Beudrillard) developed figure of Abyss (Abgrund), crevice (Spaltung) - the author uses, as a basis, the works of Brodski, Kafka, Ahmatova. In the centre of consideration the author puts Schelling's statements that "the evil does not come from the final itself, but from the final raised to the self-existence" and that "it is not the secretion of powers a disharmony by itself", it is their twisted unity.

1. Бродски, Јосиф: Наук, „Багдала” 386-387, Крушевац, 1991
2. Baudrillard, J.: Теорија вируса (слободниговорникет), „Гледишта” 5-6/199, Београд
3. Успенски, Ениса: Библијска основа уметничког простора у лирици Ане Ахматове, „Источник”, 1, пролеће, Београд 1992,
4. Лотман, Ј.М.: Успенски, Б.А.: Мит - име - култура, „Трећи програм”, 42, III/1979, Београд
5. Schelling, F.W.J.: Обивствуслободе, Загреб, 1985, стр. 38
6. Драго Ђурић Адорно, Т.: Негативна дијалектика, БИГЗ, Београд 1979, стр. 254.

ГЕНЕАЛОГИЈА ЗЛА

Само по себи, зло није ништа позитивно, чак ни у фактичком смислу. Оно се манифестује или као негација, или као недостатак, или као несавршенство, или као неслагање између циља бића и његовог развоја. У том смислу, зло је негација или супротност добра, па одређење добра остаје услов могућности одређења зла. У бити је свих вриједности да имају свој супротни члан или одговарајућу протувриједност, па оно о чему се расправља никада није сама вриједност, већ и њој одговарајућа невриједност увијек нужно улази у игру. Искуство нас учи да је са одредбом неке вриједности увијек дата и одредба њој одговарајуће невриједности. На том искуству почива још Аристотелово настојање да генеру врлине одреди из генере „рђавости”. По истом методу одређење зла треба извести из одређења добра.

Ранија времена су ношена мишљу да постоји нека заједничка супстанција историје и природе која све прожима и све чини тајанственим. Тиме се човјеку и свијету претпостављало нешто треће, али што им није спољашње и туђе, већ заједничко и суштинско. У том смислу треба схватити појам *ли* код Кинеза или појам *номоса* код старих Грка. На тој претпоставци могла се јавити метафизичка идеја добра по себи, апсолутног добра, које се идентификује са апсолутним бићем чији је оно само један аспект. Добро је биће као предмет воље, као што је истинито предмет сазнања. Истина је сагласност интелектуалне операције са оним истинитим, то јест са бићем, па ни добро не може бити ништа друго него битна сагласност вољне операције, циљ према коме треба да тежи свака егзистенција, онај идеални и апстрактни финалитет као универзални закон ствари. Стара метафизика је постављала као обавезујући принцип за свако живо биће да тежи према свом циљу, то јест да испуни своју судбину и свој живот. Дobar је сваки чин сагласан са овим циљем, а лош сваки који је њему супротан.

Зато добро судити значи процјењивати ствари у њиховој посебној истини, то јест према мјери у којој оне партиципирају у бићу, што, опет, значи жељети их према степену њихове савршености. Зло је негација добра од стране воље, као што је погрешка или заблуда негације истинитог од стране онога који суди. Тако, на примјер, према платонистичком учењу, савршенство припада интелигибилном свијету суштина, па епитет зла носи све оно што му противурјечи: од материје, преко жеља и страсти, па све до обичног чулног свијета. У том смислу,

Плотин је преузео основне појмове од Платона, да би утврдио како зла има свуда тамо гдје добро потпуно недостаје. Зло је материја и форма не-бића.

Између ствари постоји разлика у степену савршенства, то јест разлика у степену бивствовања, пошто добро није ништа друго него један аспект онтолошког елемента. Ови степени чине односе који рађају моралне истине у нама, диктирајући процјену коју треба да донесемо о различитим бићима или степенима бивствовања. Апсолутно добро или врховни поредак није ништа друго него ова хијерархија успостављена између бића на основу степена њихове савршености. Морални идеал кога треба остварити или дужност налаже да се поштује овај поредак, да му се прилагоде наши чиновни, то јест да у нашем избору оно ниже потчинимо оном вишем. Једна ствар утолико више заслужује да буде жељена уколико има више савршенства, тако да се разлог љубави према стварима управља према рангу кога оне заузимају на љествици бића. Дobar или моралан чин је онај који оно више цијени више него оно што је ниже, а лош или неморалан онај који ниже претпоставља вишем, супротно самој хијерархији ствари. Први је сагласан са редом, а други му је супротан.

Морално добро се састоји у истинитом односу између воље и бића, то јест у сагласности воље са добром по себи, са моралним идеалом, са апсолутним редом. Ред захтијева да средство буде потчињено циљу, а секундарни циљ оном највишем. Преокренути овај поредак, средство претпоставити циљу, а највиши циљ неком нижем, значи повриједити закон бића и починити нешто неморално. У сваком неморалном чину постоји повреда поретка циљева и њихово преокретање. Ова хијерархија циљева, која чини апсолутну вриједност дужности, пребива у самој природи ствари: то је онтолошки поредак. Зато оспоравати разлику између добра и зла у етици значи исто што и побркати правилне и неправилне многоугаонике у геометрији.

На тој основи могло се учврстити старо метафизичко увјерење да сва бића обдарена извјесном активношћу - а пошто апсолутна инертност важи само за ништавило, могло би се без оградe рећи да сва бића - теже неком циљу према коме се управљају све њихове снаге и све њихове способности. Овај циљ, без кога она не би дјеловала, то јест не би постојала, јесте оно што се назива добром. Добро је циљ задат активности живих бића у којем она траже испуњење њихове егзистенције и, кад су обдарене осјећајношћу, њихово благостање.

Неорганска тијела нису бића у том смислу ријечи: она су само феномени. Она немају никакво добро у правом смислу ријечи зато што не теже према никаквом одређеном циљу.

Директно схватање добра почиње тек са појавом живота. Постоји добро за биљке, премда су оне лишене осјећајности и сазнања о томе.

Зар дјело није инфериорно ствараоцу, а копија свом моделу? Бог, уосталом, ако постоји, ствара у простору и времену. Свијет партиципира у промјенама које пријањају уз коначне ствари: у њему нема ништа непромјењливо осим његових закона који су рефлекс божанске интелигенције.

Земаљска кугла коју настањујемо далеко је од тога да нам нуди приказ савршене и сталне хармоније. На њој ред није успостављен одједном, већ након великих поремећаја чије трагове свуда носи. Што се тиче појединачних бића, између њих је уочљива упадљива неједнакост: зло се може видјети код њих већ у овој релативној несавршености. Али право зло ипак није у томе, већ у немогућности сваке индивидуе да потпуно и природно развије дио бића који јој је законито био додијелен, да егзистира сагласно са својом природом и са њеним тенденцијама, да оствари њене законе и тако испуни свој циљ. Сва она теже томе, иду за тим, улажу напор да то постигну, - и сва наилазе на отпор, препреке, блокаду. Код бића обдарених осјећајношћу патња је посљедица реалног зла кога искушава њихова природа.

Свако живо биће је осуђено да плати данак свом опстанку. Свака креатура трпи и пати, од инсекта кога скривеног у трави газе ваша нога, до човјека кога сматрамо срећним зато што је засјео на трон и што станује у раскошним становима. Из ове ситуације црпе своје мотиве познате јадиковке, које одјекују кроз стољећа, од почетка свијета, као и дјела многих пјесника. Познато је какве је меланхоличне аспекте извукло лирско пјесништво код свих народа из овог сижеа, који служи као преамбула свим савременим утопијама. При том ником није непозната мрачна слика индивидуалне патње и социјалне биједи коју је оцртала књижевност сивим и туробним бојама.

Откуда зло у свијету? Први покушаји оправдања зла су религиозни и симболички. Један одговор на питање његовог поријекла нуди нам већ књига *Постања* у виду изворног гријеха. Према овом учењу, Бог је створио човјека слободним. Узрок појаве зла на земљи је употреба ове слободе од стране човјека. Лајбниц је покушао да пронађе рационално утемељење овог оправдања: Бог је створио најбољи од свих могућих свијетова, па зло и ограничена несавршеност налазе своје оправдање у највећем савршенству цјелине. Другим ријечима, оно што је опажено као зло од стране индивидуе може бити неко добро на љествици универзума. У новом вијеку, а нарочито са Хопсом и Спинозом, на хришћанском западу се јавља покушај да се секуларизује овај појам. На извјестан начин, то јест ако се томе дода нова субјективна димензија, ови покушаји се настављају на натуралистичку проблематику, на примјер ону коју сусрећемо код епикурејаца.

У том смислу Хопс ће написати да „сваки човјек назива добрим оно што му је угодно, а злим оно што му се не допада”, а Спиноза да зло по

себи не постоји и да ми називамо тако оно што нам се противи. Кант је настојао да измири натуралистичко и религиозно гледиште, па је добро одредио као предмет моћи жудње, а зло као оно што треба да буде предмет страха. Супротно Спинози, за кога је једна ствар била лоша зато што нам се не свиђа, према Канту ствар нам се не свиђа зато што је лоша.

Добро и зло су одређени моралним законима. Зло је предмет нужен за моћ гнушања.

Хегел ће напустити изворни грех у лутеровском смислу. У његовој дијалектици зло се схвата само као један момент у кретању које доводи до остварења Духа. Са хегелијанском дијалектиком нестају сви пројекти теодицеје и започиње радикална секуларизација. У том новом освјетљењу, зло се показује као све оно што противурјечи субјективном одређењу добра, савршенства и онога што би требало да буде. У том смислу Хегел је писао: „Зло није ништа друго него непримјереност бића требању” (Енциклопедија, 472).

Шопенхауер је пошао од метафизичке претпоставке да је у темељу свега једна праисконска зла воља. На тој претпоставци живот се могао појавити само као „потпуна патња у различитим видовима”. Неколико година касније, Ниче ће порећи сам основ религиозне концепције зла: нема греха у метафизичком смислу, па, дакле, нема ни зла по себи. Различити морали су само симболички језик афеката. Отуда разноликост наших поступака: „Наши поступци светле наизменично, они су ретко једнозначни, а има доста случајева кад поступамо шаролико” (*С оне стране добра и зла*, VII, 215).

Ничеовска генеалогичка је прва истински напала проблем морала тако што је радикално преокренула однос између добра и зла. Насупрот платонистичко-хришћанском схватању да је морал једном за свагда дат и непромјенљив, Ниче је заступао гледиште о историјском карактеру морала. Незадовољан савременим истраживањима поријекла наших моралних осјећања, овај необични мислилац испитује у првој расправи своје *Генеалогичке морале* смисао добра и зла, да би показао како „нема никаквих моралних феномена”, већ да „постоји само морално тумачење феномена”. У почетку, добро је било одлука једне више касте, која је требала да потврди њену суштину и њено постојање: добро је било врлина легитимног дјеловања снажних, стваралаца, док је зло било потчињавање јавном реду. Са појавом јудео-хришћанства, добро и зло су били первертирани, модификовани и претворени у предмете систематског изокретања чула. На тај начин морал потискује и кривотвори изворну људску природу утолико више уколико више одвраћа од чулног и тјелесног и апсолутизује Ум усмјерен према апстрактном и духовном. Зло је тако постало племенита особитост, а добро апсолутни конформизам. Ресантиман слабих према доминацији

јаким је утемељитељ оног морала који ставља на страну зла све што је храбро и срчано, смјело и моћно, снажно и брутално, племенито и афирмативно. Зло је, дакле, према овом схватању, већ од хришћанског учења Светог Павла, колективни израз ресантимана племса.

Стара метафизика је идентификовала Добро са Бићем, а Зло са Небићем: Добро је идентично оном што постоји, постојећем реду вриједности, Бићу, а Зло свему што Биће ставља у питање, другости, негацији, Небићу. Биће је мјера перфекције, па постојећи систем вриједности мора бити савршенији од система који не постоји. Зато што је све пуно и све добро, зато што је све у најбољем реду, постојећа морална правила дозвољавају само да се чува, одржава и обнавља постојеће. Тако постајемо чувари једног музеја који је наш свијет, јер је све одувјек постојало, јер се све одржава.

Добро је увијек Ред, Позитивност, апсолутна Пунина, па се читав наш напор да се очува и обнови постојеће ограничава само на понављање које се супротставља промјени. Добро нема потребу ни за једним појединачним субјектом да би постојало: ова универзална објективност свима се појављује на исти начин. Добро је оно што би учинио било ко да је на мом мјесту и, сходно томе, оно према чему је сваки појединачни субјект потпуно небитан. Чинећи добро, ја напуштам своју појединачност и постајем универзални субјект губећи се у Бићу. У односу према добру људи су обичне замјенице: оно се само собом одржава. Супротно Добру, Зло је Нередица и Празнина, Небиће и Негативност, па зато има потребу за појединачним субјектом, јер је само субјективно и због тога немоћно: оно ће почети да постоји само ако га мисли неки појединачни субјект, јер постаје ефикасно само под условом да неки субјект одлучи да га оствари и да га непрестано одржава у његовом несигурном бићу. Лаж, крађа и злочин не могу бити универзални: они имају само једно тренутачно биће које рефлектује нашу појединачност. На основу тога Сартр је једном приликом могао рећи: „Лако је бити добар. Тешко је бити зао.”

Добро се сада схвата као структура стварности, као запалост у бићу и као навика, па се с правом може рећи да је зло једина права вриједност. Зло се тако јавља као циљ и темељ сваке пројективне активности. По томе, оно је сродно стваралачком чину, а нарочито поезији. Због тог негативног става према реалности, Сартр је могао рећи да је поета зао: поета је зао, јер се негативно односи према постојећем реду вриједности. Љепота је за њега постала средство да се разруши добро. У том смислу Сартр пише: „Зло и Љепота: човјек се чуди зашто тако често налазимо ова два термина заједно. Зар статуе и слике нису добра?... Ипак, то је чињеница: зао човјек је врло често естет; естет је увијек зао човјек. У природи Зла и у природи Љепоте треба да постоје извјесна слагања која дозвољавају да се они приближе” (Saint Genet, comedian et

martyr, Gallimard, 1952, стр. 344). Зло и Љепота се могу приближити, јер им је заједничко отклањање стварног, апстраховање реалног и незаинтересовано посматрање Небића.

У сваком случају, након ничеовског лаицизирања појма, зло је престало да буде централна тема моралне рефлексије. Оно се сада спушта на ниво осјећања и тако субјективизира, да би се на крају одредило проклетством кога оно изазива кад Ум настоји да положи рачуне о својој природи. У том смислу, Владимир Јанкелевич ће одредити зло као ужас, као нешто неизрециво и неоправдиво, као несавладиви скандал.

Тако се детронизује апстрактна и метафизичка идеја зла. Метафизика је схватала и тумачила зло као кршење универзалног закона који управља развојем свих бића, све док није дошло до дуго припремане метафизичке експлозије, која је разорила заједничку супстанцију историје и природе и која се може означити као исчезавање богова из свијета. Ово ишчезавање богова из свијета литература ће приказати или као „сумрак богова” или као настојање човјека да пронађе бога који више не постоји. Након тога Достојевском и Ничеу није било тешко да закључе да је бог мртав.

Бог је мртав и више ништа не предодређује људско дјеловање. Након ишчезавања богова, долази једно велико ништа, које све допушта и омогућује несметано испољавање стваралачких снага. На тој подлози могло се јавити битно стваралачко мишљење, које погађа човјека у пољу његових акција и његових одговорности, јер иза његових чинова не види никакво провиђење које би унапријед одређивало његов живот. Стога оно избацује провиђење из људског свијета у име безусловне људске слободе. Претпоставка тог мишљења је да је без рода, без поријекла, без арге.

Тог новог човјека, који треба да се снађе и пребива у Ничем, Ниче је приказао митски као „натчовјека”. Исту атеистичку претпоставку, али без митске приче о натчовјеку, Сартр је настојао да домисли до краја у перспективи стваралачких могућности човјека: у његовој филозофији човјек је схваћен као биће које има моћ да из Ничега сачињава Нешто и да животу који по себи нема ни вриједности ни смисла подари смисао и вриједност. Шта ће човјек бити зависи од њега лично: човјек ће бити оно што сам учини од себе; он ће бити збир својих чинова и ништа друго.

У тој новој ситуацији човјек се нашао сам са собом и сам пред собом. Схватио је да је срушено велико духовно царство у ком је живио толико стотина година. Зато што је разбијено духовно језгро помоћу кога је људски род до сада живио, човјеков положај у савременом свијету је постао крајње несигуран. У тој ситуацији космичке усамљености, човјек је нагнан да се сабере. Тај нови и ослобођени човјек не трпи никаква спољашња ограничења: ништа не може да одоли његовој стваралачкој

слободи, поготову разорном раду његовог разума.

Ништа не говори боље да човјек није биће природе: без унапријед дате природе, супротан природи (*anti-physis*), без карактера, непрестано питање, пуна негација, биће које је изворно егзистенција без есенције, трансценденција сваког могућег стања, човјек је увијек у процесу стварања себе, без икакве могућности да се оправда према неком апсолутном значењу. Чувена тврдња да код људског бића егзистенција претходи есенцији сада значи да без људске слободе не би било ни значења ни вриједности у свијету. Њоме се пориче постојање људске суштине, која би претходила егзистенцији индивидуе и која би могла да усмјери њене изборе у неком предодређеном правцу. Са ишчезавањем богова из свијета ишчезавају све могућности да се пронађу трансцендентне вриједности на интелегибилном небу, које пружају човјеку норму понашања исто толико чврсте као и правила декалога. Без бога нема више ни априори добра, јер нема бесконачне и савршене мисли која би га мислила. Ми се налазимо на плану гдје има само људи и гдје, зато, нигдје није уписано да добро постоји, да треба бити поштен, да не ваља лагати, итд. У том смислу Достојевски је писао: „Кад Бог не би постојао, све би било допуштено.”

Бог је мртав и све је допуштено. Нема више ни вриједности ни заповиједи које би оправдавале наше понашање. Човјек је препуштен сам себи, јер не налази ни у себи ни изван себе могућност да се ослони на нешто друго. Смрт Бога је омогућила да се открије човјекова слобода. Тако је откривена „болна тајна богова и краљева: да су људи слободни”. Ову болну тајну Јупитер одаје краљу Егисту у драми *Мухе*: „Кад се једном слобода распрсне у души неког човјека, богови против њега не могу ништа. Јер, то је ствар људи, и на другим је људима - само на њима - да га пусте или задаве.” Богови не могу ништа против ослобођеног човјека, али ни он од њих не може добити никакву помоћ и гаранцију за своје држање. Људско савршенство није нека суштина, као једанпут за свагда одређена идеја, што би било логично само ако се вјерује да је Бог створио човјека према својој слици и прилици, већ могућност коју сам човјек открива зато што није унапријед одређена и смјештена ни иза њега, ни испред њега, па чак ни изнад њега.

Човјек је слободан зато што бог не постоји, а бог не постоји зато што је човјек открио своју изворну слободу. Али да би се успоставила ова изворна слобода човјека, није било довољно срушити владавину Јупитера и објавити смрт Бога: било је потребно, уз то, очистити интелегибилно небо од такозваних трансцендентних вриједности, које је тамо, као замјену за Бога, извјешао лаички рационализам. Човјек је слободан не само да бира своје чинове, већ и да измишља вриједности које их оправдавају. А ова слобода, која није само слобода избора, већ аутономија и аутономна моћ дјеловања, чини темељ човјековог бића.

Ништа нас, апсолутно ништа, не спречава да прихватимо ову или ону скалу вриједности. Ма шта урадили, то је наш слободан избор, ми се сами конституишемо као једна друга страна нашег стања. Наша будућност је нетакнута: све нам је дозвољено.

