

duh i telo

dušan pajin

Još i danas možemo čuti da su prave vrednosti trajne, a da je sve ono što je prolazno bezvredno, da su duhovna dobra trajna, a telesne radosti prolazne. Da li je tako?

Najdragoceniji trenuci su upravo to — trenuci. Dugo traju dosada, apatija i velike tuge. Sreća i ono što je najbolje i najvažnije — kratko traju.

Pogledaj svoje srećne časove ili godine: protekli su kao san — a kako su duge godine, nesreće. Otuda je tako bezdežna ta čežnja ljudskog srca da se spoje sreća i večnost. Zato nam uvek kažu da je sreća preko sedam gora i sedam mora, da se ona nalazi na kraju dugog puta, posle istražnih napora — ne usuđuju se da nam kažu da možemo biti srećni samo sa da i nakratko.

U budističkoj tradiciji sačuvala se sledeća parabola.

Idući preko polja, jedan čovek nađe na tigra. Ugleđavši ga, poče da beži, a ovaj za njim. Bežeći, naide na provaliju, pa kako nije imao kud, uhvati se za granu divlje loze i prebac preko ivice. Viseći tako, pogleda dole i u podnožju gleda drugog tigra kako стоји i čeka. Tada dva miša, jedan beli, drugi crni pritrčaše i počese da grickaju lozu za koju se čovek držao. Ovaj pogleda oko sebe i nadohvat ruke ugleda mali grm kupina. Držeći se jednom rukom, pruži drugu i uzbra nekoliko. Kupine behu neobično slatke.

Večna je samo smrt. Egipatske mu-nije su se tako dugo održale, jer su bezna-dežno mrtve — da je u njima bilo imalo života, imalo vlažnosti², davno bi se raspale.

Duševne vrednosti kraće traju od telesnih. Veliko oduševljenje ili radost, ne tra-ju ni koliko vreme koje protekne između dva podrezivanja noktiju. Šta tek reći za dnevne radosti, tuge i promene raspoloženja. Sreća, najčešće, ostaje telu dnevno obnavljana meta i čovek se povremeno prene, pitajući se: jesam li srećan, mogu li biti srećan? U tom pogledu, telo je mnogo po-uzdaniji vodič. Sa stanovišta tela, za sreću je dovoljno da je čovek živ i zdrav.³ Međutim, mnogi to ne uviđaju, jer podležu propozicijama duše koja stalno ističe nove zahtjeve, kao »ribareva žena«.

MUDROST TELA

Takozvani duševni mir nije ništa drugo nego oslobođanje od ovih besmislenih zahteva i prepustanje telu da odlučuje o sreći i nesreći. Nikakva duševna zadovoljstva nisu ravna odmornom, pa lako zamo-renom telu. Nedovoljna naspavanost ne može se nadoknaditi nikakvim duševnom srećom. Nikakve veličanstvene misli i velika otkrića nisu ravni lakin žmarcima koje čovek oseća u trenucima opuštenja i nepre-dvidljive telesne radosti.

U jednom zen dijalogu, *Yuan* upita *Hui-haija*: »Kad se čovek usaglašava s pu-tom (tao-om) ima li nečeg posebnog čega se treba držati?«

»Ima«, reče ovaj.

»Šta je to«, upita *Yuan*.

»Kad si gladan, jedi, kad si umoran, spavaj«

»Pa to i ostali ljudi čine«

»To nije isto«, reče *Hui-hai*.

»Kako to«, upita *Yuan*.

»Tako. Dok jedu, oni podležu maštarijama, kad treba da spavaju, bave se do-konim mislima«. Na ovom primeru je *Hui-hai* objasnio razliku između mudrosti tela i duševne dangube, jednostavnost tela i rđavu beskonačnost brige.

Odavno se telu stavljavaju u račun sklo-nosti koje su, u stvari, potrebe duše, a ne tela. Ždranje Rimljana i askeza hrišćana jednako su u službi duše — jednom u službi duševnog zadovoljstva, drugi put duševne zasluge. Telo jednako rđavo podnosi obe krajnosti. Sva tzv. »čulna zadovoljstva« su u službi duše — što se najbolje vidi po tome kako se telo opire (gađenjem i umoru) preterenostima na koje ga nagoni duša.

No, možda se nezasitost duše najbolje ogleda u dosadi. Telo ima određeni ritam gladi i njegov appetit je zasitan. Glad duše je neprestana.