Бог је мртав и све је допуштено, али, ипак, све није једнако. Нема закона, али их треба измислити; ја ћу, дакле, измислити своје властите законе. Нема трансцендентних вриједности, а ипак морал је увијек реализација неке од њих; ја ћу, дакле, одредити своје властите вриједности. У том смислу Ниче је могао написати да „ред, склоп, облик, љепота, мудрост” нису никаква објективна својства свијета које би му по себи припадале, баш као ни „бездушност и безумност”, већ чисто људска додавања и приписивања („наши естетски и морални судови”). Нове вриједности се догађају преко мојих пројеката и смисла који им ја придајем. Човјек је сада извор и добра и зла. На основу тога Сартр закључује „да је моја слобода једини темељ вриједности и да ништа, апсолутно ништа, не оправдава ову или ону вриједност, ову или ону скалу вриједности.”

Сартр вјерује да ова слобода није ограничена пламеним међама Добра и Зла, Правде и Неправде. Морални закони нису управљани сигнали, нити знаци исписани на „интелегибилном небу” филозофа, а још мање показивани прстом неког свемоћног бога на небеском своду религија. У ствари, човјек је слободан, и ништа друго, а моралан је ако доприноси афирмацији своје властите слободе и слободе других људи. Морал није послушност и покоравање правилима, јер правила не постоје, већ стваралачки пројект према слободном избору својих чинова и својих вриједности.

Умјетничко стварање не чини изузетак од тог правила. На основу таквог увјерења, Сартр исмијава Моријака за кога тврди да се односи према својим ликовима као бог према својим творевинама. У односу према својим ликовима, Моријак заузима становиште апсолутне истине, то јест становиште Бога, па зато зна унапријед судбину својих креатура о којима може све да предвиди.

На основу непризнавања људске природе и унапријед датих карактера Сартр је бранио Ануијеву драму *Антигона* од неких америчких критичара који су оптужили ово драмско дјело да његова главна личност нема никаквог карактера: у изванредном полемичком тону Сартр потврђује да Антигона није карактер у традиционалном смислу, већ једна нага воља и слободан избор у којем нема разлике између страсти и акције. Млади француски драматичар не вјерује да постоји некаква дата људска природа која је заједничка свим људима, већ само одређене ситуације у којима људи треба да се снађу. Човјек је потпуно слободно и неомеђено биће које само мора изабрати оно што ће бити унутар дате ситуације.

Човјек је коначно схватио да се може ослонити само на себе сама. У драми *Мухе* (*Les Mouches*) Сартр сугерише да је први корак слободног човјека према аутентичном животу пркошење Богу и свим боговима који желе да наметну човјеку законе другачије од оних које би он дао сам себи бирајући се слободно. У једној снажној сцени трећег чина овог комада Орест се супротставља Јупитеру и узвикује:

„Ти си краљ богова, Јупитеру, краљ камења и звијезда, краљ морских таласа, али ти ниси краљ људи... Ја нисам ни господар ни роб, Јупитеру. Ја сам моја слобода. Одмах пошто си ме створио, престао сам да ти припадам... Туђ самом себи, знам. Ван природе, против природе, без оправдања, без уточишта, осим у самом себи. Али нећу се подвргнути твом закону: осуђен сам да се повинујем само своме. Нећу се вратити природи: у њој је назначено хиљаде путева који воде к теби, али ја могу да слиједим само свој пут. Природа се грози човјека, а ти, а ти, врховни владару богова, ти се грозиш људи... Они су слободни, а људски живот почиње с ону страну очајања.”

У драми *Ђаво и добри Бог*, која је објављена 1951. године, Сартр је дао други и можда још снажнији приказ овог идеала слободног човјека, који, пошто се ослободио свих натприродних илузија, поносно и радосно прихвата свој људски задатак као једини закон добра и зла на земљи. То је ничеовски идеал који нас поново подсећа на Гетеа, јер је главна личност *Ђавола и доброг Бога* онај исти Гец од Берлихингена који је учињем бесмртним од стране највећег њемачког пјесника. Гецове авантуре у *Ђаволу и добром Богу* изражавају и оповргавају ову превелику амбицију: пошто је хтио да се потврди у злу и разарању, Гец покушава да се надмеће са Богом и да га замијени у стварању добра, јер потпуна слобода треба да омогући човјеку да ствара како Добро тако и Зло. Зато Сартров Гец од Берлихингена не показује никакве карактерне црте, у смислу утиснутих особености које личност посједује као резултат свог наслеђа и своје околине. Он нема никакве унапријед дате природе, па зато може да наступа као три различита бића, од којих свако има различит пројекат: у првом дијелу драме, његов фундаментални пројекат је да чини зло због самог зла, као одбацивање свијета који одбацује њега; у другом дијелу, његов пројекат је да буде добар, зато што изгледа да је то немогуће и што је то најбољи начин да буде сам; у посљедњем дијелу, пошто се ослободио вјеровања у Бога, његов пројекат постаје борба у револуционарном рату за ослобођење бунтовних њемачких сељака, то јест да чини добро користећи зло у форми насиља.

Сваки од ових пројеката га мијења у другачији тип личности, а ипак осјећамо да су сви ови типови уједињени једном везом за коју Сартров израз „јединство одговорности” изгледа потпуно одговарајући. У моменту обраћања на атеизам Гец изјављује: „Стално сам се питао шта сам ја у очима Бога. Сад знам одговор: ништа. Бог ме не види, Бог ме не

чује, Бог ме не зна. Видиш ли ту празнину изнад наших глава? То је Бог. Видиш ли ту пукотину на вратима? И то је Бог. И ћутање је Бог. Бог је и смрт, Бог је и људска самоћа. Осим мене - није било ничега; само сам ја располагао злом, ја сам једини измислио доброту. Ја сам се послужио преваром, ја сам чинио она чуда. И данас сам себе оптужујем, и само ја могу себе да ослободим казне; ја, човјек. Ако Бог постоји, човјек је нико и ништа... Радуј се, плачи од радости... Нема више ни неба ни пакла: остаје само земља.” Човјек готово да повјерује како слуша Ничеову опомену човјеку да буде вјеран земљи на којој живи. На почетку пете сцене десете слике Гец се обраћа својој вољеној Хелди управо Ничеовим речима: „Бог је мртав.”

При том човјек не може а да се не сјети оног одломка из Гетеовог *Фауста* кад Мефисто исписује библијске ријечи у свом студентском албуму: „*Ecce sicut Deus, scientes bonnum et malum.*” Ти ћеш бити као бог, спознавајући добро и зло. Модерни човјек, такав каквог га описује Сартрова онтологија слободе, јесте управо такав Бог: он познаје добро и зло, јер је сам одредио ове појмове својим аутономним избором и слободном одлуком, схватајући себе сама као јединог моралног законодавца на овом свијету. Нека буде свјестан огромне одговорности која тако пада на њега и на његова сувише слабашна плећа. Ова апсолутна воља може доживјети само неуспјех, јер човјек није Бог: правило човјека је да буде осуђен на једну само хипотетичку слободу. Он тешко подноси тежину универзума. Околности његовог живота имају значајног утицаја на његову активност, на успјех његове личности, на читаву његову судбину. Погрешно је занемаривати ове утицаје када се намјерава судити о човјековом животу.

Овдје доле на земљи није све у реду. Овај свијет није апсолутна владавина правде. Неправда има ту своје мјесто, као и несрећа и зло. Морални закони су мање добро истражени него закони који владају у физичкој природи.

На први поглед изгледа да зло иде уз лошу организацију друштва, уз васпитање и образовање. Али ако се боље погледа, видјеће се да оно пребива у толико дубоким супротностима, у нашој природи и у природи ствари, да је немогуће озбиљно помишљати да ћемо га икада потпуно уништити. Још код Канта постоји теорија радикалног зла, која преузима августиновску представу човјека сачињеног од кривог дрвета и чији је непосредни извор Баумгартен: зло је дубоко укоријењено у човјековој природи и оно квари принцип сваке максиме. У дјелу *Религија унутар граница чистога ума* из 1793, Кант одређује радикално зло као нешто што проситиче из изворне ограничености људске природе: „То зло је радикално, јер квари разлог свих максима; штавише, као природна склоност, оно се не може поништити људским снагама, јер би се то могло догодити само кроз добре максиме, што се не може

извршити ако се претпостави да је врховни субјективни разлог свих максима искварен” (Религија унутар граница чистог ума, I, 3). Ово зло је „урођена грешка”, а не ствар индивидуалне одлуке.

Данас јасно видимо да Не-ум и даље пријети свему умном, да зло није привид, да је оно постало технички усавршена ствар, да је зло свјетско зло, итд. Религија, морал и најбоље васпитање нас уче да се против овог зла, кога друштвена организација не може излијечити зато што је у души и у духу, више боримо и да га подносимо него да га уништимо. Зло се не може искоријенити, већ само привремено пригушити, да би тада оно избило још опасније, јер ће једном касније засигурно покуљати са још жешћом снагом. Зло се не може савладати споља, обуздавањем и ограничавањем његовог дејства, већ само изнутра, помоћу владавине коју човјек у добар час стиче над собом, путем енергичне и сталне борбе, скупо плаћене побједе која никада није потпуна. Лудо је очекивати да се могу укинути сви антагонизми, једним ударцем завршити борба, добити хармоничан и лаган развој индивидуалних природа и друштвених снага. То је празна утопија. У настојању да успостави царство ума у друштву и у себи самом, човјек ће увијек сусретати бројне препреке, разуздана нагнућа, порочне навике, погрешна мњења. Ове препреке нису у вези са случајним узроцима, већ су природни и инхерентни изворној конституцији нашег бића. Они морају бити побијеђени оружјем снажне воље, ослоњене на мудре принципе и снажна увјерења. Човјек мора да се одлучи: он је овдје доле на земљи да би се борио. Он није у стању да рај спусти на земљу, већ, у најбољем случају, да једва отшкрине угао неба. Ако жели да склопи мир са непријатељем а да га претходно није побиједио, он ће сам на крају бити побијеђен и понижен. Тада неће имати срећу коју жели да има.

Ова опасност се поново надвија над нама злослутније него икад раније у наше тзв. „постмодерно” доба, које је покопало, испод надгробне плоче с натписом „плурализам”, оно вријеме када масе још нису биле спремне да све посматрају с равнодушношћу и да свему признају ваљаност. Данас се институционализовао плурализам вриједности. Заузимање становишта је неопходно, а корисно само под условом да гледиште не претворимо у положај, а перспективу у границу. Човјек не смије себи дозволити да гледа низ путеве на којима нема никаквих знакова, јер сувише широке перспективе могу да се претворе у амбисе.

РЕЗИМЕ

У овој студији аутор истражује порекло зла. Откуда зло у свијету? У том погледу постоји велика разлика између схватања људи у прошлости и људи нашег времена. Стара метафизика је схватала и тумачила зло као кршење универзалног закона све док није дошло до дуго припремане метафизичке експлозије која је разорила све старе везе и односе. Након ове експлозије, човјек се нашао сам са собом и сам пред собом. Он је сада извори добра и зла. Аутор закључује да је зло инхерентно изворној конституцији нашег бића. Оно се стога не може искоријенити, већ само привремено пригушити.

RESUME

Dans cette étude l'auteur recherche l'origine du mal. Le mal, d'où vient-il dans le monde? A côté il y a une grande différence entre l'entendement des gens dans le passé et des gens de notre temps. La métaphysique ancienne comprenait et interprétait le mal comme la dérogance des lois universelles jusqu'à ce qu'on n'a pas eu lieu l'explosion métaphysique qui a détruit tous rapports anciens. Après cette explosion, l'homme s'est trouvé avec soi-même et devant soi-même. Maintenant, il est l'origine du bien et du mal. L'auteur conclut que le mal est inhérent à la constitution originelle de notre être. A cause de cela il ne peut pas être déraciné, mais seulement étouffé temporairement.

ЉУДСКО СТВАРАЛАШТВО И ЗЛО

Свето и лепо, свето и зло, свето и болесно, појмови су који припадају стварности света и човека од када се за човека зна. Појам уметничког дела, уметника и уметности, много је каснијег порекла, мада у основи означава све оно што се од увек човеку догађало: чуђење и дивљење, „страх и дрхтање” пред видљивом и невидљивом природом, као и сушта потреба човека да и природно ван њега, као и натприродно у њему, укроти, разуме, обузда, придајући им неки облик. Почеци уметности и уметничког стварања, лежали су на истим природним и дубоким коренима из којих је никао нагон самоодржања и размножавања, агресивни и сексуални нагон, као и воља за смислом, као духовна, нагонска сила. Карл Густав Јунг имао је право када је писао да су и дух и нагон истог извора и корена, да су не само подједнако стари, већ и подједнако јаки, само привидно противречни један другом. У колективно несвесном сваког човека, као његова архетипска матрица, потенцијално или манифестно присутан је не само *homo faber*, *homo religiosus* и *homo mysticus*, већ је сваки од нас људи и *homo ludens* и хома креатор.

Морамо се помирити са чињеницом да је суштина зла непојмљива људском уму, ван Бога, готово исто тако као и у Богу („Ја сам Творац зла и Господар зла и добра” — Стари завет). Зло као моћ, тежња ка моћи и владање над другим, зло као *privatio boni*, зло које чинимо другима, али најпре самом себи (садо-мазохистичка клацкалица), сексуални и агресивни нагон као потенцијални узрок зла, зло као последица „пада у грех”, зло као резултат фрустрација у раном детињству итд. итд. — једва да могу да задовоље људски разум, али ретко или никако и осећања и интуицију, и човекову „метафизичку глад” или „ужас метафизике” у нама.

Немоћ људска да схвати суштину зла, уочавајући сасвим добро његове, и манифестације и последице, не чине га због тога неодговорним пред Злом. Ми се можемо понашати према Злу (у нама и ван нас) равнодушно, на будистички или стоички начин, можемо му се супротставити онако како су то трагично по себе и друге учинили Робеспјер или Лењин, можемо као хришћани подлећи опасном искушењу трансцендентног егоизма тражећи индивидуално спасење, пројцирајући тако себичност у вечни живот. Ни један од поменутих и још неколико других, не споменутих начина људског суочавања са Злом

не може човека да задовољи. Да ли га стваралаштво, можда, може да задовољи и у каквом је односу Зло са људским стваралаштвом?

К. Г. Јунг сматра зло у психи за делатну, аутономну моћ. За сваког човека понавља се „пад у грех” када наступи излазак из рајског стања несвесног које не зна за „добро” и „зло”, у „освист свести”, што се дешава у раном детињству. Према швајцарском аналитичару јунговске школе Роберту Штрубелу, прапочетак разликовања добра и зла започиње онда када се стопљеност детета са мајком, у природном прадетињству почне да распада. Под нормалним условима развоја, већ око шестог месеца после рођења, дете доживљава своју прву кризу која настаје као последица неке врсте рудиментарне свести увиђања да је рајско стање прадетињства са мајком за увек изгубљено. Мора бити да се дете тада, размишља даље Штрубел, први пут, на неки предсвестан начин, пита: Зашто добро (дотадашње задовољавање „принципа задовољства” готово у потпуности) више није исто, зашто мајка више није добра, да ли ја нисам сада добар? Са појавом оваквих „рђавих осећања” у детета, расте у њему страх, помешан са бесом, сумњом и тугом. Управо овакво осећање, које бисмо могли назвати мнормалним, или праосећањем кривице, помаже даљем развоју ја код детета. Дете се не осећа кривим јер је прекршило неку познату норму, оно још трпи од ирационалног осећања пракривице, криво је без кривице. Мајка, међутим, све чешће говори не дететовим покушајима да нешто покрене, повуче, разбије, и тако оштети себе и друге. Ово мајчино и очево не, повезује дете постепено са представама вредности, нормама понашања, продубљујући разликовање добра и зла. Ове норме понашања, које му долазе од родитеља, дете постепено уноси у себе, стварајући тако ону инстанцу коју је Сигмунд Фројд назвао супер-его и који ће од сада играти тако велику улогу у животу сваког човека.

Да ли човек мора да постане крив да би сазрео, да греша да би се покајао, да буде „зао да би добар био” (Шекспир у *Хамлету*)? За Јунга су „добро” и „зло” енергетски феномени који се као такви подстичу и компензаторно допуњују. Јунг разликује „релативно зло” у личном несвесном човека, од „апсолутног зла” у колективно несвесном. У овоме је близак Конраду Лоренцу који говори о „злу” као урођеном агресивном нагону који служи одржавању животиње, док код човека овај нагон мора бити управљен свешћу. „Зло” као енергија мора бити од свести интегрисана. Како? Стваралаштвом. Можда се нигде тако јако као у стваралаштву, човек свесно не суочава са силном моћи Зла. Стварање је бес против смрти и силна чежња према бесмртности (Роло Меј). Стваралаштво је прелаз преко граница овог света и победа над његовом нужношћу. Стварање је спремност на ризик, потреба за комуникацијом, уочавање разлике и различитости међу људима, стварање је игра, спремност да се „нешто деси”. Живећи у строго структурираном свету,

окожуе потпором сопствених догми, тешко се препуштамо „креативном страху”. Стварање је опасност, као и мистичко преобраћање, јер стварање може бити неуспешно, јер се у току стварања човек може разболети телесно или душевно, може постати наркоман, може се убити. Привлачна је, а можда и тачна претпоставка психоаналитичара, нарочито оних из школе Меланије Клајн, да уметник (као уосталом већина људи) има потребу да најпре нешто разори, па да онда ствара. Оно што треба да буде разорено најчешће су лица из раног детињства човека, дакле, родитељи и ужи чланови породице, и то због њихове агресивности којом су се наметали пријемчивој и мекој души детета, бз обзира да ли је та агресивност била испољавана у облику претеране брижности, или директног насиља. Свако разарање, а нарочито родитељских фигура, изазива у нама осећање кривице, а код уметника, као нарочито осетљивог бића, у појачаној мери. Неки од генијалних уметника, настављајући са несвесном потребом за разарањем, али и поновним успостављањем изгубљеног објекта овог пута, код ствараоца и у стварању, преображеног на самосталан начин, разбија чак и форму, до његовог времена уобичајену у тој врсти стваралаштва (Пруст у роману, Пикасо у сликарству, Мур у скулптури итд), градећи сада нову форму. Изгледа да нема стварања без претходног разарања, без суочавања са Злом у себи и ван себе, нити радости стварања без пратећег доживљавања кривице и страха.

Стваралачки процес се најрадије представља као синтетичан процес који спаја трансперсонално са персоналним, једном потојећим. Али због честог преовлађивања мајчиног архетипа у Ја ствараоца, увлачи се несигурност у обичан пут „убијања оца” – хероја у пратријархалном друштву. Стално у опасности да буде усисан од „велике мајке” или кастриран од „великог оца”, стваралац је разбијач родитељских посуда, мајчине пећине и очевог стуба. Устајући час против оца, час против мајке, некад у исто време и против једног и против другог родитеља, стваралац неминовно устаје и против краља, патријарха и на крају Бога, негирајући његово постојање, понављајући тако, често и несвесно, Ничеове бунтовне речи: „ако Бог постоји човеково стваралаштво је немогуће”.

Можда вечна борба добра и зла, тај изразито манихејски дуалистички религиозни принцип који се увукао и у монотеистичку религију хришћанства, потиче од вечне људске амбиваленције са коренима у најранијем детињству, у којем је примарни идентитет детета рано угрожен „добром” и „рђавом” дојком мајке, каква мора да буде, вероватно, и најидеалније замишљена мајка на свету. Нема доброг ствараоца који није свестан нерешивости трагичне борбе добра и зла у човеку и у свету, и који тај свој доживљај не преноси у своје дело. Није ли стваралаштво, а можда и психоза, покушај човеков да се савлада,

стално присутан страх од смрти, не само да се превазиђе, надвлада, па и негира „велика мајка” нашег најранијег детињства, представљањем себе као митског јунака који убија змију или змаја да би ослободио принцезу (дух или душу човекову), већ, није ли стварање и побуна против Бога и његовог света, прометејско-луциферско-демијуршка жеља да се створи нови, бољи, праведнији свет? „Како човек може оправдати властити хероизам”, пита се амерички културолог Ернест Бекер у својој изврсној књизи *Порицање смрти*, и одговара: „Што се више развијате као изразито слободно и критично биће, то више кривице осећате. Сам ваш рад вас оптужује, тера вас да се осећате мање вредним. Каквог права имате да изигравате бога?” Разарајући ликове родитеља, краља, правосвештеника, и на крају Бога, желећи да кроз стварање роди боље родитеље, праведног краља, духовнијег правосвештеника и Бога, који не би био строги Јахве, али ни Богочовек Христос, ни хришћанска Тројица – стваралац, као „човек у револту”, не понавља ли Сизифа или, уништавајући једно зло, не ствара ли ново и веће од познатог, постојећег? На крају овог излагања вратићу се на ово питање.