Jedan kulađer obrati se učitelju *ch'ana*, *Chao-Chou*:

»Pristupio sam manastiru. Molim da me poučite.«

»Jesi li pojeo svoju kašu od pirinča« — upita ga *Chao-Chou*.

»Jesam.«

»Onda operi svoju posudu« — reče mu *Chao-Chou*.

Saopštavanje se ovde odvijalo u dve ravnih: faktičkoj i simboličkoj. U faktičkoj ravnini *Chao* je kaluđera uputio na mudrost tela, u simboličkoj ravnini on mu veli da isperi posudu duha, ako je već pojeo nje-govu kašu, tj. pošto je već ostavio za sobom uobičajen društveni život (potrošio kašu sveta).

Ljudi iskorenjuju duševnu glad jedino telesnim umorom. Kad izmore telo toliko da ono ne može više da služi duši, dosada ustupa mesto umoru.

Bodhidharma, legendarni osnivač zena, imao je, prema predanju, samo jednog učenika. O njima je ostalo zabeleženo ovo: Bodhidharma je danima sedeo okrenut zu-đu. Njegov učenik *Hui-k'o* je pokušavao da meditira, ali nikako nije postizao smirenje.

»Molim te smiri moj duh — obrati se on učitelju.«

»Dobro, donesi mi svoj duh i ja ćega smiriti« — reče Bodhidharma.

»Ne mogu. Kad posegnem za njim, ne dohvatom ga.«

»Tako, vdiš da ti je duh sad smiren — odgovori Bodhidharma.«

Zbog svog appetita, duša je, poput sveta, rđava beskončnost. »Duši granica nećeš na-ći, pa da svim putevima prodeš; tako je dubok njen *logos*«, veli Heraklit fr. 45.

Istinski uvid je u nadilaženju emocionalnih igrokaza i hvaljalki, a ne u njihovom obdelavanju i sređivanju. Možda su stoga *arahati* (budistički mudraci), posle mnogih traženja i službi, uvideli da duže i nema, već da su tu na delu pet godila koje se neprestano premeću u beskrajnom vrčenju. Buda veli:

»Kroz bezbroj sam života nošen tokom zbijavanja,

uzalud tražio graditelja tog zdanja.

Mučna je trajnost preporaćanja.

Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kučiti!

Slomjeni su svi potpornji, istrgnuti greda svoda.

Duh se je iščaurio iz sumnje, Konačno je

uništena žed života« (*Dhammapada*, 153—154)⁴
ili
»Putujući se neće nikad stići svjetu kraja; a dok se ne stigne do kraja svijeta, nema rješenja patnje. Zato mudar znalač svijeta oskudnošću života dokončava svijet; Mirujući spoznaje kraj svijeta i smiruje želu i za ovim svijetom i za onkraj-svjjetu« (*Anguttara-nikayo*, IV, 45)⁵

ZIVOT BEZ UTEHE

Putovanje kroz vreme, kao i kroz prostor, ništa ne razrešava, već samo ponavlja. Prolazno nam izgleda bezvrdno samo ako imamo pred licem mogućnošt večnosti. Kad se uvidi da je večnost nemoguća za živoga, da ona pripada smrti, a ne životu, tada se prolaznosti vraća vrednost koja jedino njoj i pripada. U tom smislu je i podela vrednosti na »prolazne« i »trajne« uslovna i često izvor mistifikacija, najčešće u službi provizorne potrebe da se urspostavi hijerarhija. U ovom kolopletu vremena i vrednosti, gde se vrednost iskaže kroz vreme, a vreme kroz vrednost, nije lako pri-znati da su nekih petnaest dana u nečijem životu možda bili »vredniji« od prethodnih ili narednih petnaest godina. No, ni tu ne treba podleći romantičarskim nateza-njima koja patosom hoće da iskupe prolaznost, spram ravnodušja večnosti.

U središtu ove teme je sled koji prois-tiče iz žudnje za trajanjem i večnošću. Reč je o porivu da individua preraste ograni-čenja same individue i osvoji trajanje vrste.

U jednom starom indijskom tekstu (uvek zaboravim koji je tekst po sredini, iako sam više puta proveravao), kaže se da je najveće čudo to što svako veruje da neće umreti, iako vidi da ljudi oko njega umiru. Čini se da je skoro svako u jednom pe-riodu života imao (a neki stalno imaju) taj osećaj: da ne mogu umreti. U stvari, kad se gleda mimo onoga što salazi ljudi, ne vidi-mo razloga zašto bi uopšte telo starilo i umiralo.