Већ смо видели да ствараоцу није једини, или и последњи циљ, разарање свега постојећег, већ радије „преокретање свих вредности”, у циљу стварања нечега новог и бољег. Још тачније, стваралац хоће да уништи смрт. Савлађујући схизоформ расцеп свих људи између субјекта и објекта, мегаломанском еуфоријом „океанског осећњ”, стваралц, у некој врсти екстазе, иступа као целина која радошћу пред створеним делом, гратификује сопствена и наша очекивања од ствараоца. Док у свакодневном просторно-временском Ја-доживљају свести, наш свет нам изгледа променљив, пролазан и пропадљив, у тренутку када као гледоци, читаоци, слушаоци, отвореног сензибилитета, подрхтавамо пред стварним уметничким делом, свет, одједном, постаје за нас нешто што траје, нешто целовито и лепо, лепо и свето, *mysterium fascinans* и *mysterium tremendum*. Пред великим уметничким остварењем ми постајемо опет оно што смо увек били, и не знајући – *homo religiosus*. То су обично она уметничка дела, у којима је, кад је реч о мушком ствараоцу, његова Анима, његово „вечно женско” (*ewig weibliche*, Гетеа) – муза која омогућује *mysterium conjunctionis*, спајање „мушког” и „женског” у „небеском венчању”, хармонично сједињење аполонског и дионизијског елемента у стварању.

Из досадашњег излагања теме коју сам себи задао, све ми више изгледа да је могуће говорити о две врсте стварања и односа ствараоца према Злу. Чули смо до сада да је свако стварање врста бунта, покушај разарања старог и рађања новог, по правилу је праћено кривицом и страхом, али и радошћу, нараслом некад до екстазе, и тад, у много чему сличне мистичкој екстази. Између стваралачког акта и мистичког доживљаја постоје и друге заједничке црте на којима се не можемо овде

задржавати.

За стварање се увек говорило да је „Божији дар” и проклетство у исто време. Има неке трагичности у сваком великом ствараоцу. Ова трагедија, рекао бих, произилази из освешћеног сусрета „лицем к лицу”, ствараоца са Злом. Шта ће се из овог стравичног сусрета догодити — пуна је неизвесност. Николај Берђајев био је у праву када је писао: „У свету постоје зло и неправедност, постоји невина патња, и то због тога што не постоји само узрочност, него и слобода, због тога што је извесна усмереност слободе постала неумитно узрочношћу...Хришћанска је трагедија, трагедија слободе, а не трагедија судбине. То се огледа у стваралаштву Достојевског, стваралаштву које је прожето трагичношћу, али не у античком, него у хришћанском смислу”.

Пантеистичко-еманационистички тип мистике (мистика Индије) нема потребе за стваралаштвом, мора чак да одбаци стваралаштво. Слободно и самостално постојање личности не може да ишчезне и да се раствори у Божанству. Ишчезнути у Богу претпоставља безименог бога, док слободно се сјединити с Богом, и преко стваралаштва (или нарочито преко стваралаштва) претпоставља личног, хришћанског Бога. Најчешћи садржај стваралаштва Запада бавио се расцепом између „победе” рационалног бића човека као „мере свих ствари” (грчко поимање човека) и „победе” ирационалног бића јеврејско-хришћанског поимања о потчињености Сина Оцу (доживљајем греха и кривице). Сваки добар стваралац покушава да савлада ову противречност и провалију. Највећи међу ствараоцима (Бах, Рембрант, Гете, Достојевски, Шекспир) чини се да су је савладали.

Већ одавно знамо да је стваралаштво Запада у кризи. Још пре тридесет, четрдесет година, неки луцидни европски философи и књижевни критичари схватили су да зло и болесно у делима Франца Кафке, Сартра, Камуја и Бекета, прворазедни је изазов хуманизму и хришћанству Европе да на стваралачки начин одговори изазову ових великих стваралаца. Ако реалистички проценимо, збиља сјајна дела неких романописаца (Томаса Мана, Хермана Хесеа, Борхеса, на пример), сликара (Клеа, Шагала, и других), песника (Елиота, код нас Миодрга Павловића) и музичара (Шостаковича, Месијана), наравно и философа (Хајдегера, Јасперса, Блоха, зашто не и Попера), одговор на Зло, и као метафизичког проблема и на зло нашег времена, није задовољио наша хуманистичка и хришћанска очекивања. Ако се још може говорити о стварању и ствараоцима, на крају 20. века, онда у њима све мање препознајемо бунт против Зла, све више подлегање заразности зла. Дела познатијих савремених европских писаца, сликара, вајара, музичара као и философа, по моме мишљењу, дела су даљег процеса отуђења и онечовечења, делом нихилистичке, делом апокалиптичке садржине, дела су без полета и радости, клонула и песимистичка. Зар је могуће

очекивати друкчија уметничка и философска дела данас? Са стварањем у науци не стоји ништа боље, вероватно је и много горе, јер сваком научном открићу прети опасност брзе злоупотребе, било у смислу владања светом, или остваривања давнашњег лудиферског сна човека — да створи хомункулуса у епрувети.

И још једном Берђајев: „Наступају времена када неопредељена наука више неће бити могућа, када ће наука бити или хришћанска или црномагијска”. У искушењу смо да ове речи Николаја Берђајева проширимо на сваку област ововремене културе.

Свет пролази кроз три етапе божанског откривења: откривење закона: (Оца), откривење искупљења (Сина), и откривење стваралаштва (Духа). Све три епохе коегзистирају. Ако извршавање Очевог закона под принудом, изједначимо са ропским односом човека према Богу, искупитељско дело Сина са најамничким односом, онда је стваралачко време Духа Светог (у коме учествује, видели смо то раније, преображни лик жене-мајке-Аниме), време пријатељства и љубави човека према Богу. Али и овога пута, сва три доба, или сва три односа човека према Богу коегзистирају, слично једној мојој ранијој претпоставци о истовременом постојању и међусобном динамичком прожимању паганског, старозаветног и новозаветног човека у савременом човеку. У сваком случају, насупрот свести о Злу, мора постојати, и код обичног човека, и нарочито код ствараоца, свест о Добру. „Није могуће филозофирати са становишта *Ne(aus dem Nein)*”, с правом је писао Карл Јасперс. Немогуће је и најдобрамернијем човеку да се било којим целисходним начином супротстави Злу (у себи и ван себе), ако насупрот Злу не постоји у видљивом и невидљивом свету Добро, већ само апсурд или случај. Ово Добро, од доласка Исуса Христа у свет, није више само платоновско Добро које је, према Дерида, инкорпорисало оргијастичку мистерију, јер је сада хришћанска мистерија она снага која је Добро уздигла до Љубави.

Преузимајући од Јоакима од Фијоре веру да оно што нису спасли ни Отац ни Син, паше Мајка-Дух свети (реч дух на арамејском језику женског је рода), Димитрије Мерешковски је указао на историју као место борбе Богочовека са човекобогом. Ако је човеку још стало до Духа, он мора најпре да поврати трагично изгубљену љубав према себи, животу и Творцу свег живота. Космос се ствара увек изнова, он није дат, већ је задат. Човек има место у томе космосу, али не као човекобог, већ уз Богочовека.

РЕЗИМЕ

Човек је у својој најдубљој основи хомо религиозус, хомо луденс и хомо креатор. Стваралачки процес је синтетичан процес који спаја трансперсонално са пероналним, једном постојећим. Стваралаштво је „Божји дар” и проклетство, у исто време. Проклетство вероватно зато што стваралац има потребу да најпре нешто разори, па да онда /боље?/ створи. Свако разарање у осетљивом бићу уметника производи осећање кривице.

Стваралаштво је веран одраз вечне борбе Добра и Зла унутар човека и ван њега. Тежећи ка бесмртности, сваки добар уметник тежи да уништи смрт, као највеће Зло за човека. Сваки добар уметник покушава да савлада провалију између схватања човека као „мере свих ствари” и јеврејско-хришћанског поимања бића људског као бића потчињеног Сина Оцу / доживљајем греха, кривице и кајања/. Управо је овај доживљај данашњем ствараоцу тешко прихватљив, отуд велика криза стваралаштва у западно-европском свету, а са овом кризом Зло у свету расте. Насупрот Зла, у космосу и у човеку постоји Добро. Оно је на страни Доброг Човека који без престанка шаље Духа Светог оном ствараоцу који Га тражи.

SUMMARY

The man in his deepest existence presents a homo religious, homo ludens and homo creator. The process of creating is a synthetic one and it connects trans-personal with personal, only once existing. Creating is a "God-given gift", but cursed at the same time. It is cursed probably because a creator needs first to destruct something and then makes something (better?) else. Every destruction, in the subtle being of an artist, causes a feeling of being guilty.

Creation is a real reflexion of the eternal struggle between Good and Evil inside and outside human personality. Striving for immortality, even a good artist is trying to overcome the abyss between considering human being as the 'measure of all things' and the jewish-christian perceiving human being as the one of Son subordinated to Father (experiencing guilt, sin and repenting). This very experience is hardly acceptable for a modern creator. Therefore, a great crisis of creating appeared in the western-european world which has also caused Evil in the world. And its growing. On the opposite side of Evil in the Universe and in the man there is Good. It is on the side of Good Man who is uninterruptedly sending Holy Spirit to that creator who is looking for it.

Бојан Јовановић

ДУБИНСКИ КОРЕНИ ЗЛА

Човекова злонамерност, односно бројни поступци којима се он потврђује као узрочник зла у свету, показује се не само у његовим свесним већ и у његовим несвесним намерама. Без увида у дубину човекове психе, немогуће је сагледати природу његових поступака који свесно мотивисани позитивним циљевима у свом коначном исходу добијају супротно значење. У свом тестаментарном делу „Признања и анатеме”, Емил Сиоран ће записати: „Човек је слободан изузевши оно што му долази из његове дубине. На површини, он чини оно што хоће: у његовим мрачним слојевима 'воља' је реч лишена смисла” (1). Тај дубински слој наше психе који одређује и нашу злонамерност почиње научно да се истражује са психоанализом као психологијом несвесног. Међутим, на тај тамни, неодређени аспект човековог бића оличен у сили која делује независно и супротно нашим знањима и свесним жељама указано је знатно раније. Наиме, пре писаних трагова, знање о човековој несвесној злонамерности садржано је у знању традиционалног колективрног искуства.

За разлику од свесне злонамерности изражене, између осталог, и бројним облицима тзв. негативне, црне магије вршене првенствено у циљу наношења штете другом лицу (2), у нашој традицији постоји и знање о несвесном злу, злонамерности која се зачиње у мотивационој равни изван рационалних и свесних тежњи. Моћ тог несвесног негативитета открива се и у свесно планираној и рационално вршеној злонамерности.

Већ и површна анализа ритуалне праксе испољавања зла према другом показује примарност и изражајност свесних и жељених намера. Међутим, сваки магијски ритуал као спој рационалних намера и нерационалних средстава открива и сву непримереност и ирелевантност средстава употребљених у циљу чињења зла. Наиме, са становишта тих рационалних тежњи ритуални елементи су у сенци примарне моћи жеље. Имајући у виду и учињени ефекат, моћ намере остварује се свесним, али и несвесним деловањем које, у извесном смислу, чини неважним и сам ритуал. Спонтано и природно испољавање тог негативитета препознајемо у рационално неконтролисаним поступцима. Веровање у зле очи, односно урицање, веома раширено у нашем народу (3), показало се, према антрополошким истраживањима у Латинској Америци, као један од ширих узрока

локалних болести и примене народне медицине (4).

Према резултатима досадашњих проучавања, највећи број урицања у нашем народу несвене је природе (5). Урицање и деловање злог погледа није плод свесних намера, већ се чини првенствено из неких дубљих и рационално несхватљивих мотива. Деловање злог погледа, односно урока везано је за различите узроке. Иако се најчешће помињу чудне, урокљиве очи, урицање се постиже и речима: хваљењем и чуђењем лепоти, узрасту и напретку (6). Уколико су похвале неумереније утолико је и опасност од урицања већа. Зато су зле очи првенствено симбол негативног менталног деловања које се јасно исказује последицама које су повод предузимању одговарајућих контрамера. На основу непосредног сазнајног искуства моћ тог негативног утицаја се настојала ограничити, спречити или отклонити. Традиционално знање створило је ефикасне начине заштите и ритуалне терапије од последица испољеног несвесног негативитета. Ово деловање открива, заправо, тамну страну људске природе (7) која своју моћ и супериорност исказује како над човековим знањем, тако и над његовим намерама и жељама.

Изван свесних намера и жеља

Примери несвесног зла изражени у урицању, деловању „злог погледа” не могу се, заправо, разумети без адекватног увида у његову реалну мотивисаност. Тај увид се стиче уколико завиримо дубље у саму човекову природу ослобађајући се предрасуда о његовој задатој доброту. Некритичка схватања о човеку као првенствено добром и злу несклоном бићу добила су у европској култури и размере мита о припадницима тзв. примитивних култура (8). Међутим, човек није само свесно и рационално биће, а његова природа добра. Анализа мотивационих фактора који битно утичу на људско понашање открива да осим свесних намера постоје и несвесне тежње које свој негативитет исказују и екстремном ирационалном деструкцијом (9). Деструктивне и самодеструктивне тежње обзнањују и могућност човековог краја, односно немогућности човека. Поништавање које не долази изван, већ из нас самих показује да је и наш крај реалнији као потврда наших представа о крају без алтернативе. Суочавање са непријатном реалношћу само употпуњује слику о човеку која се показује знатно широм од за њу припремљеног идеализованог рама. Зато уколико свесна злонамерност сенчи идеализовану представу о нама, онда несвесно зло даје тој представи дубљу перспективу и реалнију песимистичку визију.

Еурипидово запажање „да знање о томе шта је добро, а шта зло, не утиче на људе да чине зло” (10), показује сву немоћ и крхкост људског знања пред силом која утиче да, како вели апостол Павле: „Не чиним

добро које хоћу, већ чиним зло које не желим” (11). Учињено по сили греха који је у нама, нежељено зло нас удаљава од жељеног добра, али нас учињено приближава нама самима. Заведени најбољим намерама и одведени у грех, ми се, у ствари, и не суочавамо на реалан начин са драмом избора. Лакомисленост и безбрижност само дају сјај добрим намерама којима је поплочан пут у пакао.

Знање о добру и жеља за добрим показују се немоћним пред снагом хтења, односно дубинском стварном вољом. На путу до слободног поступка предстоји нам овладавање собом, односно искушење побеђивања себе. Достићи потпуну слободу, значи ослободити се себе самог (12). То ослобађење претпоставља уклањање сметњи за усаглашавање наших поступака са нашим знањем о томе шта је добро и нашим свесним жељама да их учинимо. Једна од битних сметњи на том путу је и грех, нечисто срце, покварена душа. Апостол Павле наводи као препреку „грех”. Религијско значење греха везано је за одређени прекршај, учињен пропуст или непромерену мисао. Огрешењем о постојећа правила човек доказује своју слабост и несавршеност, а учињен прекршај записан у његовој души постаје узрок његових зала. Зависно од тежине постоје разни греси, па се и претпоставља да се неки од њих могу сакрити и заборавити. Међутим, човеково свесно или несвесно кршење постојећих животних, моралних и религијских правила исказује се „радом греха” чији се учинак огледа у сметњи да се учини добро, да се буде сагласан са собом. Урезана у душу, црта која формира карактер добија судбоносно значење у свом животном потврђивању.

Психолошко значење греха показује се као непризната кривица, која доводи до неуротичних поремећаја. Оцена греха је у домену супер ега, над ја које из аспекта моралних, естетских и других норми и образаца цензурише и контролише его, а преко њега и ид.

Сагледан у координатама зла, човек је медиј испољавања свог негативитета, јер независно од свог знања о разлици добра и зла и независно од својих намера да чини добро, он ипак чини зло које не жели. Речи којима се изражавају социјално пожељне намере, неусаглашене су са стварним намерама појединца чија је декларативна добронамерност неутемељена у његовој вољи. Такав однос појединца према себи, другима и према свету показује, заправо, условљеност његовог понашања и намера дубоким и непознатим слојевима његовог бића.

Тумачена бинарним опозитним моделом, та слојевитост је религијски представљена постојањем два међусобно супротна душевна ентитета (13). Међутим, одговор на питање да ли је човек поприште супротних сила од којих га једна уздиже у свечовека, док га друга срзава у нечовека налази се изван постављене дихотомије. Наиме, могућност

међусобног преображаја ових сила указује на њихов заједнички духовни извор и постојање јединствене душевне енергије. Одређене препреке и ускраћеност реализовања животне енергије имају релативно негативно значење, јер утицај лимитирајућих фактора, често пресудан у претварању ове енергије у агресивност и деструктивност, представља и велики стимуланс за њихово превазилажење.

Психичка нужност

Иако је осећај немоћи и угрожености снажан мотив преображаја животне и егзистенцијалне ситуације у нови осећај реалне духовне моћи, енергија пораза као препрека да се учини добро које се жели јавља се у виду чињења зла које се не жели. Намера да се нешто учини је релативна, јер дубљи слој мотивације представља детерминанту деловања. Иза наше рационалне жеље, јавља се моћ много јачег и реалнијег хтења као стварне и делатне воље (14). Чинећи оно супротно од намераваног, зло које не желимо, откривамо снагу оног нашег другог дубинског „ја”.

Утврђујући непосредну материјалну основу свести и психичког живота, савремена истраживања су показала да је човекова способност за интелигентне, разумске и логичке операције плод новијег дела његовог мозга који га и разликује од животиња. Међутим, упоредо са тим развијенијим делом, човека одликује и старији, архаичнији део мозга, ближи животињском, у коме је центар његових емоција и инстинкта. Старији део мозга изван је контроле оног новијег, развијенијег, а његова активност показује заправо димензију човекове застарелости (15). Анимално и варварско у човеку није превазиђено вишим, савршенијим формама културе. Независни и рационално неконтролисани импулси архаичног дела мозга, омогућавају парадокс да се чини оно што се не жели, а да оно жељено остане изван могућности чињења. Разум је немоћан да у одређеним ситуацијама надвлада агресивне и само-деструктивне човекове тежње.

Некохерентност у мишљењу и понашању може се, дакле, разумети као последица активности два дијаметрално различита и међусобно независна слоја човекове менталности. Истовремено присуство старијих и млађих менталних форми исказује се базичном синкретистичком структуром као детерминантном амбивалентног односа према свету. Ментално исијавање тог старијег културног слоја изражено је у архаизацији појединих синкретистичких и амбивалентних творевина у којима један исти елемент добија супротна значења (16). Тај однос показује да се потреба да се учини добро исказује и својом супротношћу, ослобађањем негативитета у злонамерности. Упознати тамну страну

људске природе значи стећи увид у ирационално и разумети природу нерационалних поступака. Знање о томе шта ваља чинити не утиче пресудно на дубље и старије менталне активности, па зато све што се зна не значи и да је спознато. Неспознато показује сву немоћ знања и могућност понављања зла које пружа одговор на питање зашто се и поуке историје често лако заборављају, а знање о прошлим не делује превентивно од понављања истих грешака и трагедија.

Напомене:

1. Е. Сиоран, *Признање и анатема*, Нови Сад, 1995, 9.
2. Б. Јовановић, *Магија српских обреда*, Нови Сад, 1993, 158-159; Б. Јовановић, „Магијско изазивање и спречавање смрти”, Српски књижевни гласник, бр. 4, Београд, 1992, 128-130; Б. Јовановић, „Борба демона”, Лесковачки зборник, књ. XXXII, Лесковац, 1993.
3. Т. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Београд, 1985.
4. В. Кодиљ, „Примењена антропологија у медицини”, *Антропологија данас*, Београд, 1972, 662.
5. Т. Ђорђевић, *ибид*, 28.
6. *Ибид*, 63-64.
7. Упор: *Тамна страна Људске природе*, прир. Б. Јовановић, Београд, 1992.
8. О настанку мита о добром дивљаку у делу Ђ. Кокјаре, *Историја фолклора у Европи И*, Београд, 1984, 19-38, 95-109; П. Цацић, „Мит о добром дивљаку”, у *Тамна страна људске природе*.
9. Е. Фром, *Анатомија људске деструктивности II*, Загреб, 1980, 97-98.
10. Еурипид, *Драме*, књ. II, Загреб, 1920, 238.
11. Апостол Павле, *Посланица Римљанима*, 7, 19.
12. Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, I, Београд, 1968, 49.
13. Дуалистичка митологија о добрим и злим духовима долази са Истока и утиче на формирање веровања о човековој условљености својим добрим и лошим анђелом. О томе: Волтер, *Филозофски речник*, Нови Сад, 1973, 27. „Сваки човек, вели се у *Талмуду*, носи у себи доброг и злог анђела”. Зли анђео се замишља или као мува са дугим репом која седи на човековом срцу или као пшенично зрно. Сматрајући да човек има две душе, Гете је истицао да га једна од њих вуче ка небу, а друга ка земљи. Ону која га може учинити свечовеком симболише доктор Фауст, док ону која га може учинити нечовеком оличава Мефисто.
14. К. Вилсон, *Мистерије I*, Београд, 1983, 279-281.
15. Г. Андерс, *Застарелост човека*, Београд, 1985, 412-414.
16. С. Фројд, „Супротни смислови праречи”, у *Психоанализа и телепатија*, Београд, 1987.

РЕЗИМЕ

Измичући једностраним покушајима аутономног одређења, појмовна сложеност и вишезначност зла показује своју веома богату феноменолошку различитост. Одређено у односу према добру које је једно, зло је првенствено релациони појам. Сагледано у односу према свесним циљевима и жељама, зло које се чини има знатно дубље корене везане за несвесни аспект наше психе. У тим дубинама несвесног, откривамо изворе негативитета који се исказују оспоравањем и преокретањем свесних намера. Класична култура, хришћанска етика и традиционална знања јасно указују на моћ тих негативних импулса ситуираних изван наших свесних намера и жеља. Будући да у феномену зла нису спорне човекове свесне намере, несвесно зло само једном битном коцком употпуњује мозаик тамне стране људске природе.

SUMMARY

Moving away from one-sided attempts of autonomous determination, the complex meaning of the idea of evil shows its highly rich phenomenologic difference. In relation to the good which is one, the evil is primarily a relating idea. When perceived in relation to the aware aims and wishes – the evil that is being made, has deeper roots which are traced to the unconscious aspect of our psyche. In those depths of unconsciousness we reveal the sources of the negative, which are expressed through preventing and wishes.

Since the phenomenon of evil includes man's conscious intentions, the unconscious evil completes the mosaic of the dark side of human nature by only one important square.

Вук Крњевић

ОРВЕЛОВО ПРОБИЈАЊЕ

Несумњиво, Орвелова 1984. била је ближа 1948. години но што је 1984. години не само по томе што је тада постала изазов постојећем свијету и његовим историјским дилемама већ и по томе што се свијет мијењао, и мијења, а његове суштинске дилеме настају, и конституише се у новим норвеловским категоријама. То, дакако, не значи да се свијет побољшава, иако има присталица и таквог тумачења, већ превасходно значи да путеви развоја, условљени неким новим друштвеним снагама и енергијама, избијају у непредвиђеним правцима, у правцима које није мислио, и домишљао Орвел. Глобално говорећи, можда су само облици друштвеног конституисања другачији, блажи, локалнији, али принцип универзалне каузалности свијета и живота који нам је Орвел понудио, апсолут тоталитаризма, очигледно није свеprisутан. Орвел, поучен постојећим облицима тоталитарних друштвених формација што су биле присутне у Европи пред други свијетски рат и после њега, остварио је визије свијета која је имала своје идеолошко утемељење у логици хладнога рата, у свему ономе што је од савезника у рату одмах после рата учинило да постану љути противници, као што су уосталом били и прије почетка рата.

Различити споразуми после грађанског рата у Шпанији у којему је Орвел учествовао на грађанској левици, споразуми међу непријатељима, од којих је управо на грађанској левици највећу пометњу направио пакт Стаљин-Хитлер, односно пакт двије државе, болшевичке и фашистичке, доведени су после побједе над фашизмом до старих, односно обновљених антагонизама Запад - Исток, до хладног рата и до макартизма у којему је грађанска левица доживљавала чудовишно испирање мозга, познато из ранијих тоталитарних режима и са лијева и са десна. Из тих несумњиво граничних идеолошких ситуација Орвел је извукао духовне консеквенце које је исказао 1984.-ом. Није, међутим, нимало случајно да је радни наслов ове књиге био 1948. Та година је њен темељ.

А управо је та, 1948. година година великих искушења за нас Југословене, за наше историјско-духовно искуство. То је један од оних тренутака када се искуство једне аутентичне историјске свијести ставља у питање зарад извјесних наизглед универзалнијих категорија као што је то по амбицији био стаљинистички модел погледа на свијет. Класни интерес радничке класе, о коме је говорио Маркс, био је доведен

до одређеног модела у којему се потиру интереси свих националних искустава осим једног а и он је тоталитаристичким ограничењима сведен на захтјеве једне уске друштвене позиције.

И као што Кафкина визија свијета и живота, подразумијевајући изванредну апстрактност која доводи до универзалности у тумачењу свијета и живота, претходи Орвеловој, тако исто и животни облици и модели друштвеног уређења обнављају неке ситуације за које би се рекло да су немогуће у поновљеном облику. Кафкин Праг, дакле аустро-угарски, доживио је невјероватан национални процват између два свјетска рата да би био разорен Хајдриховом диктатуром фашисоидног тоталитаризма. И тако даље и тако даље. Изгледа да се ситуације и понављају и обнављају.

Овим двома примјерима хтио сам да кажем да свака литерарна утопија, па била она и негативна као у Орвела, има своју примјену у различитим друштвеним заједницама ма колико се сама по себи трудила да буде универзална. Оба ова примјера говоре о тзв. малим народима а савремени свијет нас учи да су управо мали а и економски неразвијени народи тражили и нашли формулу која је у бити антиорвеловска управо по томе што јесте алтернатива подјели свијета на велике англомерације које, мада исте, имају различите идеолшке предзнаке. Супротно Орвеловим предвиђањима те су несврстане и неутралне земље у већини, и ако су у материјалном смислу неразвијене и слабе.

Орвелова визија је произашла из својевремених претпоставки о универзалном важењу законитости али се ипак показује да је предвиђање будућности које је својевремено учинио Ниче о овом вијеку као вијеку национализма много ближе реалитету но предвиђања о јединству свијета. И томе је, дакако, допринијела самосвијест тзв. малих народа. А та самосвијест нагриза етаблиране системе и понекад се крваво плаћа. Искуство Чилеа нас у то увјерава.

Али оно у чему је Орвел и данас невјероватно актуалан, а утопијска литература има потајну жељу за савременом друштвеном актуалношћу, јесте романескно реализована идеја о исправљању и поправљању историјских чињеница, њиховом актуализовању, односно прилагођавању тренутним идеолошким потребама и, друго, идеја о усавршавању, односно осиромашавању појмовно-језичког значења. У Орвеловом високотехницизованом свијету све је подређено идеолошкој равни, па и сама техника. Она је заправо најсавршеније средство за стварање једне истине, оне истине која укида сваку индивидуалну свијест и у духовном и у душевном смислу. Али, познато је да је већ почетак конституисања „тотално ауторитарне државе праћен наговјештавањем новог политичког погледа на свијет” — као што је писао Херберт Маркузе још 1934. године. Послије тридесет година Маркузе је, варирајући Маркса, дошао до закључка да: „тоталитарно

друштво узима царство слободе с оне стране царства нужности под своју власт и обликује га по својој слици и прилици. У савршеној противурјечности према овој будућности аутономија над технолошким апаратом је слобода у царству нужности. А то значи да се слобода може замислити само као реализација нечега што се данас још назива утопија”. Очигледно један од предуслова духовног ослобађања јесте пробијање владајуће свијести.

То пробијање може бити и утопијско.

Орвеловске тоталитарне формуле РАТ ЈЕ МИР или СЛОБОДА ЈЕ РОПСТВО упозоравају не само стравично појмовно лимитирање језика у садашњости, у часу настајања, већ свједоче о жељи тоталитрне свијести да се прошлост у језику, тој кући битка — како би рекао Хајдегер — избрише како би и језик постао потпуно сагласан са обликовањем „по својој слици и прилици”.

Управо на овом примјеру, на примјеру обликовања језика и историје, односно онога вида људског памћења које је трајно присутно у језику, могућно је на примјеру једнога малог народа, српскога, учити актуалност Орвелове негативне утопије. Наиме, српски је народ стољећима, од краја XIV вијека па до геноцида у Другом свјетском рату био под пресијом других, већих и моћнијих држава и народа који су, милом или чешће силом, у име других цивилизацијских мјерила, у име полумјесеца или крста, покушали да униште сјећање на традицију овога малог народа и да му затру језик грчким, латинским, турским, њемачким, мађарским и којим све не језицима. Међутим управо је народни језик, језик усмене књижевности, током стољећа, био онај стожер националне свијести који је преносио историју и митологију с генерације на генерацију. Ванредна слојевитост језика народног пјевача и казивача задржала је још паганске и ранохришћанске слојеве да би пјевајући на свој начин, понекад извитоперен, памтила за увијек историју и традицију.

Такав начин преношења историје и традиције управо је на мети тоталитарне свијести. Орвел нас увјерава да је НОВОГОВОР лишен такве особености, снаге језика да буде ризница вишезначности. Значењско поље мора бити сужено само на садашњости или на оно појмовно поље у прошлости које ту садашњост оправдава.

Оправдавање садашњости још је увјек присутно у тоталитарним друштвеним формацијама.

Наравно, и те формације се прилагођавају новим условима тако да нам понеке Орвелове утопијске визије изгледају одвећ круте, да не кажем наивне у односу на постојеће форме тоталитаристичке праксе. Она је много рафинованија и ефикаснија. Управо због тога Орвелова 1984. и јесте ближа 1948. години, години када се појавила. У међувремену свијет је усавршавао и подјармљивање и отпор. Ако је

подјармљивање вјештије и отпор је много снажнији и разноврснији.

Тај отпор није само одбрана садашњости већ је и одбрана прошлости. Без прошлости нема ни будућности.

И о томе говори Орвел.

РЕЗИМЕ

Оно по чему је Орвел актуалан, а утопјска литература има потајну жељу за савременом актуалношћу, јесте романескна реализовна идеја о **исправљању и поправљању историјских чињеница**, њиховом насилном актуализовању, односно прлагођавању тренутним идеолошким потребама и, друго, идеја о усавршавању, односно осиромашавању појмовно-језичких значења. У Орвеловој високотехницизираном свијету све је подређено идеолошкој равни, па и сама техника. Она је заправо најсавршеније средство за стварање једне истине, оне стине која укида сваку индивидуалну свјест и у духовном у душевном смислу.

Орвелова визија је произашла из својевремених претпоставки о универзалности важења законитости али се ипак показује да је предвиђање будућности које је васпитавао Фридрих Ниче о овом вјеку национализма много ближи реалитету но предвиђања о јединству свијета.

SUMMARY

What makes Orwell actual eve today, knowing that the uutoptian literature has a secret wish to have an everlasting actuality, is a novel-form idea of **improving and correcting historcal facts** by making them actual by force, that is, adapting them to the present needs of ideology, and also the idea of making perfect, meaning making poor the nation-lingual manngs.

In Orwell's highly technological world everything iis subordinated to ideology, even the technology itself. In fact, it is the most perfect means for creating **one truth**, the one which removes any sort of individual consciouusness both in psychological and spiritual seanse. Orwell's vision came out from suppositions of universal validity of laws, bbut it appears that the prediction of the future, made by Freidrich Neitzche, about this century, as the one of nationalism, is much more real than the prediction of the united world.

Светлана Књазев Адамовић

РАЗМИШЉАЊА НАД ЈЕДНИМ ФРАГМЕНТОМ ИЗ РОМАНА „БРАЋА КАРАМАЗОВИ”

У јучерашњем инспиративном излагању колеге Јеротића између осталог поменута је супротност двају стремљења у духовној клими нашег времена: стремљења према Богочовеку (хришћанство) и стремљења према Човекобогу, тј. тенденција да човек себе постави на место Бога, да преузме његове атрибуте и ингеренције. Мислим да се тој супротности не може аргументовано приписивати значај, какав јој приписује В. Јеротић; мислим да уопште дихотомије нису адекватне за опис тако сложене стварности, као што је стварност духа, али свакако се тенденција „обоготворавања” човека не сме оставити изван видокруга критичког разматрања. Ово моје излагање је посвећено једном (од многих могућих) аспекту тог „обоготворавања” - настојању да човек приграби за себе квази-теодицејски ореол, да оправда зло које чини добром које намерава помоћу тог чињења постићи.

Кажем „квази-теодицејски” јер сматрам да никакве оправдане аналогije између теодицејског обрасца у оквиру религиозног промишљања и аргумената којима се настоји наћи морално оправдање за чињење зла - нема и не може бити. Прво, због тога што Бог (по самом свом појму) не чини зло¹, ни због било чега, ни ради било чега (па ни ради неког будућег апсолутног добра); он само допушта зло у свету (тзв. пермисивна воља), као последицу слободе избора. Друго, зато што Бог има и вољу и могућност да невиним жртвама, којима је зло нането, пружи неупоредиво веће добро - блаженство на ономе свету - и да на тај начин „компензира” њихове патње, што човек очигледно не може и када би хтео (а велико је питање да ли би хтео!)²

Као предложак за ово своје разматрање узео сам одломак из разговора Ивана и Аљоше Карамазових (сви га наравно знамо, али ћу га ипак навести in extenso, јер су за анализу и детаљи важни).

„Реци ми отворено, позивам те, одговори: замисли да ти сам подижеш зграду судбине човечанства, са циљем да, на крају, усређиш људе, да им најзад пружиш мир и спокојство, али да је за то неопходно и неминовно да претходно намучиш до смрти само једно мајушно створење, на пример оно детенце које се тукло песничницом у груди и да на неосвећеним његовим сузицама утемељиш ту зграду, да ли би пристао да будеш архитект под тим условима, кажи и не лажи!

- Не, не бих пристао - тихо је казао Аљоша.

- Можеш ли сматрати прихватљивом идеју, да би људи за које ти

подижеш ту зграду пристали да приме своју срећу, засновану на неосвећеној крви намученог малишана, и да пошто је приме остану заувек срећни?

- Не, не могу је сматрати прихватљивом.”³

Прво што пада у очи, јесте да Аљоша, који озбиљно и искрено, не само разумом, него и срцем прихвата хришћанство, *одбија* да срећу човечанства изгради на *жртвовању другог*.⁴ Да ли то значи само да Аљоша не сме да преузме на себе одговорност да изабере кога ће жртвовати коме и да можда сматра да таква одговорност не приличи човеку, али би приличила Богу? Или сматра морално недопустивом (а стога хришћанском Богу непримереном) идеју да неко невин може бити жртвован ради добра других?

Достојевски није допустио Аљоши да изнесе разлоге због којих не би пристао да буде „архитект под тим условима”; Аљоша их вероватно не би ни умео да артикулише, јер он говори онако како осећа, „по савести”. Покушајмо да те разлоге откријемо.

На основу чега би могло бити „неопходно и неминовно” жртвовање невиног (детета)? Да ли на основу нечијег експлицитног захтева за том жртвом? Али онај ко би такву жртву захтевао очигледно не би поседовао атрибут апсолутне доброте и милосрђа, то не би био хришћански Бог, већ неки пагански (можда јудејски, старозаветни?), па се ни његовим обећањима у погледу будуће среће не би баш могло веровати.

А шта ако би „Он” после прве жртве, захтевао другу, па трећу, па тако редом? Из историје знамо да злочиначка власт (на пример хитлеровска) уме да добронамерне, а наивне, наведе на колаборацију па чак и извршење злочина управо таквим механизмом: жртвујте неке да би се остали спасли, па онда жртвујте још неке... А из признања вишеструких убица знамо да је први злочин психолошки гледано најтеже извршити; са другим иде већ лакше и све лакше и лакше.

Да ли би се можда та „неминовност и неопходност” могла приписати неком објективном стицају околности, тј. слепим природним силама које не подлежу моралном вредновању? Нећемо процењивати да ли је такав стицај околности реално уопште могућ, могли бисмо допустити да је бар логички могућ ради мисаоног експеримента. Међутим никаквог апсолутно „објективног” стања нема и не може бити. Процена неког „објективног” стања ствари, могућности које оно садржи, као и избор између алтернатива, све је то зависно и од неког субјекта (субјеката), његовог знања и вредносног система у којем он то „објективно” процењује! Оно што из једне перспективе изгледа као „неминовност и неопходност” из друге перспективе уопште не мора тако да изгледа. Тако се враћамо на прво питање: *ко је тај* ко захтева жртву? И на констатацију о моралној неподобности таквог субјекта као једног од могућих разлога Аљошиног одбијања да буде „архитект под тим

условима”.

Друго Иваново питање („Можеш ли сматрати прихватљивом идеју да би људи... пристали да приме своју срећу, засновану на неосвећеној крви намученог малишана...?) суочава нас с новим проблемом: да ли би они ради којих се наноси зло невином, заправо били морално достојни таквог жртвовања других ради њихове добробити? Какав би био тај будући „савршени свет” сачињен од људи који су били спремни да своју срећу заснују на несрећи другог, макар и самим својим пристанком, својим несупротстављањем томе да се ради њиховог добра учини зло? Посебно је питање моралног лика самог „архитекте”: као човек он није изван тог „савреног света” који утемељује на жртвовању невиног (невиних); он ће и сам живети у том „савреном свету” и утолико он жртвује невиног (невине), не само ради добра других, него и ради властитог добра. У томе видим други разлог за Аљошино одбијање да буде „архитект под тим условима”.

Они који злостављају, муче, руше и убијају, све у име „будућег добра” и будућег „савреног света” (без обзира на то, како они тај „будући савршени свет замишљају: као бескласно друштво или као етнички чисту државу свог народа или као нешто треће или четврто), слуте моралну недостојност квази-теодицејског оправдавања својих чинова. Зато ће ретко ко отворено признати да злоставља, мучи, руши и убија ради своје среће, односно среће свих оних који у томе учествују, тј. среће *своје генерације*. Обично се све то чини наводно у име среће будућих генерација (а генерација која то чини „жртвује се” за ону будућу, односно будуће).

Отприлике онако како то у Пушкиновој драми *Борис Годунов* на самрти каже свом сину Фјодору: „Ты царствоватъ по парву будешъ...” - што ће рећи: „грех убиства детета - јединог могућег престолонаследника Димитрија - (наравно ради преузимања престола, када се руриковска лоза угаси) пада *само на мене*, Бориса; ти за то ниси одговоран, ти си невин, ти долазиш на престо легално и легитимно, по праву наслеђа, као мој син.”