Pre ili posle, čovek se suočava sa smrću. Pošto je propadanje tela i svih drugih materijalnih stvari ocigledno materijalnost se identifikovala s propadljivošću, dok se du-hovnost, budući nematerijalna, smatra ne-propadljivom. Ali ovako »čisto« razdvajanje duha i tela sproveli su samo Indijci i Grci. Za Egipćane, očuvanje tela (u vidu mumije) biće vazda i uslov očuvanja psihičkog kompleksa. Hrišćanstvo je, pak, imalo nedosle-dan stav — verovatno, kao i kad je reč o nedoslednostima drugim religijama — zbog potrebe do udovolji širim, popularnim zahte-vima. Naime, iako je prezir tela hrišćanstvo dovelo do vrhnica, kao jednu od vrhunskih nagrada neporočnima, ono obećava upravo vaskrs tela (ovog puta besmrtnog) posle strašnog suda. Tako je telo dobilo zaobilazno priznanje tamo gde bi čovek to naj-manje očekivao.

Sumarno možemo uočiti tri stava pre-ma smrti. Za prvi je karakteristično neve-rovanje u smrt ili »neznanje smrti«. Drugi računa sa smrću, ali smatra da se ona ti-če samo tela, dok joj izvesatan deo psihič-kog kompleksa, ili psiha u celini nije pod-ložna. Na taj način povlači se dvostruka razlika u korist duše. Telo postaje ne samo potencijalni izvor moralne iskarenosti — čime preti da ugrozi i post mortem opsta-nak duše (bilo u celini ili samo da ga učini nepopolnjim) — nego i član u paru telo-duša, koji je ontološki kvarljiv, podložan propadanju, tj. starenju i smrti. Iz tih raz-loga duša, za Sokrata, postaje osnovna briga čovekova.

Treći stav — da je čovek u svakom pogledu smrtno biće (i telesno i duhovno) — nije, kako se obično veruje, tek stanovište novovekovnog ateizma, već ga nalazimo razvijenog sa svim konsekvenscama još u starom veku Indiji, Kini, Grčkoj. »Čovek je sa stavljen od četiri elementa. Kad čovek umre, zemaljski element vraća se i ponovo prevrtava u zemlju, voden element u vodu, vatreni u vatu, vazdušni u vazduh (...). Mudri, kao i glupi, kad se njihovo telo raspadne, nestaju, gube se, ne postoje više«,⁹ primećuje jedan Indijac otresito.

Sistematska poricanja egzistencije post mortem razvijaju se u učenjima *lokayata* (indijskih materialista).

»Drugi svet ne postoji. Smrt je kraj svega... Svest uvek nalazimo vezanu uz telo... Glupo je misliti da će duša dobiti plodove svoga rada u nekom drugom stanju budućnosti... Nema drugog sveta osim ovog... Pod uticajem religioznih predrasuda ljudi su navikli na misao o drugom svetu i bogu, i kad religiozna iluzija nestane oni imaju osećaj gubitka, praznine i nedostatka nečega. Priroda je apsolutno ravnodušna prema svim ljudskim vrednostima.«

»Dok je život vaš Živite veselo,
Niko ne izbegne ostrom oku smrti;
I kad jednom spale ovaj naš kostur
Kako će se on ikad povratiti?«¹⁰

Ono što čini telesnu sreću nezadovoljavajućom, kao i egzistencija uopšte, to je nje na neizvesnost i privremenošć. Bolesti, nedaeće, ratovi, ljudska zavist i mržnja i, na kraju, krajeva, starost i smrt, sve to čini ljudske prilike nezadovoljavajućim, čak i u srećnim vremenima i slučajevima. Otuda je potrebna skromnost, da bi čovek živeo bez garanti i utehe, račinajući da se suma ljudskih vrednosti, sreće i nesreće, svodi na one ovde i sada, da nema poravnanja koje će ublažiti nesreću i nagraditi vrlinu, ako ova već sama sebi nije nagrada, kako je po kušao da ustanovi Spinoza.

S ONE STRANE PITANJA

Platon je protiv tela isticao da mu tzv. čulna zadovoljstva ne pružaju smiraj, već se stalno moraju ponavljati (rdava beskonačnost). Nasuprot tome, on i Aristotel isticali

su specifično duševno blaženstvo koje je mogla doneti filosofija, a koje je sadržalo u sebi dovršenost i samodovoljnost. Ono je, smatrali su, ujedno i nadilazilo granice telesnosti (tj. starost i smrt).