Остаје да се запитамо: да ли је баш тако? Постоји неколико могућности: једна је да ти „будући” никада не сазнају каквом ценом је остварена њихова срећа; да то за њих остане вечита тајна и да та мрачна тајна не баци никакву сенку на њихов „савршени свет”; да се униште сви могући материјални докази почињених недела, да се сећања на та недела избришу из свести свих људи, или да се „будући” аутистички затворе у „свој свет” до којег неће допирати спољашњи гласови, у којем нико и ништа неће моћи да поремети њихову срећу истином о злоделима на којима је тај свет утемељен. У реалном животу - то је увек било немогуће (није узалуд народ смислио пословицу „заклела се земља рају...”, као и причу о Тројановим ушима). То је поготову немогуће у

наше доба информацијског бума.

Друга је могућност да се ти „будући” васпитају тако да прихвате као нешто „нормално” и морално допустиво сва злодела својих претходника уз осећање налик захвалности због њихове „жртве”: „они су то учинили ради наше среће”. Иваново друго питање и све оно што смо у вези са њим изнели, односи се и на ову могућност: свет таквих људи био би далеко од „савршеног” напросто зато што би садржавао у себи могућност понављања зла. Оправдавање зла почињеног ради изградње тог света дало би им „моралну легитимацију” за олако чињење зла кад год би им се учинило да је тај свет угрожен. Сетимо се само првобораца који су захтевали извођење војске и на њихову децу, јер она својим бунтом угрожавају најбоље могуће друштво које су они створили.

И коначно трећа могућност: ти „будући” васпитани као аутентичне моралне личности, подобне за „савршени свет” (остављам по страни питање, ко би могао да их на тај начин васпита, зар они исти њихови претходници који су чинили недела?) у неком, трагичном по њих, тренутку сазнају помоћу каквих недела је остварен тај свет у којем су они срећни. Зар то не би разорило њихову срећу, претворило њихов „савршени свет” у савршену мору, тим тежу што се ситуација не би могла изменити. Злодела су извршена, прошлост се не може изменити; починиоци тих недела су њихови најближи - очеви; они лично додуше нису одговорни, али како да наставе свој срећан живот после тих открића? Како да живе и буду срећни у кући чији су власници уморени и бачени у реку која тако умилно жубори испод њихових прозора?

После овог кратког размишљања, лако је схватити зашто Аљоша одбија помисао да се може бити „архитект под тим условима”.

1. Једна напомена: када говорим о Богу, износим оно што о њему тврди хришћанска религија, без обзира на мој лични став. Наиме, не желим да због неког неспоразума будем убројана међу новокомпоноване вернике који су се до јуче заклињали у Маркса (што нисам чинила), а данас се куну у Библију (што исто тако нити сам чинила, нити имам намеру да чиним)

2. Подробније у мом чланку „Још једном о теодицеји” Зарез бр. 2-4/83

3. Ф. М. Достојевски „Браћа Карамазови” Рад, Београд, 1981. стр. 269

4. Нешто касније у разговору Аљоша се позива на Христову жртву, као пример жртвовања себе за друге, али то је већ сасвим друго питање.

РЕЗИМЕ

На почетку текста износе се разлози због којих се теодицејски образац не може употребљавати за оправдавање људских поступака чињења зла наводно у име добра. Затим се анализом једног фрагмента из романа Достојевског „Браћа Карамазови” настоји показати морална неодрживост жртвовања невиних ради добра неког другог (макар то било и целокупно човечанство). Посебно се указује на узалудност покушаја да се помоћу жртвовања невиних обезбеди срећа за „будућа покољења”.

Сви ти разлози објашњавају зашто Аљоша Карамазов, као аутентични хришћанин одбија и саму помисао на то да се срећа може изградити на жртвовању невиних.

SUMMARY

At the beginning of the text there are the reasons why the theodicy pattern can not be used justify men's doing evil acts in the name of good. Then the analysis of one passage from Dostoevski's novel "Brothers Karamasov" is trying to show the **ethic inconsistency** of sacrificing the innocent for the sake of somebody else's good (even if it were the whole mankind). It is especially emphasized that it is a pointless attempt to obtain hapiness for the "future generations" by sacrificing the innocent. All these reasons explain why Alosha Karamasov, as a real christian, refuses even the very idea that hapiness colud be achieved by sacrificing the innocent.

ЕСТЕТСКИ И ЛИЧНОСНИ КАРАКТЕР ЗЛА

Расправа о злу, једном од кључних људских феномена, претпоставља ближу контекстуализацију и одређивање референцијалог оквира. Многи су контексти разговора о злу. Они могу бити систематизовани према регијама знања, али и према начинима бивствовања. Управо зато зло јесте предмет различитог искуства на разним нивоима свијести. На другој страни, зло је егзистенцијална одредба људског постојања. У оба случаја зло је антрополошко и њим се изворно дефинише људско бивствовање, зато је трагање за злом незаобилазно и неопходно уколико се хоће доспјети до дубљих увида у структуре људског живота.

Обухватно и универзално присуство феномена зла у људском свијету доводи га у видокруг знања, али и у простор умјетничког обликовања, религијске, политичке, моралне и друге праксе. Присутност зла је таква да би се можда цијела историја могла представити као историја зла, бар у истој мјери колико и историја добра. Овај суд се може проширити на питање о историјским циљевима и субјектима преко којих се ти циљеви реализују.

Чулност и зло

Човјек производи зло, оно се смијешта, обухвата и удубљује у људски свијет. Зато је оно присутно, на евидентан или латентан начин, у свакој личности. Имајући то у виду, спознаја зла се одвија, најчешће, заобилазним путевима. Мистерија зла се открива прије у мистичним искуствима и теологији, него у егзактним научним истраживањима. Јер, зло је вредносно обојено и више је предмет вредносних судова, а мање у домену чињеничког и научног знања. Због тога се за сазнање феномена зла морају прекорачити границе научног искуства и отворити за религијска, умјетничка и мистичка сазнања. Основу оваквог искушавања чини унутрашње истраживање властитих доживљаја и екстатичних стања наше свијести. На том тлу израста свијет људске чулности, осјећања, вјере и чудесни свијет човјекове имагинације.

Ми смо увучени у бескрајно поље чулности. Посредством чула свијет нам се показује. Наша опажања дају основ рационалним сазнањима, а наше имагинације отварају простор екстатичним доживљајима. Због

тога је чулност темељ нашег присуствовања у свијету, његовог доживљавања и мишљења. Чулност је универзална, њу сачињавају бројна перцептивна и сензитивна поља и одговарајући чулни регистри преко којих се квалитативно и квантитативно продубљују и проширују наши односи према свијету.

Наша чула настањују наше тијело, али истински она живе тек у односу према свијету. Ми се дајемо свијету преко наших чула једнако као што се свијет нама даје. Чулност овдје нећемо схватити у супротности према разуму или уму, већ прије као животно искуство у које се уливају сва друга искуства. Овако обухватан свијет чулности, његов хаос и дубину, није могуће у потпуности обухватити и разумјети, због ограничења нашег рационалног апарата.

Зато, остаје пјесницима и мистичарима да се на конопцу доживљаја спуштају у поноре чулне душе како би искусили и учинили доступним бар дио овог апокрифног и тамног свијета. У том паклу људске душе станује и из тог свијета извире зло. Оно је зато скоро увијек естетски оформљено и симболички одређено безданом, паклом, тјелесношћу, другим ријечима, дивљом енергијом чулних страсти које хране и покрећу наш живот одржавајући га у сталној напетости и динамици.

„Ништа не може да излијечи душу осим чула, баш као што ништа не може да излијечи чула осим душе” пише Оскар Вајлд¹, указујући на парадоксију као пут у свијет чулности. На том опасном путу емоционалних доживљаја и страсне чулности зло је легитимна могућност. Она се открива када се душа изгуби у чулном хаосу. Бездушност је знак присуства зла. Она је губитак склада са собом и са Другим. У том контексту зло постаје пожељно као резултат раздражених страсти, тј. апсолутизоване чулности која завршава у анархичном самоуништењу, пустоши и ништавилу.

У књизи *Сто двадесет дана Содоме* Маркиз де Сад даје портрет једног од четворице крвника следећим ријечима: „По природи претворан, безосјећајан, охол, округан, саможив, подједнако расипан у својим задовољствима и шкрт кад треба да буде користан, лажов, изјелица, убица, паликућа, лопов...”

Разуздана чулност прелази у хаос силовитих жеља и свирепост која руши све. Само таква чулност манифестује зло и злочин кроз страсно уживање и растројство у којем нестаје и субјект и објект уживања. На другој страни, зло је иако опасно ипак потребно, динамичко начело које је извор сирове снаге и посредник енергија хаоса.

Зато, зло није само манихејска супротност добру, оно је много комплексније, загонетније и изненадније да би се могло сликати црно-бијелим тоновима. Имајући у виду ову страну феномена зла могао би се бранити следећи став о важности зла за људски свијет, за његово конституисање, догађање и разумијевање.

Да ли би без зла свијет био још више зао? Да ли би без зла свијет запао у још веће пропадање и стерилност? Је ли могуће оплођење и репродукција без динамизма који се храни злом? Ова питања - одговори проблематизују онтологију зла као основу људске личности. У том смислу постаје видљиво да се личност не може засновати само у свом позитивитету већ тражи и једно апофатичко заснивање. Ово нарочито важи за чулност, једну од основних регија личности.

Серен Кјеркегор се дивео Моцартовом Дон Жуану ријечима: „Бесмртни Моцарту! Ти си тај коме захваљујем све, што сам изгубио разум, што је моја душа запањена, што се у дубини моје душе ужасавам”.²

Изгубити разум значи осјећати, тј. уронити у хаос чулности. Чулност ваља схватити као димензију свијета, али и као одредбу личности. Личносну чулност је нарочито развило хришћанство, али на начин порицања. Грчка чулност је појмовно заокружена у лијепој индивидуалности, у њој преовладава космоцентрично разумијевање човјека које наслућује, али још не зна за појам личности. Грци су били народ Ероса, цијела њихова духовна историја је прожета овим начелом, али за разлику од хришћанства они принцип Ероса мисле као космичко-духовну и душевно-духовну уравнотеженост. Иако су знали и за страсни, манични, рушилачки ерос који су тумачили као зло и болесно стање човјека - Грци су ипак изнад свега његовали ерос који твори поредак.

Тек хришћанство доноси нови, личносни принцип у разумијевању чулности уводећи у игру идеју репрезентације. Људска личност се сада појављује као огледало свијета. Ова репрезентација није проста, механичко-рационална презентација, већ је резултат мистичног искуства које исходи из чулности и уздиже се према духовном искуству оног највишег.

Хришћанство окува царство чулности, па ипак она се, чак и на овај начин, подстиче да би се снажно и из дубине појавила у форми демонске моћи. Демонско јесте преобилна чулност, енергија која је толико интензивна да не може да се уобличи. Зато демонско продире у све облике.

Симболичка немогућност да се прими неки облик постаје главна особина Дон Жуана, Фауста и других умјетничких ликова, којима се управо овјековјечује дивља енергија чулности. Овом енергијом се храни незајажљива жеља за завођењем, лудошћу и пропадањем. Хришћанство је врло рано спознало ову опасну страну чулности која је напустила космоцентрична ограничења. Парадоксална је чињеница да је хришћанство одвојило свијет чулности од античке парадигме, да би га врло брзо утамничило. Чулност је морала бити ограничена сакралним устройством и протјерана у свијет забране, а заправо у простор једне

необуздане, подземне, тајне и, сада већ, једне зле чулности. Сакрална забрана и реакција на ту забрану, парадоксално, легитимизује чулно-еротско као табу. Сакрално изазива и распаљује чулност, наиме, забрана-негација дјелује инверзно као афирмација. О томе најбоље говори институт хришћанске исповијести. Исповиједање јесте, најчешће, један чулно-еротични говор, сјећање и признавање почињених грехова, који се, премда забрањени, сада у исповијести допуштају у форми признавања. Признавање је, према Фукоу, главни обред изношења истине, било да се одвија на јавни или тајни начин, било да је добровољно или присилно.

Исповиједањем се почињено зло мора поновити у језику да би се дошло до очишћења. Уживање се мора поништити у кајању, невиност се мора поново задобити. Овај модел исповијести на одређен начин преузима и књижевност. Разлика је у томе што књижевност не исповиједа, напротив, она најжешће страсти живота поставља на узвишену позорницу, тражећи управо у њима, дубину и дно људске егзистенције, потврду, али и негирање живота и понајприје негирање личности, тј. њено превођење у болно љубавно ништа.

Ако чулност јесте експонирање и потврда живота, онда необузdana чулност нужно тежи према смрти. Форме чулности испуњавају и посредују живот и смрт показивањем да у дубини свих уживања ипак стоји наша смртност. Ово се односи на све облике чулности и љубави које их енергетски потхрањују и подупиру. Жорж Батај³ је разликовао еротизам тијела, еротизам срца и сакрални еротизам. У сваком од њих можемо пронаћи најдубљу тежњу за жртвовањем. Ријеч је о разлагању и прекиду континуитета, управо у тренутку највишег интензитета једне чулне форме. То је застрашујући тренутак у којем пред нашим очима израња смрт. Због тога, љубав прате страсти; страсти нас заводе анархичном распусношћу и доводе у стање разлагања. То стање распукнућа и деструкције континуитета јесте стање нашег нестајања. До краја доведена чулност је нестајање. Зато ужитак прати патња, а у патњи је присутнија истина чулности него у уживању.

Смртност и зло

Универзум чулности јесте поље свих људских односа према свијету, другима и према себи. То поље је временски дефинисано, јер човјек „зна” да је коначно биће и да је његово осјећање, опажање, знање, и уопште одношење предодређено његовом пролазношћу и смртношћу.

Ова чињеница цијело људско искуство чини посебним у којем се спознају наши доживљаји рефлексije и знање, сви они носе свијест и

знак смртности. У тој чињеници се корјени зло као људска творевина смртног бића. У злу се интегришу негативна стања свијести а оживљају се позитивне енергије осјећања, мишљења и воље. Тако зло израста у нама као разграђујући принцип који цијепа личносну хармонију. Стање зла је прво хаос, тј. растурени „поредак“ а онда грдња болесног „поретка“. Ријеч је о издаји личносне цјелине у којој су преовлађивале центрипеталне силе, кохезије и интеграције - у корист центрифугалних сила које је, на болестан начин деструишу. Због тога је човјек увијек у могућности да пропадне у зло. Те могућности се коријене у мржњи, похлепи, лажи. Ова три извора зла могу захватити сваки свјесни и несвјесни дио личности, односно цијелу личност. У томе јесте слабост људска, у немогућности да успостави трајну и стабилну хармонију личности. На тај проблем указују и сљедећи стихови пјесника Метју Прајора⁴ (1664-1721):

*Велика небеса како славим створењем сте направили човјека!
Како несвјесно издаје себе!
Наша несрећа што смо сувише сигурни у сопствене снаге,
Премало опрезни према непријатељској сили.
Неопрезно лутамо на ивици цвећем прекривеног понора уживања,
Али увијек способни да скренемо са нашег пута.
Док не нарасту ноћни таласи распојасаних страсти,
Док страшна бура не баци у хаос земљу и небеса.
А ми брзо ношени у дубину понорног океана,
Исувише касно оплакујемо нашу безбрижност...*

Непријатељска сила је стално у нама зато смо у перманентној опасности да западнемо у зло. Сваки дио наше личности (пожудни, вољни, интелектуални) осамостаљен и дезинтегрисан може пропасти у понор зла. Зато, пожуда без љубави, интелект без осјећања, односно, воља без савјести и одговорности - јесу пут у бездани понор зла. Зато је питање личности кључ за разумијевање проблема зла. Отуда је зло значајан предмет промишљања теологије, психологије, умјетности, морала, итд.

Личност човјекова је загонетка, његова душа и његово срце, његова осјећања, жеље, мисли су дубоке и изнова могу бити још дубље. Зато смо увијек пред могућностима или да савладамо дубину, да не пропаднемо у њу, или да западнемо у оно несвјесно и непредвидљиво које називамо злом. Универзалност зла кореспондира са обухватношћу људске личности. Све структуралне компоненете које чине личност могу бити преобраћене у зле особине. Зло је хипертрофија дијела и дјелова над цјелином, она је једна врста необуздане декомпозиције личности. На примјер необуздана чулност и сладострасне жеље могу завршити у

злочину који још више распаљује страсти. Зло се конституише као раскол личности на унутрашњем плану и као опасност за Другога, на спољашњем плану, тј. на манифестацију у форми злих мисли и злих чинова. Због тога је зло, и за свог носиоца, и за оног ко је предмет његовог испољавања, пут према уништењу, према смрти. Дакле, смрт је крајњи циљ, а можда и извор зла. Самим тим што је човјек увезан и окован смртношћу он је укоријењен у злу.

Пјесник Хердерлин ће о смртним бићима пјевати да: Самозаборавом вођена, одвећ спремна да у сусрет крену

*Богова жељи - кад већ једном на стазу своју ступе...
Смртна бића добровољно, ка уништењу најкраћи пут траже
Тај одмор тражи бујица у мору
Брзајући напријед од стијене до стијене
Вјечна, себи упркос
Дивљом чежњом за безданом
Та махнитост чари има. Читави народи допуштају тако
да обузме их весеље смрти”.*

Људски живот, зато јесте борба против смрти коју у себи потенцијално носимо и којој се неминовно приближавамо. Та смрт има хиљаде лица и у основи сваког је пропадање.

Начело живота и начело смрти су динамичке категорије које обликују или деструишу форму личног живота или животне творевине других. Ова деструктивна страна вреба у форми зла и опасности коју сви носимо као своје друго Ја. Због тога своју личност, као јединствену, можемо разумјети преко дуалних категорија. Јер, личносно јединство је привремено, непрестано је изложено ризику разлагања. Сви основни феномени живота и свијести зато имају дијаболичну форму. Тако, на примјер, у феномену љубави притајено стоји мржња која лако прераста у злочин, а са злочином смо већ у окриљу смрти.

Ако нас зло отвара и води према смрти на један неприродан начин не доводи ли нас оно краћим путем и према сазнању смрти? Ма какав био одговор на ово питање једно остаје сигурно, да нас зло и у спознајном смислу приближава феномену смрти, а то значи основама наше коначне егзистенције. Зато је истраживање зла скоро увијек пут у дубље знање о нашој људској егзистенцији. Проблем зла овдје отвара онтолошка питања о људској коначности. Зато што нас доводи пред олтар смрти, зло нам посредно поставља најдубље питање о смислу једног смртног живота.

„Смрт нас закупа као могућност да испаднемо из истине као откривања бивствујућег и да утонемо у ноћ безразличног”.⁵

Личност човјека се мора супротставити смрти и злу које нас увијек, у

крајњој истанци, доводи пред смртност. Бити личност, различит од свих других, већ јесте стајање у отпору према смрти која поништава разлике. Личност се заправо опире довршавању и злу које хоће да прекине њен живот и да угаси њене разлике. Личносни живот јесте борба против смрти и зла које је укоријењено у њој. Борба против смрти показује да смрт присуствује у животу сваке личности на свјестан или несвјестан начин. То значи да и изведени феномен зла непрестано носимо са собом.

Брига за живот и брига за смрт, за добро и за зло, јесу принципи на којима се супротставља наше личносно устројство. Ово личносно испољавање и успостављање аутономије у односу на објекат који су предмет њеног искуства се одржава све док личност има слободу у односу на околни свијет. Али, кад објекти завладају са личносним регијама, онда је на дјелу зло.

Личност и зло

Проблематизовање феномена зла је начелно могуће са многих страна, у односу на бројне друге феномене, али доспјети до онтолошког изворишта зла није могуће без промишљања појма људске личности.

За ову прилику, као основа промишљања личности, биће узета свето-отачка теологија која је изнедрила, врло рано, једну онтологију личности. Та онтотеологија личности, иако је у основи наше хришћанске цивилизације, остала је прилично непозната и у домену езотеричке и мистичне теологије, успијевајући само повремено да се пробије кроз најдубља искуства књижевности и философије.

Појам личности срећемо свакако, и у подручју психологије, као и другим хуманистичким наукама у форми једног свјетовног, хуманистичког идеала којим се, углавном, дефинише људска индивидуалност, аутономија и егзистенција. Таквим појмом, заправо, се прије погађа комплекс проблема везаних за персоналитет, него што се долази до извора личности.

Ово изворно протумачење личности, по први пут, је наговијештено у грчкој трагедији гдје је антички човјек покушао да постане лице долазећи у сукоб са законским поретком, али тај покушај се завршава поразом јер личина (маска) није била у стању да произведе личност у онтолошком смислу. Она је остала, како примјећује Јован Зизјулас⁶, само додатак бићу, а не његово истинско постојање (ипостас).

Тек са хришћанством онтологија личности се поставља у средиште. Нарочите заслуге за овакво промишљање проблема личности имају свети оци Кападокијци (св. Василије Велики, Григорије Ниски, св. Амфилохије Иконијски, св. Григорије Палама). Покушавајући да онтолошки промисле вјеру у Тројичиног Бога они су се неминовно

суочили са проблемом људске и божанске личности, те њиховог односа. Проблем се поставио: како то да један Бог има три лица? Одговор светих отаца је био следећи: Бог је један по суштини тј. по својој природи, али се пројављује кроз три личности (Отац, Син и Св. Дух). Однос суштине (усаја) и личности је у корист личности. Наиме, у Богу, личност не почива на суштини, већ суштина почива на личности.

Св. Григорије Палама каже: „Није сушти из суштине, него је суштина из суштог”. Узрок (етион) постојања Бога је у личности Оца а не у његовој природи. Зато су Кападокијци појму личности дали онтолошко значење и изједначили просопон (маску, личност без онтолошке тежине) са ипостасис (личност у онтолошком смислу).

Овакво одређење Бога као личности има утицаја и на људски појам личности, пошто је човјек икона Божја. Јер, човјек јесте личност, то је његова најсуштственија одредба из које се може дедуковати људска слобода. Јер, човјек је личност, а то значи бити слободан од природе. Дакле, и Бог и човјек су слободни од своје природе (која је различита) и због тога су они личности. Зато је и њихов однос у који неминовно ступају слободан; то је однос двије личности.

Бог даје себи своју суштину слободно, али и човјеку допушта да има слободни избор и могућност да сам образује своју личност. У оба случаја искључена је нужност и природа. Зато је личност онтолошки заснована једино на слободи и љубави. Слобода и љубав су релационе одредбе које подразумијевају Другог и заједницу, отуда личност није индивидуалитет који се утемељује, углавном на биологији и смртности, већ отргнуће од нужности и слободно успостављање заједнице у којој се открива истина односа, који се успоставља у датој заједници.

Очигледно је да овакво разумијевање онтолошко тежиште помјера са бивствовања схваћеног као „ствар по себи” на бивство у смислу личности. Овако схваћена личност, као слобода, као покрет, као заједница и однос, то јест, као живот, у себе укључује и могућност зла. Јер, човјек може потврдити своју личност или је изгубити само ако има слободу, али и одговорност.

Ако човјек не би имао слободу да изабере и зло, он би био лишен одговорности. То је врло дубоко увиђао Достојевски када је добро и зло изводио из хаоса слободе као једног унутрашњег амбиса чије дубине нијесу доступне никаквој рационалности. Коментаришући духовни лик Достојевског Никола Берђајев каже: „Зло је у вези са личношћу, јер само личност може чинити зло и одговарати за њега”.⁷ Зло иза кога не стоји личност и њен слободни избор (већ принуда) и није зло, без обзира на своје штетне последице. Због тога зло као и добро мора бити предмет слободног избора. Тек тада личност пропада или се узвисује. У том контексту зло је лично ништење слободе на бази слободе, оно је поништавање личности на бази слободног избора исте те личности.

Зато зло своје опредмећење има у злочину усмјереном како према себи тако и према другима. Ово самонегирање личности и патња која га неминовно прати, предмет су велике литературе, која је, након светоотачког богословља, преузела у своје окриље ова најдубља истраживања човјека.

Достојевски је у књижевној форми обликовао ликове који пропадају у злу, али и оне чија дубока патња ослобађа од зла. Та патња долази због човјекове одговорности и гриже савјести што је направио погрешан избор. Из те најдубље патње израста личност кроз опасна искушења, кроз борбу са унутрашњим злом: са охолошћу, самољубљем, са лажима и са лицемерјем. То страшно подземље у којем влада хаотичност и случајност је прави простор књижевног истраживања и обликовања. Јер, књижевност, уколико није пуко подражавање, мора да створи један нови свијет. За то стварање је неопходно да се зарони у хаос и подземље живота, те да се у трулежу и распадању пронађе добро и зло као творачки принципи свијета књижевних ликова.

Зло у књижевности

Књижевност једног времена, језика или једног народа, јесте кристализовано искуство дато у живој и комуникативној форми. Она обједињује најживље искуство на начин дјетиње креације и оне наивности која стварима и догађајима даје дигниет естетске истине. Све може постати садржај књижевног општења, али прије тога мора добити ауру пресудне и драматичне битности. Тај прелаз из стварног у естетски живот представља зачуђујуће питање на које естетика и наука о књижевности нијесу дале једнозначне одговоре.

Књижевност твори један естетски свијет који изгледа безазлен и апсолутно невин. У њему се појављују есенцијалне људске драме у интезивираној и прочишћеној форми. Ужас страдања се догађа само у књижевној имагинацији јер естетски просто обезбјеђује ауторову невиност. У том простору аутору је обезбијеђено право за све што је у стварном животу забрањено. Зато стваралачка имагинација, у име те невиности, може да рефлектује и твори на церебрални начин негативне и позитивне ликове и радње. Књижевност има право да изрази и зло, она то чини кроз ликове и дјелатности својих негативних јунака.

Легалитет који аутор књижевног дјела добија унапријед, у форми невиности, да на књижевну сцену може извести ликове којима владају страсти, лажи и зло, чини га повлаштеним становником два одвојена свијета. Све што је забрањено у једном, дозвољено је у другом /књижевном/ свијету. Па ипак, ова два свијета нијесу без утицаја, они су у дубокој вези. Свијет књижевности је понајмање фиктивни свијет, иако

се он одвија на имагинарној сцени. Ова сцена има своју „реалност” у повишеном значењу, јер на њој се не догађа само оно што се збива у стварном животу, већ и оно што би могло да се догоди. Зато реалност књижевне сцене чине рефлексije и дубље представе које аутор извучи из заумних слојева стварног живота. Књижевна сцена има један виши ранг истинитости изграђен како на позитивном тако и на негативном искуству њених ликова.

Књижевна умјетност има предност над наукама: она није подређена истини; она је слободна и зато је одговорна. Можда и због тога велика умјетност не трпи апстракције већ се радије везује за непосредно искуство; захваљујући томе велика умјетност радије искушава спонтанитет зла, него што га се жели ослободити сазнајном трансценденцијом. Књижевност је у својим најбољим остварењима отворена за сљепило нагона, стихије и слободу случаја. У том контексту зло је легитимни садржај који се осмехује књижевном ствараоцу. Заобићи такве изазове књижевник може уз ризик да испадне из књижевне магије којом књижевна умјетност само ријетке дарује. Слобода у књижевном стварању, заиста није у знању нужности већ у препуштању сљепилу, стихијама и нагонима у којима се живот и смрт, добро и зло - парадоксално и у својим архетипским основама, додирују. Идући за овим искуством књижевник слиједи осјећања: херојства, мржње, кривице, љубави, моћи, злочина, казне и уништења. Сва ова позитивна и негативна осјећања настајују простор књижевног дјела. Тај простор није никако физичко и техничко ограничавање већ парадоксална архитектоника у којој ће уграђени садржај моћи слободно да дише и временски неограничено да дјелује: да нас мучи, наноси бол, ставља пред кардиналне изборе, парадоксе, да нас суочава са злом као нашем судбином која нас на тренутке спушта у бездан пакла, хаоса, буке и бијеса.

1. Оскар Вајлд: Слика Доријана Греја, Култура, Београд 1994. стр. 35

2. С. Кјекегард, Или - или, Сарајево, 1990, стр. 47

3. Жорж Батај, Шта је еротизам, у: „Горопадни ерос”, Просвета, Београд 1981. стр 7-21

4. Према: Марија Јањион, Романтизам, револуције, марксизам, Нолит, Београд 1976. стр. 320

5. Еуген Финк, Основни феномени људског постојања, Нолит, Београд 1984. стр. 151

6. Јован Зинзулас, Од маске до личности, Ниш, 1992. стр. 10 и даље

7. Никола Берђајев, Поглед на свијет Ф. М. Достојевског, Руска религијска философија и Ф. М. Достојевски, Београд, 1992. стр 292.

РЕЗИМЕ

У овом тексту проблем зла је расветљен из угла личности. Стога се проблем зла истржује унутар искуства религија и уметности. Анализа се најпре започиње осећајним, као широким пољем животних односа у свету. Осећајност се симболично дефинише помоћу чулности, дивље енергије и страсти, бездана и универзалне динамике. У таквој осећајности зло се схвата као динамизам и неодговорно деловање.

Да ли би свет постао јалов и да ли би изгубио своје динамичке принципе, без зла? То је питање које подразумева зло као апофатску страну личности, као ону негативну могућност која је лишена одговорности, али не и дубине.

У суштини зло се као један растући принцип који уништава хармонију личности. Уништавајући хармонију, он води у хаос, а онда изграђује један болестан „ред”.

Човек увек има могућност да постане зао и разложи своју личност лишавајући је суштине, оригиналности, слободе и одговорности. Зло редукује личност на маску тај процес рађања или нестајања личности је занимљив и изазован са онтолошке, психолошке и аксиолошке тачке гледишта и стога постаје предмет књижевног уобличавања.

SUMMARY

In this text the problem of evil is lit up from the horizon of personality. Therefore, the phenomenon of man's evil is researched within the experiences of religion and art. The analysis is first started with the sensual as a wide field of living relations with the world. Sybolically, sensuality is defined by carnality, wild energy and passions, by abyss and universal dynamics. It is in such sensuality that evil is conceived as dynamism and irresponsible action.

Would the world become sterile and would it lose its dynamic principle without evil? It is the question which understands evil as apophatic side of personality, as that negative possibility which is deprived of responsibility, but not of depth.

Essentially, evil is understood as a dissolving principle which destroys the harmony of personality. Destroying harmony, it leads to chaos and then builds up a diseased "order".

A man has always the possibility to become evil and to disintegrate his personality depriving it of substantiality, originality, freedom and responsibility. Evil reduces personality to the mask. That process of birth or disappearance of personality is interesting and challenging from ontological, psychological and axiological points of view, therefore being the subject of literary shaping.

Илија Марић

ПРОБЛЕМ ЗЛА У ФИЛОСОФИЈИ ЛАВА ШЕСТОВА

Питање зла није средишње за Шестовљево мисао, али је свакако у блиској вези са њеним основним усмерењем. Оно је неодвојиво од оног што Шестов назива „највећом тајном” којој се човек икад примицао, са тајном првог греха. Ова се тајна, по Шестову, непосредно тиче живота и смрти, дакле, онога што је човеку најважније. Следећи Плотина Шестов ствар философије одређује као „оно што је најважније”. У том смислу зло, мада није изричито предмет разматрања неког посебног Шестовљевог списа, јесте стално присутна тема у његовим бројним књигама, као неизбежни пратилац његовог основног проблема.

Средишњи проблем Шестовљеве философије јесте однос вере и знања, Јерусалима и Атине, при чему се он свим срцем ставља на страну вере, а против знања. Аристотелову мисао, која отвара расправе окупљене под насловом *Метафизика*, да људи по својој природи теже знању, Шестов је, слажући се с њом, парафразирао да је људима својствено да не верују и стога су им, да би поверовали, потребни докази. Оно што је људима потребно, међутим, јесте вера, какву је имао Аврам, који је следио божанске налоге не питајући куда иде и не знајући где ће стићи. Разуме се, Шестов зна да су људима за свакодневни живот потребни наука и морал, да живот не би функционисао без нужних и општеважећих истина поткрепљених аргументисањем, логичким доказима, и на основу којих су могућа предвиђања и контрола догађаја у будућности. Исто тако, људима су потребни животна правила и морална начела, да би заједнички живот уопште био подношљив. Научна философија и наука трагају за општеприхватљивим, очигледним истинама и у њима тражи нужност која је природна, а то за Шестова значи да је сагласна са умом, и која хоће да је основа читавог знања. Шестов, међутим, и у природности и у нужности види зло.

Нужност је, наиме глува и слепа, човек јој се може молити, убеђивати је, она је равнодушна на све, па и на људске патње. Захтева покорност, послушност, чини насиље, она присиљава. Још су Платон и Аристотел говорили да истина која је вечна присиљава пролазне смртнике. Она заповеда, а људи је слушају, покорвају јој се. Само су у царству такве неумољиве и строге нужности могуће наука и философија као строга наука. Без нужности, наиме, знање је пуки неостариви сан. А на улазу у царство нужности, тј. науке и научне философије, стоје логички закони,

пре свих закон непротивречности као што, како рече Паскал, анђео чувар са пламеним мачевима стоји на улазу у рај. По својој природи присиљавајуће, дијалектика и наука постају моћна оружја, то су силе којима се може потчинити читав свет. Сви су људи, наине, снагом те силе принуђени да понављају оно што је неко доказао као истину. Чак и онда када је та истина неприхватљива. Шестов истини ставова супротставља егзистенцијалну истину. У том смислу знање као истина ставова постаје насиље над човеком, оно је зло. Природна повезаност ствари у свету је неумољива и она постаје насиље над духом. Ред ствари је заправо такав да они животни догађаји, за које се касније емпиријски испостави да представљају неизоставно грешке, и са којима се у људском смислу никако не можемо сложити а камоли их прихватити, остају непомењени, непоправљиви, они постају у том иререверзибилном следу догађања они одређујући чиноци због којих морамо запамтити да учињено остаје заувек учињено. Та фактичка истина остаје трајна, неизмењива, непоправљива, ма колико била нељудска, неправична.

Шестов стално понавља примере отрованог Сократа, сифилисом зараженог и полуделог Ничеа, Кјеркегора који је раскинуо веридбу. Ти догађаји се у царству нужности не могу изменити нити је могуће учинити такав захват у прошлост који би поништио те догађаје, као да их никад није било. Почињено зло то заувек остаје, у царству нужности нема исправки. А то значи да се истинити ставови којима описујемо такве људске неприхватљиве догађаје претварају у вечне истине. И ма колико се бунили, одбијали, увек ће остати да је Сократ био отрован, да је Ниче заражен сифилисом полудео, да је Кјеркегор раскинуо веридбу и остао неутешен. На земљи, у царству нужности, насиља, немогуће је стећи слободу од оваквих фактичких истина као ни од очигледних истина ума. Присиљавајуће знање стално увећава зло у свету, логика силе тријумфује, никаквих ту исправки нема, у царству нужности човеку нема спаса. Ту где је слобода избора, разликовања, између добра и зла, једино позната слобода, нема никаквог напредовања у слободи, читава историја постаје бесмислена, узалудна патња.

Ако је знање на такав начин повезано са злом, онда се порекло зла мора потржити у оној природној склоности, у жудњи човека за знањем. Знање собом носи разликовање добра и зла, односно само зло. Знање је грех. Од њега долази смрт. Појава зла у свету, која је консеквенца жудње према знању, према томе говорећи језиком библијског мита, није везано са чином стварања света, већ са првим грехом и падом Адамовим. Први грех је био знање, он није везан за послушност Адама који је прекршио забрану да једе са дрвета знања. А бог је упозоравао да је у знању садржан најљући непријатељ и зло, сама смрт. „Али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи; јер у који дан окусиш с њега, умријећеш” (Постање, 2, 9-17). Смрт долази од знања. Истине знања собом носе

покораване, робовање, насиље, равнодушност, непроменљивост. Пут знања је пут греха и смрти. На овом свету човек не може без знања, без науке и аутономне етике, дакле без без греха и зла. Ту сам човек не може да се избори са злом и задобије спасење.

Спас је у вери. Као што је веровао Аврам. Без знања, без освртања, без размишљања. У слободи од знања. У невиности изворног незнања. Тамо где нема мртвих истина судова, где је истина живо биће. Где нема гледања умом, умозрења, теорије, спекулације, рефлексije, освртања већ где се гледа срцем.

Шестов држи да никако не стоји да вера треба код ума да тражи своје оправдање, напротив, тек се из перспективе вере може процењивати ваљаност ума. Није могућа иманентна критика ума, како је то желео Кант. Једино спољашња, трасеунтна, са становишта вере. Тако је изворна критика ума садржана у библијском ставу да ће Адам, уколико окуси плодове са дрвета сазнања, умрети. И Адам је уместо дрвета живота изабрао дрво знања, што ће рећи уместо бесмртности изабрао је смрт. Ту критику ума као греха и извора зла наставили су пророк Исаија, апостол Павле, Тертулијан, Петар Дамијани, Мартин Лутер, чак и Декарт, затим Паскал, Кјеркегор, Ниче.

По Шестову, дакле, није могуће умско оправдање вере, није могућа умска хришћанска философија, утемељено на грчкој мудрости, такво шта је за њега *contradictio in adjecto*. Зато су покушаји хришћанске патристике и средњевековне теологије пораз вере пред умом, није то никако вели Шестов служење философије теологији, већ баш обрнуто теологија је била подређена философији и уму, Јерусалим је ишао по дозволу и оправдање у Атину. Јудео-хришћанска философија као религиозна философија није, по Шестову, самопротивречан појам једино ако се темељи на вери, ако се Јерусалим сасвим одвоји од Атине. Само у том случају ће јудео-хришћанска мудрост бити лишена ума и знања, као и њихових отровних плодова греха и зла.

Са становишта овако замишљене религиозне философије није потребно нити могуће било какво умско оправдање бога за постојање зла у свету, није могућа никаква теодикеја. Иначе би изгледало да вера полаже рачун уму, да бога изводимо на суд ума, философије, људске мудрости. Шестов не допушта такав хибрис да ум суди богу.

РЕЗИМЕ

Тема зла је дубоко присутна у Шестовљевом делу – однос вере и знања. Знање је, на темељу своје логичке неопходности и закона противуречности, неодвојиво од зла. Стога Шестов трага за пореклом

зла у човековој природној тежњи ка знању. Спас лежи пре у вери него у науци или филозофији.

SUMMARY

The teme of evil is intrinsically involved in Shestov's issue – relation between faith and knowledge. Knowledge, by virtue of its logical necessity and the law of contradiction is inseparable from evil. Therefore, Shestov traces the origin of evil to man's natural striving knowledge. Salvation lies in faith rather than science or philosophy.

Градимиr J. Московљевић

КЊИЖЕВНОСТ О ЗЛУ ИЛИ КЊИЖЕВНОСТ ЗЛА

Писање о злу или писати зло идеално је замишљена алтернатива, али ко се може окупати у црвеној реци, а да остане сув? Идеално непрестано сустижу парадокси; у Илијади је величан неправедан Ахилев гнев према Агамемнону, иако је Илијада еп о праведности.

Када крене у лов на идеје и догађаје писац је опхрван општим и постојећим вредностима и то је у реду, или је опседнут и борбом против њих, и то онда није у реду. У оба случаја он је у самоиспољавању потпун; речи су моје мисли и осећања – Ја. А да ли је Ја као појединац *sui sponte* добар или лош? Када ће Ја прећи Рубикон, ко то зна, можда васпитачица из времена забавишта или мајка, ако је веровати Фројду да се отисак личности формира у најранијем детињству? Ко је, дакле, довољно савршен да храбро понови Платонов став како је добро у суштини бића и над идејом бића?