Međutim, čini se da je time naneta principijelna nepravda telu, jer je određena ona specifična mudrost tela o kojoj je već bilo reči.

Postoje vidovi nadilaženja smrti (ne kao činjenice, već kao doživljaja), koji su na određen način telesni (uz sve poštovanje uslovjenosti podelje »telo-duh«), koju čitalac svakako ima u vidu). Osećaj nepobedive snage i punoće, koje telo u mladosti daje, pruža ponekad ushićenje koje čini da smrt izgleda nemoguća i neshvatljiva.

Ali, osim toga, postoje trenuci velikog mira, koji nisu toliko plod mladosti, koliko mudrosti tela, kada nas razlika između života i smrti ostavlja ravnodušnim, kada nam se čini da se ispunio neki srećan čas posle koga na smrt više ne bi mogla ništa prekratiti ili oduzeti, kada su duhovni i telesni porivi našli takav smiraj i ispunjenje da nema žudnje za ponavljanjem, niti žaljenja zbog neponovljivosti.

»Pijući čaj jedući pirinac
Provodim vreme kako dolazi,
Gledajući niz potok,
Gledajući uz planinu,
Tako se bistar i smiren osećam« —
veli *Pao-tzu*.

Ta jednostavnost nije prostodušnost. Ovi stihovi su ishod punog kruga¹¹. Kako nas je upozorio Hui-hai, to nije »prva svakondevnica« nesvesna sebe. Ovaj čovek otpoče je kao i drugi: živeo je, a potom se sučelio s »pitanjem«, s »velikom sumnjom«. Njegova »druga jednostavnost« osvojena je pošto je prevlado »pitanje« i »sumnju«.

Čovek, međutim, može ceo život provesti na nekom od segmenata ovoga kruga, a da to, ipak, ne možemo smatrati »promašajem«, već »stilom« jednog života.

Neki vazda ostaju u okviru života tela, nikad ne dospevši, ili ne sluteći život duha, zato što nisu imali prilike ili sklonosti za to. Ponekad oni osećaju da im je nešto izmaklo, ili da im je uskraćeno, a tada iskazuju bes ili prezir prema životu duha. Ali, samo u jednom slučaju imamo prava da smatramo da taj čovek nije (svojom ili tuđom krivicom) ispunio svoje mogućnosti, tj. onda kad ih u njemu stvarno ima, a ne ako je to spoljašnja zavist, izazvana društvenim takmičenjem ili jednostranom predstavom o prednostima drugačijeg načina života.

Duhovni život označava pretežnu okrenutost duhovnim sadržajima. On, takođe, može biti nategnut i jednostran, a tada se često javlja čežnja ili zavist prema životu tela. U umetnosti, ta čežnja se ispoljava nalažavanjem veza s prirodom, a zavist se manifestuje u proganjivanju ili preziru telesnosti. Ako se, pak, čežnja i zavist udruže, to može urodit najčudnijim spojevima u pojedinu ili kulturi (danju čistunstvu, noću orgija).

Mnogi žive život duha do smrti. Oni vazda »pitaju« i »tragaju«. Za njih obično kažu: »On je ceo život posvetio svome delu«. Kad je reč o umetnicima, to su oni koji su umrli »sa kičicom u ruci« ili »na daskama«. Ugred, to je ideal moderne umetnosti koja je, u tom pogledu, podlegla protestantskom duhu kapitalizma (»sagoreti na poslu do kraja«). Tome su se otrgli jedino dodasti i, pre njih, Rembo. On je zanimljiva figura više po tome što je prestao da piše, nego po samom pisanju, jer je pokazao da čovek može prestati s nečim (što mu je bilo važno) i pre smrti.

Pojedine epohe znale su za slobodniji odnos prema »vrednostima«, »radu« u »delu«. Biti nezavisan od svoga rada, njegovog uspeha ili neuspeha, i kulturnih obrazaca koji ih uslovjavaju, smatralo se krajnjim dokazom veličine.

Konačno, ovde nalazimo i treće, najređe slučajeve — one koji su bili u oba života (tela i duha) i potom se »prividno vratili na staro«, osvojivši jedan osvešteni život tela.

NAČIN ŽIVOTA I DRUŠTVENI OBRASI

Ovu egzistencijalnu podelu ne treba brkati sa sociološkim klasifikacijama i podealom na zanimanja. Način života u ovom smislu je nezavisan od čovekovog zanimanja i njegove uloge u podelei rada. Na primer, bilo bi pogrešno misliti da svi zemljoradnici žive životom tela, a recimo, pesnici životom duha.

Sve tri kategorije nalazimo među najrazličitijim zanimanjima.¹²) Takođe, valja imati u vidu da se često ovi različiti načini života nahode u istom čoveku; nekad se bore nekad dopunjavaju ili smenjuju. Stvarno harmoniju između ove dve sfere nalazimo samo kod trećih, po prirodi stvari, najredih.

Sve ovo napominjem stoga što je sociološki način mišljenja toliko uvrežen, da se odmah sve prevodi na socijalnu statistiku. Ovde nije reč o podelei na zanimanja, niti je po sredi sociološka ili aksiološka hijerarhija. Kad govorimo o tri načina života, ne izlažemo životni ili društveni ideal, niti obrazac sreće, već specifične odgovore na životne situacije.

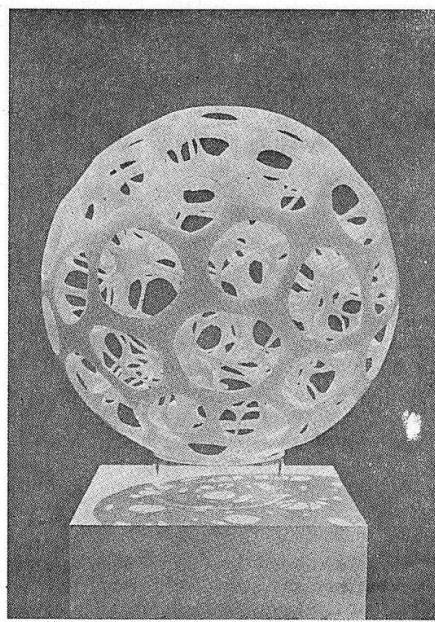
Zivot tela nije »niži« ili »lošiji« u odnosu na život duha, već je drugačiji. Isto važi i da treći način života. Takođe, ne možemo reći da je jedan način života srećniji od drugog. Postoji predrasuda da je život duha »viši«, iako manje »srećan« nego život tela, koja se dugo održala, jer služi kao uteha obema stranama. Oni koji žive život tela, tešće se da im je život srećniji, a oni koji žive život duha, da im je život viši (s maksimom »da je bolje biti nesrećan Sokrat, nego srećna svinja«).

Tradicionalna podela smatrala je da je duh izvor stvaranja, a telo umnožavanja, reprodukcije. U platonijansko-hrišćanskoj hijerarhiji, duh je nešto više, telo nešto niže; duša je većna i čista, a telo je prolazno i prljavo.

Daljim uopštavanjem raspoređene su vrednosti u dve grupe: pozitivnu i negativnu. U procesu dogmatskog učvršćivanja religije, od relativno neobaveznih načela psihoetičke ekonomije, to će prerasti u krut, sadistički sklop. Na jednoj strani biće: duša, vrlina, čistota, siromaštvo, odricanje i večnost, a na drugoj: telo, zlo, porok, prljavost, bogatstvo, zadovoljstvo i prolaznost. Sreća je tada moguća samo s one strane tela, u simboličkoj razmeni, kao poravnanje ili nadnica odricanja.

S novovekovnim oslobođanjem tela, a posebno tzv. seksualnom revolucijom u našem veku, stvorena je iluzija da je opasni sistem vrednosti izmenjen. U stvari, to nije bila nikakva revolucija, već evolucija duhovne bude, koja odavno traje. Duga vladavina hrišćanstva učinila je da se od oslobođanja seksualnosti očekivalo mnogo više nego što je ono moglo dati. Otkrilo se da, u situaciji duhovnog siromaštva, seksualnost postaje deo te bede i nema moć da sama po sebi usreći čoveka.¹³) Još uvek ne verujući onom što postaje očigledno, očajni se okreću izmeni pola, s nadom da će na drugoj strani naći ono što nisu našli na svojoj. Stari ideal transcendencije dobija sada čudnu modifikaciju — umesto duhovnog preobražaja, ljudi se nadaju novom u promeni pola. Taj hiruški *mysterium coiunctionis* deluje kao gruba parodija stare čežnje za preobražajem i sjedinjenjem suprotnosti. Silikon i skalpel zamenili su al hemičarevu tinkturu i cinober.