Зато је насловна тема утопијска и њени путеви воде у недођију. А и сама несавршеност којој је име људско, лако отплута у вишезначне воде софизма, Што библијску оптужбу против Фарисеја и књижевника чини стално актуелном.

Нужно дисонантни гласови књижевности енигму увећавају, мада би и Манихејци застали пред чудовишним питањем: ко то, мимо Бога, сме и може да зна шта је добро, а што зло?

У песми *Венера и Адонис* Шеспир исписује некрофилне, а бескрајно лепе стихове: *О, како леп си да*

И Мртвог бих те хтела.

И ти сонети релативизију зло и добро, јер жестина љубави која све превезилази, надлеће их и апстрахује.

Међутим, зависно од бројних историјских чинилаца који су у уосталом општепознати, линија која писање о злу двоји од злописања вишебојна је као дуга. Да ли је Крлежа пишући о мржњи према примитивним Србима мислио као и личности из његових романа које су ту мржњу проносиле, тешко је са сигурношћу утврдити. Је ли одиста Ружди вређао Мухамеда и ислам, а Ниче ниподаштавао Французе? Да ли је Његош јунаштво сматрао злом: *Јунаштво је цар зла свакојега, а и пиће најслађе душевно?*

У појединим раздобљима друштва и религије су Демокловим мачем секли ова питања неопозивим табуом; забрањено је спорити се са Богом,

ни помисао о томе да су фашизам, комунизам и Нови светски поредак деца од исте мајке, не скрнавити мистичну реч Холокауст, обавезно и на сваком месту проказати ружну легенду о синајским мудрацима, понизно се клањати пре Библијом и Кураном. Сталним негативним парадигмама подизао се бескрајан илузионистички тотем, ирационално сакралан, са племенитим ентузијазмом који је ипак својом искључивошћу рађао богохулне сумње.

Познато је да забране јесу признавање немоћи и онечовечење, затирање слободe и духовности, али исто тако да реликтни г. Хајд чучи у човековој подсвести и да га треба онемогућити. С једне стране Инквизиција и Конквистадори су ушли у свети рат против манијачног у човековој природи, али такође и начинима који су узроковали небројена зла.

Тај затворени круг књижевност није могла да отвори. Она, као веза између наше трошне материјалности и коначности са метафизичким које слутимо, могла је да буде само одраз сложености и амбивалентности у човековој души. Још је Тристемегас говорио о равнотежи оног доле и оног горе. Граница је остала непређена.

Када пева о друсној Марго, да ли Вијон велича блудничење, страшћу са којом је ђаво заваравео Фуста? Да ли је Абелар заслужио онакво страшно испаштање због забрањене љубави која ипак и мудрачке мозгове мути?

Онеспкојавајуће рачвање ових питања буди стара страховања да је онолико зла и добра у животу колико је и људи, а на исти начин међусобно повезаних. Онај који то описује у води је до грла понеће све мирисе. Зар је боље прошао један Толстој (упркос Оцу Сергију и *Васкрсењу*) нападајући онако јуродиво Шекспира?

Каже се да је самилост према злочину врлина (писац не сме да мрзи) али шта ће о томе рећи жртва? Трагична судбина паклено посрнулих изазива топло сажалење, јер Света Црква учи: Не убиј! мада покајањем прашта убици, иако му је претходно запретила страшним судом.

Може се наслутити зашто Борхес није добио Нобелову награду. Он није омеђио просторе између дозвољеног и недозвољеног, а фатуму је дао име Бога случајности. Није ли Борхес дознао преко својих грозних искупитеља да је недодирљив симбол добра и зла? Јер, ако узмеш, као у Тамном Вилајету, кајаћеш се, као што ћеш се кајати ако не узмеш. Тај савет Оскар Вајлд није послушао у *Доријану Греју* и била је болна цена коју је платио у Редингској тврђави.

Није ли Достојевски саучествовао у мрском злочину Ракољниковљевом, омразујући Порфирија Петровића, на исти начин како ће читаоци касније брижно дрхтати над судбином прогоњеног К-а у Кафкином Процесу?

Књижевност у крајњој линији казује оно што господар читалац

очекује, и симбиоза читаоца и писца је очигледна; нисмо ли сви ми волели Хофманове Ђаволје еликсире и дивили се у потаји суморном злу у Ственсоновом *Господару Белентреја*. Наравно, Курцио Малапарте није нам био по вољи, а Италијанима? Шта тек рећи за Селинцерове *Ловце у житу* и о помама оног Амера чије се име не сме помињати, а написао је *Пљуваћу на ваше гробове*.

Бодлер отворена срца сатански пева о свом Богу Луциферу *Анђеле узвишен и похвала лишен!* а самим насловом своје парадоксалне књиге чини нашу тему беспредметном. Шта заиста значи *цвеће зла?*

И Поов ђаво перверзности или Бирсове приче и фантастичне басне храна су зла за зле уши наше, као што су садомазохизми оца тог појма Маркиза Де Сада, миомириси тамних каљуга подземних канализација Кинговог То-а.

Да ли јасан хоризонт раздваја оног који пише од онога о чему пише Извесно је да ми никада, **нећемо** бити сигурни да ли процес архајског сна непрестано траје и да ли смо они који сањају звер или сама звер што сања.

РЕЗИМЕ

Зависно од бројних чинилаца линија која књижевност о злу двоји од злописања вишебојна је као дуга.

Амбивалентност човекове природе не допшта апсолутну дистанцу писца од теме о којој пише. Али, такође и амбивалентност самог читаоца овоме пречи непристрасан критеријум. Како оно о чему се пише садржи својства и аутора и читаоца, зло и добро се преплћу као стазе у лавиринту из кога нема изласка.

Уклета је формула, и судбинска, да је мирис теме неочистив и вечит. А тема зла, као и добра, свој реликтни извор има у човеку.

SUMMARY

Depending on many factors, the line which separates the literature which deals with evil from bad writing, has many colours, like the rainbow.

The ambiguity of human nature does not allow the absolute writer's distance from the theme he writes about. However, the ambiguity of the reader himself prevents him from having an impartial criterion. As the subject of writing contains both the characteristics of the writer and the reader, good and bad are perplexed as the paths of a labyrinth with no way out.

It is a cursed formula saying that the smell of a theme is eternal. Thus, the theme of evil and good has its source in the man.

ЗЛО ЈЕ МРТВО

Најновији тип представља лавиринт-мрежа, ризомски лавиринт. У њему је свака тачка спојена с ма којом другом тачком. У њему је све могуће. Ту не влада класична нужност. Можемо да лутамо до миле воље: нема средишта, свугде су ходници, улази и излази. Нема хијерархије путева. То је мапа света [...] Глобални преглед је варка. И ми смо у таквом лавиринту, који од нас изискује ризомско или клинаменско писање, анархију писања као мреже чији су чворови – одломци или отклони.

Јовица Аћин

Хаос. У мојим се очима свет огледа као хаос. Када сам била дете, видела сам га као велику, одозго неприметну, рупу у земљи. У њу се неприметно упада, и вртоглавом брзином пропада кроз мрак. Пропада и судара са некима другима, који такође пропадају, комешају се и сударају, сударају и комешају. Замка. Тако данас замишљам унутрашњост кесе за усисивач, када је наречени у погону. У мојој детињој представи хаос наликује на пакао, само што пакленска казна не стиже од разуздане ватре већ од непрекидног кретања које се одржава кобном инерцијом сопственог покрета. *Perpetuum mobile* као хтонски принцип.

Хаос је, ако добро разумем филозофску мисао, онтолошки принцип. Космогонијско начело на чијем се крају налази хармонија. Пре-креативан чин из којег се рађа свет. **Процес.** Будући да се хармонија установљава као врховно мерило ствари, морал се на челу хаоса намеће постериорно. Хаос или суштина пре-етичког. После њега дели се свет. На супротстављене половине, чије се изоштрене противречности сукобљавају до непомирљивости. До искључивости. Као ноћ и дан. У односу на њих човек је вредновао свет и самеравао своје место у њему. Јасно, умивено и непроблематично. Али, шта после?

После се у мојим очима огледа као сада. Време прогнаног смисла. Стварност коју живимо можемо сагледати као пост-хармонију. Будући да нема друге перспективе, без неба и без пакла, човек себе мора да види као ствараоца, а тренутак своје егзистенције као пост-креативан. Какав је свет створио? Кошмар. Стварност умножених огледала. Хаос, или пост-етичко стање. Наместо коби деобе – коб интегралности. Зло је мртво. Беспредметно јер је беспредметно и мртво добро. Разбијене

теразије. Непомирљива и искључива бит хаоса. Нејасна, неумивена. Проблематична. Какве су крајње консеквенце оваквог начина мишљења? Искрено, одлагала сам да се са њима суочима – **мировање**. Нирвана. Апсолут ништавила који беспоговорно влада светом. Садржином кесе за усисивач.

Но, да ли је највеће зло управо зло? Има ли већег зла од нивелишуће природе хаоса? Од кошмарног стања губљења обрису у свету умножених огледала? Од владавине привида када, како нас учи Пол Вирилио, више нисмо сигурни да ли оно што голим оком видимо заиста и постоји? Лавиринт. Замршена коннструкција из чије утробе треба изнети живу главу. Ситуација која нас огољује, и своди на бића кошмара. Носити се са њом јесте императив наше егзистенције. Питање опстанка. Заборавивши сваки систем и сваку логику, у хаосу се опстаје једино помоћу хаоса. Сопственог. Не-рационалног и не-систематског. Не-искључивог. Лавиринта бића које је обухватније од кошмарне нетрпељивости. Лавиринта који се може базирати још једино на естетском принципу. Као на легитимном пост-етичком облику знања и облику бивања. Јер хаос је и стање ослобађања од притисака тоталитарности логоцентричког смисла. Отклон естетске отворености и плурализма. Мозаик.

И, као на Почетку, стварање је оно што би могло да нас избави. У томе видим суштину савремене/постмодерне уметности. Ако су добро и зло рецидив прошлости, анахроне форме, и књижевност која се њима бави припада историји. У кошмар лавиринта улази се са друге стране – ризомским писмом. Писањем за чију је очаравајућу анархију једини улог сам живот. Властита кожа. Најежена и влажна, од насладе, nelaгодности и страха. Јер ослобађање је игра са два краја. Раскош безумља које не припада инертнима. Више се не зна да ли је лавиринт заиста лавиринт, или ће нас свет привида, свет умножених огледала, још једном почастити обманом. Да ли ћемо, опчињени хаосом, ући у тамни сјај ходника, или ће се за нама неприметно склопити замка. Опстати се може само стварајући алтернативни свет. Неизвесност је његов изазов и његова лепота. Неизвесност је судбина хаоса. И наша судбина. Фатум којем у очи могу да погледају само најхрабрији. Они којима је писано.

П.С. Ако ме питате где ће се тако наглашено индивидуалистичко гледиште окончати, могу да одговорим само – где ако не у етици. Са нестрпљењем очекујем нову књигу Жака Дериде, наследника структуралиста и деконструкционисте Д. П. који се негирајући традицију и филозофирајући из чисте страсти за филозофирањем, као и Бодријар, вратио – етици.

ОД „МРТВОГ ДОМА” ДО ГОЛОГ ОТОКА — ЈЕДНА УТОПИЈА ЗЛА —

Постоји гледиште да „срећна и мирна времена” не рађају ни велике идеје, ни велику уметност. Тада се најчешће, по уобичајеном стереотипу, наводи време ренесансе, чија је уметност постала својина европског духовног простора. Али најпогрешније би било мислити, као што се мислило, да је ренесансно историјско време било срећно време, у коме су људи мирно и срећно живели. Ми о том времену волимо да судимо по уравнотеженој лепоти његових слика, по разумности леонардовских пропорција, по виспренности Макијавелијеве политичке доктрине, или по меланхолији Тасове лирике. А тада је било више несреће, ратова, убистава, подвала и превара него у неким другим периодима људског живљења. Често чујемо да срећни народи немају историју, али да немају ни велику уметност. А спокој и срећа нису увек постоља за велике идеје и за велику уметност.

Често се каже, с разлогом, да српски народ никада није имао бољу и занимљиву књижевност него за последњих педесетак година и да у томе треба тражити не само естетичке, већ и историјске и социолошке разлоге. А један од битних разлога јесте тај што српски народ није доживео големија зла и веће катаклизме него у двадесетом веку, а нарочито од 1941. до данас. Умножавало се зло и преламало кроз мноштво индивидуалних свести. У призми свести изузетних појединаца морало је и то зло, преголемо, да доживи естетичку сублимацију.

За последњих петанаестак година једна тема скренула је на себе пажњу не само својом учесталашћу у књижевној продукцији, већ и разнородним и разноврсним књижевним интерпретацијама. То је тема **Голог отока**. Ова генерација памти на који начин су управитељи „Брозових времена”, која је песник назвао „вунена”, настојали да спрече литерарно исказивање ове теме, али она је, коначно, постала важан тематолошки круг српске књижевности. О том виду естетичке сумблмације зла желим овом приликом нешто да кажем.

Литерарна тема **тамнице**, од романтике наовамо, доживела је многе преображаје. Романтика ју је спајала с темом **уклетог песника**, а заточење Торквата Таса у болници Св. Ане у Ферари, у другој половини XVI века, давало је прилику да се те две теме пројектују у прошлост. У страним књижевностима многобројне су њене обраде, а нису ни у нашој

изостале. Густина обраде ове теме све је већа уколико се примичемо временима модерне цивилизације. Отуда је она прави иззов за компаратисте, а једном таквом изазову нисам одолела ни ја.

Изложићу вашој пажњи неколика запажања о односу „мртвог дома” и „Голог отока”, то јест **Записа из мртвог дома** у којима је Достојевски описао своју робију у Сибиру и прозе Драгослава Михаиловића, Антонија Исаковића, у првом реду, али и других, пре свега у изврсној аутобиографској прози Михаила Симића под насловом „На Голом отоку”, у којима је описано мучилиште голооточког логора за оне које су називали информбировцима.

Рецимо одмах да се свирепост, нечовештво, царских казнионица и сибирских казамата не може мерити са оним на Голом отоку, и да су они **прави санаторијум**, бања, спрам мучилишта која је Брозов режим запатио на Јадранском мору. Сибир далеко заостаје у односу на Голи оток и епохални прогрес у мучитељству, у логорском устројству, који је тамо остварен. „Мртви дом”, за оне споља, вели Достојевски, личи на „неку неостварљиву бајку, а унутра то је „нарочит свет који више ни на шта није личи”. Ту су владали посебни закони, посебна одела, нарочит живот и обичаји, „мртва кућа за живе људе, живот каквог нигде нема, и необични људи”. први утисак који осећа његов јунак приликом доласка у тамницу јесте **страховита одвратност**, иако је на први поглед изгледало да се у тамници лакше живи но што се могло очекивати.

„Голи оток” онима који долазе пружа спољну слику идиле, острво између неба и воде, на коме владају ред, рад и мир. Али и острво које је обавијено **тајном и страхом**. И на њему владају посебни закони и одвија се живот који ни на шта виђено не личи и не треба много времена да се то схвати. Наиме, већ на првим корацима се новодошавши сучели са шпалиром „ревидараца”, преваспитаних непријатеља партије, преобраћених грешника, поново освешћених градитеља социјализма, који уз повике и скандирање „Тито-партија” и „Живео ЦеКаКаПеЈот”, батинају до безумља придошлицу логораша. Спрам овог изума голооточке управе, „зелена улица”, то јест војнички строј који шибама кажњава преступника, према опису из „Мртог дома”, изгледа као корзо. При томе, онај који кажњава у овом случају јесте она друга страна која поседује силу и моћ и нужно активира отпор и мржњу код затвореника. Голооточки „ревидирци”, мучитељи, логорашева су браћа по судбини, преваспитани грешници, узори пута ка избављењу и искупљању сопственог греха.

Достојевски вели да тежина робијашког рада није толико у његовој тежобности и непрекидности, већ у томе што је **обавезан, принудан и бескористан** за затвореника. Цитат из његовог дела који ћу сада навести, међутим, сматрам кључним за нихилистичку утопију зла коју су креирали голооточки мучитељи:

„Једном ми је синула ова мисао: када бисмо хтели да потпуно сломимо човека, да га уништимо и казнимо најстрашнијом казном од које би и најокорелији зликовац задрхтао и унапред се бојао, требало би само учинити да рад буде сасвим **некористан и бесмислен**“. Иако је садашњи (мисли на онај који се одвија у мртвом дому, у сибирском затвору, дакле) робијашки рад неинтересантан и досадан, он је ипак сам по себи разуман, то јест има смисла и циља... Али кад би га, рецимо, приморали да стално пресипа воду из једног чабра у други, да туца песак или да гомилу земље преноси с једног места на друго, тамо и назад — мислим да би се робијаш после неколико дана обесио или починио хиљаду престапа како би бар умро и тако се ослободио понижења, муке и срамоте. Наравно, таква би казна постала мучење, освета, и била би бесмислена зато што се њоме не би постигао никакав разуман циљ”.

Шта рећи на овакву несумњиву антиципацију голооточких метода мучења? Апсурдан рад, усавршени бесмисао сизифовског посла, са запањујуће сличним решењима, појављује се као кључни метод голооточких инквизитора у преобраћењу посрнутих верника: товарење и ношење истог камена од подножја до врха и натраг, од врха до подножја; вађење песка из мора, стојећи го до појаса у води, и затрпавање мора тим истим изваћеним песком; рибање већ изрибаног пода; поравнавање стена ваљком, држање камена на глави или леђима стојећи на једној ноzi, а све то под будном паском распомамљених „гонича“, „ревидираца“, који се утркују за позитивне бодове батинајући и мрцварећи своје сапатнике. И све то под врелим јадранским сунцем. Свакодневно, сваком мучитељу пружена је прилика за неограничену машту при усавршавању зла. Нихилистички поредак покрива људску природу: opakост, зло, завидљивост, саможивост, кукавичлук. Нови митови постају — песак, стење, јара. Апсурдан рад погађа и уништава не само тело, већ, и пре свега, душу и дух логораша.

У **принудном заједничком животу** Достојевски види другу разорну силу зла која уништава утамниченог човека. Људи различитог социјалног порекла, и цивилизацијских навика, или потпуно њих лишени, људи различитих интелектуалних и менталих способности, бивају принуђени на заједнички живот, на међусобну трпељивост; такви људи чине лако запаљиву скупину, подложну разним инцидентима. Међутим, то је ипак очувана међуљудска комуникација, макар се она кретала од паклене мржње до оданог пријатељства.

У **принудном заједничком животу** голооточког логора уведене су битне новине: прво правило овог новог логорашког поретка гласи: **натераћемо вас да мрцварите један другог**. Као мучитељи, као егзекутори казне, јављају се сами логораша, кажњеници, они који су „ревидирали“, који су спознали своју грешку и заблуду, који су преваспитани, и који се као такви баве „друштвено корисним радом“, освешћивањем „банде”,

оних који се још нису „освестили“. Уведена је институција **бојкота**, најжешћи курс преваспитавања непослушних, непреобраћених логораша: они носе изврнута одела и капе, једу стојећи, раде најтеже послове, спавају поред кибле, са њима нико не општи, пролазе, кад год затреба, кроз голооточку „зелену улицу“. Пријатељство је забрањено као вид непријатељске конспирације. Кажњеник туче кажњеника да њега не би тукли и пљували. Сви наносе зло свима.

Друго правило **принудног заједничког живота** јесте: **натераћемо вас да сами себе уништавате**. Дресура логораша обавља се кроз механизам који тражи да себе „спасаваш“ мучећи другог, то јест уништавајући човека у себи, поништавајући битну црту човека европске, хришћанске цивилизације. Самооптуживање, признавање да си „олош, шпијун, а спремност да мучиш друге, то јест „вечну банду“, што је званични термин за оне који не пристају да буду лажови, подлаци, клеветници и мучитељи. Логораша на Голом отоку јесу заточеници својеврсне политичке религије: грешник је најстрашнији чувар вере, мучење кажњеника јесте служење Партији, циљ коме се тежи јесте: чинити, говорити и мислити као управа логора, као Удба, јер они представљају авангарду „радничке класе“. Нема побуне, јер нема ни мржње, ни наде. Нема будућности у том пакленом окружењу. Изузетак јесте „вечна банда“, они који ни под каквим тортурама нису признали голооточке законе преживљавања и понашања, нису пристајали да уништавајући друге униште и себе, да униште своју суштину човека, да буду људи, а не животиње у затворском кавезу. Код Достојевског такође налазимо у „Мртвом дому“ човека којега није могућно „учинит лешиним“, у коме је жеђ за животом, за осветом, у коме је страст правог живљења надјачала, у коме је дух победио беду тела. Свака паралела, међутим, са „мртвим домом“ престаје од тренутка изласка из затвора, то јест напуштања логора на острву.

Заточеник сибирског казамата, вративши се у нормалан живот, има шансе да заборави оно што је преживео, има могућност да започне нови живот. Удба, велики творац ђавољег царства на јадранском отоку, смислила је да пуштање из логора не значи излазак у слободу, већ само промену места где се ропство и патња настављају. За преваспитаног непријатеља, за преобраћеног грешника, на копну је све неизвесност, нема будућности, нема наде.

Само је велико визионарство Достојевског и у овом случају, у случају **тамнице**, могло наслутити једно зло које ће се остварити у будућности. Достојевски је наслутити зло большевизма, па је могао наслутити и зло које ће бити веће од царских тамница. Ми смо имали несрећу да се таква тамница оствари у нас, тамница гора од сибирских логора из стаљинских времена. Најпогубнији вирус који разара људски ум није новац, није власт, већ идеологија. И то је знао Достојевски. То је она

метастаза која разара човекову душу и ум.

„Голооточка тема”, остварена у српској књижевности, створила је нову кружницу у тематолошком кругу тамнице у светској књижевности, који је веома широк. Знана су нам тамнице аустријске, турске, француске, немачке, италијанске и друге. Тема „Проклете авлије” је вазда заокупљала пажњу песника, оних који су кадри да виде људску судбину у манихејском сучељавању добра и зла. Наша историјска несрећа је учинила да се у српској књижевности створи нова кружница у том тематолошком кругу, о једном затвору који је створен на једном хрватском отоку. Има тамница које не доспеју у литературу. А то махом бива у оним културним срединама којима традиција не да да се естетички искупи оно што је ружно и наказно, што унижава људски дух, да се колективна душа нације „очисти” катарктичким проказивањем зла. Када таквог проказивања нема, не само у књижевном, песничком опсегу, већ и у филозофском, онда се и средина претвара у тамницу, у којој влада блажена срећа стајских животиња. Српска књижевност, писци њени, имали су снаге и дара да допринесу таквој катарзи, која је неопходна равнотежи нације.

РЕЗИМЕ

Тема „Голог отока”, која је последњих петанаестак година скренула на себе пажњу учесталим и разнородним интерпретацијама и постала важан тематолошки круг српске књижевности, изванредан је пример естетичке сублимације зла. Нихилстичка утопија зла остварена на јадранском отоку антиципирана је великим делом у визији „идеалне” тамнице — „мртвог дома” Ф. Достојевског у којој је до апсурда доведен **бесмисао принудног, некорисног рада; принудни заједнички живот**, друга је разорна сила зла сматра он, која уништава утамниченог човека. Голооточки мучитељи до савршенства су разрадили паклени механизам који тражи да себе „спасаваш” мучећи другог, то јест уништавајући човека у себи, поништавајући битну црту човека европске, хришћанске цивилизације. Логораши на Голем отоку јесу заточеници и својеврсне политичке религије: грешник је најстраснији чувар вере, мучење кажњеника јесте служење Партији. Међутим, ако заточеник сибирског казамата, по изласку на слободу има шансе да заборави оно што је преживео утамничен, да започне нови живот, Удба, велики творац ђавољег царства на хрватском отоку смислила је да излазак на слободу значи само промену места где се душевно ропство и патња настављају.

Велики визионар, Достојевски, наслутио је зло болшевизма, па је могао да наслути и зло које ће бити веће од онога у царским тамницама. Искуство „Голог отока” на овим просторима и у овим временима показало је да најпогубнији вирус који разара људски ум, није власт, већ идеологија.

SUMMARY

The theme of "Goli otok" (The Bare Island) has attracted attention in the last fifteen years by different explanations and has become an important circle theme of Serbian literature. It is an excellent example of aesthetic sublimation of evil.

The nihilistic utopia of evil that had appeared at the Adriatic island, was mostly anticipated in the vision of the "dead" jail — "dead home" of F. Dostoevski in which it has been made an absurd **the nonsense of compulsory, useless labour; compulsory living in a group**; it is another destructive power of evil that destroys the imprisoned man. The tortures from Goli otok have perfectly developed mechanism which "make people save themselves by tormenting the others", that is, destroying the man within man, removing the others", that is, destroying the man within man, removing the basic line of the man from European and Christian civilization. The prisoners from Goli otok are, at the same time, the prisoners of one religion: the sinner is the most passionate keeper of faith, torturing the prisoners is serving to the Party. However, if a prisoner from Siberian jails, by becoming free, has a chance to forget what he had experienced as a prisoner and start a new life, UDBA (National Security Service), a great producer of devil kingdom on a Croatian island, made it up that becoming free means only changing of the place where spiritual slavery and suffering are continued. Dostoevski, as a great visionary, anticipated the evil of bolshevism and could feel a premonition of the evil, even worse than that of royal dungeons.

The experience of "Goli otok" proved in our country and at his period of time, that the worst possible virus that destroys human brain is neither money nor authority but ideology.

АМПУТИРАЊЕ ДУХА КАО ПОНИЖАВАЊЕ И ПОНИШТАВАЊЕ ЖИВОТА

Ако желимо да говоримо о проблему зла у филозофији и књижевности, онда је готово неизбежно да се мало студиозније позабавимо или бар осврнемо на проблем и генезу зла у његовом интегралном и универзалном погледу. Да се запитамо одакле долази; шта је његово семе и његов корен; које је његово плодно тло... Нема плоднијег тла за зло (било какве природе) од страха. Страх је најзначајније и најегзистенцијалније тло за ескалацију зла. На том тлу човечанство живи већ хиљадама година и сви они који су желели и који желе да владају и манипулишу човечанством прво су посејали семе страха. То нису индивидуални страхови већ колективни. Они долазе из колективне несвесности. Страх од лудила, немоћи, неуспеха је у свима. Разлог за то лежи у томе што њиховој интелигенцији није било допуштено да се развија јер, опште је позната ствар, да је интелигенција опасна за туђе уложене интересе. Стога су они хиљадама година секли праве корене интелигенције.

Ако друштво жели да интелигенцију или појединца одстрани и да га стави на маргину, ако је то у његовој користи, оно ће то и да уради. У Совјетском Савезу је то чињено веома често. Узео сам пример Совјетског Савеза јер они то раде веома стручно, научно, методолошки. То се догађало свугде у свету, но тај је метод био превише примитиван. На пример у Индији, ако би се индивидуалац понашао на било који начин који није допуштен, он би био искључен из касте. Не би више имао никакву подршку у том месту. Људи чак не би ни говорили с њим. Властита породица би му затворила врата испред носа...

У Јапану постоји посебно дрво (бонсаи) за које мисле да је велика уметност. Али то је обично убиство. Та дрвета су стара неколико стотина година, а само двадесетак центиметара висока. Генерације баштована се брину о њима. Техника се састоји у томе да се дрвце стави у лонац без дна и да се стално његово корење засеца како се не би пружило у земљу. А када не дозволите корењу да иде дубоко у земљу то дрво само стари а никако не расте. Такво дрво има чудан изглед. Оно изгледа древно јер је само старило, старило, а никако расло. Оно никада није цветало, никада давало плодове. А то је управо ситуација у којој се налази човек. Његови корени су посечени. Човек живи скоро наглавачке. Он је требало да живи тако како би могао бити овисан о друштву, о

одређеној култури, религији, држави, нацији, родитељима, свему. Он је морао неке да припада. Човек није више имао својих корена.

Оног тренутка када је постао свестан да нема корена, он је почео да луди, да постаје умоболан. Изгубио је сваку подршку, запао је у мрачни јарак јер му је знање постало досадно - пошто није било његово. Поштовање је изгубљено, јер он више није могао ни себе поштовати. Његова читава личност је била позајмљена од других: универзитета, цркве, државе; он није имао ништа своје. То је било налик човеку који је живио у луксузу неке палате, којем је било све доступно, а који је једног дана постао свестан да ништа од тога не припада њему већ неком другом који управо треба да се врати. Он је морао ићи ван. То га је довело до лудила, до страха... и ове таме која се спустила на нас на крају овог миленијума...

Зато је терапијски рад потребан да би се човек ослободио од страха. Ако би он постао ослобођен тог страха био би ослобођен и од друштва, и од зла, слободан од културе, религије, богова, пакла, неба и свих других бесмислица. Све те бесмислице су значајне јер је страх и проистекао из њих. То је најружнији приступ који појединац може начинити. То је чињено сваком детету на овом свету. А људи који су то починили нису имали лоше намере. Они су били убеђени да раде нешто добро том детету. Али и они су такође били условљени понашањем својих родитеља, па су тако само преносили иста условљавања на своју децу. Тако у основи читаво човечанство стоји на ивици лудила. У дубокој терапији страх бива нагло изражен јер је та особа изгубила тло под ногама, сваку подршку. А човек никад није учен да буде сам, да буде у тишини, а то је основна функција медитације (јер човек се прво мора упознати изнутра да би се знао понашати у спољашњем свету). Медитација враћа човека у детињство: он се поново рађа. Зато треба помоћи људима да схвате због чега постоји страх, учинити га свесним да је то само наслеђени феномен. У таквој ситуацији ће човек моћи полудети и неће се морати ничега плашити. Моћи ће уживати, јер ће по први пут бити у прилици да излуди а да га други не проклињу, већ да га воле и поштују. А друштво треба да воли сваку особу, да поштује сваку особу - то сви требају. Тако ће се друштво охладити и изаћи из страха са осећањем слободе, са великом снагом, издржљивошћу, интегритетом.

У књижевности, поготово у поезији, тема зла никад није обрађивана кроз тренутак надахнућа. Зло не може инспирисати песника. Песник о злу може да пева само из бунта, из моралне, патриотске, или неке треће свести, а све те међуслојеве и слојеве свести никако не можемо назвати инспирацијом. Колико пута Вам се догодило да Вам неки непредвиђени догађај или доживљај поремети Ваше креативне планове? Колико пута сте се нашли у ситуацији да баш када сте хтели да започнете неки пројекат за који сте се дуго припремали и који се дуго рађао у Вама да га

морате пролонгирати јер се управо догодило нешто за шта мислите да се ви као писац или филозоф не можете и не смете оглушити. Ове наведене реченице могу да аргументујем примером из личног искуства. Да није било овог рата, добро ће приметити Миливоје Марковић у предговору моје књиге „Мирис пластичног цвећа”, чињеница да сам рођен у Вуковару и да сам тамо живео, била би сасвим обична. Али, пошто сам доживео и преживео апокалипсу овог града, претходна констатација и није сасвим обична јер говори да сам упознао и ону другу, заумну, а то значи, људском уму непојмљиву страну човековог живота, да сам доживео пресецање оне последње линије између живота и смрти, као и понижавање и поништавање живота. Једино уз тај податак може се објаснити зашто су се моје песме после таквог искуства бавиле тако тешким социоантрополошким, психолошким и онтолошким постулатима; зашто су све моје песме из тог периода пуне гнева, бола, грцања и плача који се не чује јер је окренут у дубине бића, који рони кроз њега, разграђује свест, разара емоције, јер оно што је постојало не постоји више - ни родни Вуковар, ни породица, ни толике друге породице, ни улице детињства, ни пријатељи... Нема више ни Бога, ни опраштања, ни човечанства, нема више ни песника Зорана Ђалића, бар не оног од пре вуковарске катастрофе. Преживео је само неки Нови Човек који се из Новог потопа у Новом Нојевом ковчегу отиснуо из пустоши, у жељи да што пре пронађе неко ново упориште из ког би наставио живот, али у коме би повукао другачије линије, стварајући поузданије темеље за један нови преображени свет.

И за крај, бићу слободан да као наравоученије свог излагања цитирам нашег Иву Андрића који је у својој луцидној књизи „Гоја” изрекао следећу мисао: „Ми стварамо облике, као нека друга природа, заустављамо младост, задржавамо поглед који се у „природи” већ неколико минута доцније мења или гаси, хватамо и издвајамо муњевите покрете које нико никада не би видео и остављамо их са свим њиховим тајанственим значењима... По том вишку које носи свако уметничко дело као неки траг тајанствене сарадње између природе и уметника, види се демонско порекло уметности. Постоји легенда да ће Антихрист, када се буде појавио на земљи, стварати све што је и Бог створио, само са већом вештином и са више савршенства. Његове пчеле неће имати жаоке и његово цвеће неће тако брзо венути као што вене ово у нашој природи. Тиме ће он намамити лакоме и лаковерне. Можда је уметник претеча Антихриста. Можда се хиљаде и хиљаде нас „играмо Антихриста”, као што се деца, усред мира играју рата”.

РЕЗИМЕ

Ако желимо да говоримо о проблему зла у филозофији и књижевности, онда је готово неизбежно да се мало студиозније позабавимо или бар осврнемо на проблем и генезу зла у његовом интегралном и универзалном погледу. Да се запитамо одакле долази; шта је његово семе и његов корен; које је његово плодно тло... Нема плоднијег тла за зло (било какве природе) од страха. Страх је најзначајније и најегзистенцијалније тло за ескалацију зла. На том тлу човечанство живи већ хиљадама година и сви они који су желели и који желе да владају и манипулишу човечанством прво су посејали семе страха. То нису индивидуални страхови, већ колективни. Они долазе из колективне несвесности. Страх од лудила, немоћи, неуспеха је у свима. Разлог за то лежи у томе што њиховој интелигенцији није било допуштено да се развија јер, опште је позната ствар, да је интелигенција опасна за туђе уложене интересе. Стога су они хиљадама година секли праве корене интелигенције.

SUMMARY

If we want to talk about the problem of evil in philosophy and literature, it is inevitable to make a more thorough reflexion of the problem and genesis of evil in its integral and universal meaning. We must start with the question of its origin; what is its seed and its root, what is its best soil...

There is no as fertile soil for evil (any kind of evil) as fear. Fear is the most significant and the most existential soil for the escalation of evil. These are not individual fears but the collective unconsciousness. The fear of madness, weakness and failure is in us all. The reason was preventing the developing of their intelligence since it is a known fact that intelligence is dangerous for the other's invested interests. Therefore, they were cutting the real roots of intelligence for years.

Народна библиотека
Крушевац

НАПОМЕНА

Трећа књига Зборника Филозофско-књижевне школе обухвата излагања на прошлогодишњем научном скупу о теми *Проблем зла у филозофији и књижевности*.

У тродневном раду скупа (25. и 26. мај, Крушевац, и 27. мај, Велики Шилеговац) учествовали су: Светозар Стојановић, Јован Бабић, Мирко Зуровац, Зоран Аврамовић, Павле Б. Бубања, Светлана Књазев Адамовић, Предраг Р. Драгић Кијук, Радомир Ђорђевић, Драго Ђурић, Илија Марић, Светлана Стипчевић, Радомир Батуран, Зоран Ђалић, Саво Лаушевић, Вук Крњевић, Ненад Даковић, Милорад Беланчић, Љубиша Ђидић, Душица Потих, Милош Петровић, Татјана Глинтић, Бојан Јовановић, Градимир Ј. Московљевић, Михајло Марковић, Драгољуб Мићуновић, Ненад Грујичић, Предраг Богдановић-Џи, Милутин Петровић, Слободан Жуњић, Сима Елаковић, Љуба Тадић, Драган Јаковљевић, Гордана Дражић, Богољуб Шијаковић, Слободан Томовић, Миладин Животић, Миодраг Радовић, Мирослав Егерић, Марина Костић, Ратко Адамовић, Вукашин Костић, Марко Секуловић, Павле Ивић, Милан Брдар, Димитрије Калезић, Вукман Оташевић.

Аутори који су послали своје прилоге за ову свеску Зборника, наведени су по азбучном реду.



CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

111.84 (082)

ЗБОРНИК Филозофско - књижевне школе у
Крушевцу . (књ. 3) / [уредник Љубиша Ђидић].
- Крушевац: Багдала, 1996 (Крушевац:
Багдала). - 207 стр. ; 24 см. - (Посебна
издања / Багдала, Крушевац)

Према напмени, публикација садржи излагања
на прошлогодишњем научном скупу одржаном у
Крушевцу на тему Проблем зла у филозофији и
књижевности. - Тираж 500. - Summaries.

ISBN 86 - 7087 - 169 - 6

1. Ђидић Љубиша

172 (082) (082) 82.09 (082) 216 (082)

а) Зло - Зборници б) Књижевност - Мотиви

Зло - Зборници

ИД - 47216908

САДРЖАЈ

| | |
|--|-----|
| <i>Зоран Аврамовић: Може ли књижевност бити педагошка с обзиром на зло</i> | 5 |
| <i>Јован Аранђеловоћ: Приступ злу</i> | 13 |
| <i>Јован Бабић: Зло и појам зла - (филозофска анализа)</i> | 33 |
| <i>Радомир Батуран: Креацијом против зла (или: Пристајем на изгнанство)</i> | 45 |
| <i>Милорад Беланчић: Зло и дар</i> | 52 |
| <i>Петар Бојанић: Супростављање злу и сила</i> | 68 |
| <i>Павле Б. Бубања: Једно пророчко читање зла у времену давном</i> | 81 |
| <i>Татјана Глинтић: Проблем зла - филозофски приступ</i> | 86 |
| <i>Ненад Даковић: Постмодерна и зло</i> | 92 |
| <i>Предраг Р. Драгић Кијук: Дописивање апокалипсе</i> | 99 |
| <i>Љубиша Ђидић: Појам зла у савременој српској родољубивој поезији</i> | 112 |
| <i>Радомир Ђорђевић: Феноменологија људског чина</i> | 117 |
| <i>Драго Ђурић: Зло бездана</i> | 127 |
| <i>Мирко Зуровац: Генеалогичка зла</i> | 136 |
| <i>Владета Јеротић: Људско стваралаштво</i> | 150 |
| <i>Бојан Јовановић: Дубински корени зла</i> | 157 |
| <i>Вук Крњевић: Орвелово пробијање</i> | 163 |
| <i>Светлана Књазев Адамовић: Размишљања над једним фрагментом из романа "Браћа Карамазови"</i> | 167 |
| <i>Саво Лаушевић: Естетски и личносни карактер зла</i> | 172 |
| <i>Илија Марић: Проблем зла у филозофији Лава Шестова</i> | 183 |
| <i>Градимира Ј. Московљевић: Књижевност о злу или књижевност зла</i> | 187 |
| <i>Душица Потгић: Зло је мртво</i> | 190 |
| <i>Светлана Стипчевић: Од "Мртвог дома" до Голог отока - Једна утопија зла -</i> | 192 |
| <i>Зоран Ђалић: Ампутирање духа као понижавање и поништавање живота</i> | 198 |
| <i>Напомена</i> | 203 |

ЗБОРНИК ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ
У КРУШЕВЦУ

(књига трећа)

За издаваче

Љубиша Ћидић

Миладин Исаиловић

Коректура

Јелена Протић-Петронијевић

Драгана Исаиловић

Компјутерски слог

Дејан Арсић

Тираж

500

Издаје и штампа

БАГДАЛА

Крушевац, Закићева 7



ISBN 86-7087-169-6