U čoveku postoji potreba za idealom i ciljem kao nečem čemu će se težiti. Međutim, ta potreba ponekad dovodi do individualnih i društvenih nesreća, kada se jedan obrazac, ili način života, promoviše kao viši ili idealan. Na individualnom planu tada imamo mnogo promašenih ili nesrećnih ljudi. Promašeni su oni koji iz nabedene vokacije, ili što im to društvene prilike omogućuju, navlače na sebe obrasce koji im



mi od drag tamindžić: lopta 21, liveni poliester

ne leže, pa umesto da vode život koji im odgovara, žive životom koji oni, ili drugi, više cene (tzv. »pokondirene tikve«).¹¹) Tu, da napomenemo, nije samo reč o izboru zanimanja, već o ukupnoj organizaciji života (ako je u organizaciji života zanimanje jedna od odlučujućih karika).¹²)

Nesrećni su oni koji nisu formalno uspeli da se dokopaju promovisanog obrasca, pa veruju da su nešto izgubili, da »nisu uspešni«, iako se nalaze u situaciji koja im, u stvari, odgovara. Otuda osećaju zavist i bes prema onima koji su se našli u »višem« obrascu (iz ubedanja ili nabeđenja). Ironija je što njihova nesreća nije manja od nesreće onih koji nemaju mogućnost da žive u obrascu koji im stvarno odgovara.

Na makroplanu, štetne posledice nastupaju kada se društvenim voluntarizmom žele dokinuti stvarne razlike među ljudima (tj. one koje postoje nezavisno od razlika stvorenih društvenim uslovima — bilo da je reč o starom, srednjem ili novom veku), kada se svi ljudi žele podvesti pod jedan obrazac koji — pošto ne može da izradi složenost ljudskih ličnosti i potreba — završava u militarističkom obrascu opšte mobilizacije i poslušnosti, tj. u negaciji i tela i duha.¹³) Tada se briše razlika između društvenog subjekta i vojnika, društva i kasarne, mirnodopskog i ratnog stanja, između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, između straha i sreće. Čovek je onda srećan, samo ako je za neko vreme prikrio sopstveni strah izazivanjem i posmatranjem većeg straha u drugoga.

Ovi postupci vazda se zaklanjavaju takvim idealnom egalitarizmu (Spartanci, odnosno adealom, egalitarizma (Spartanci, odnosno či), koji jednakost shvata kao satiranje svih razlika između ljudi)¹⁴) (ovo se ne odnosi na robove, odnosno niže rase — oni su u podljudskom statusu).

Pravi egalitarizam ističe jednakost ljudi koji su različiti (po načinu života, zanimanju, boji kože, nacionalnosti, jeziku). To podrazumeva i egzistencijalnu toleranciju, da-kle, društveno uvažavanje sva tri tipa života o kojima je bilo reči.

NAPOMENE:

¹ Beli i crni miš su dan i noć. Oni grickaju vreme koje čovek ima na raspolaženju.

² U tom smislu Heraklit nije u pravu kad veli da je najbolja suva duša (fr. 118), te bolje pogoda popularna figura koja govori o »svuoci«, kada hoće da označi duhovno siromaštvo.

³ Nosim vodu, cepam drva, to je čudesni put (tao), veli Pang Yün.

⁴ Prev. Č. Veljačića. Cit. prema navodu u *Problem nistarstva u buddhističkoj filozofiji*, čas. Praxis, 3–5/1974.

⁵ Isto.

⁶ Navod prema S. Radakrišnanu, Indijska filozofija I, Beograd, 1964.

⁷ Isto.

⁸ Kada o tome govorim, ne mislim da u *čhanu* (zenu) ili nekoj drugoj tradiciji možemo naći kulturni recept. Smatram da Suzuki i drugi autori greše izazući te ideje kao da ih samo treba (poput pronalazaka u tehničkih) primeniti, da bi se otklonile civilizacijske boljke. To danas nije moguće ni u postojanoj ovih ideja (Kini, odnosno Japanu), još manje drugde. One vrede kao indikator jednog duhovnog stanja, kao putokazi lucidnosti i svežine.

⁹ Primera za ovo nalazimo i u znacajnjem periodu razvoja kineskog *čhan* budizma (od VI–X veka naše ere), kada je jedno vreme bio živ ideal trećeg tipa egzistencije. Nalazimo ga realizovanog među najznačajnijim slojevima društva, počev od ljudi koji su živeli od pljetenja korpi, pa do umetnika, manastirskih poglavara i slobodnih lutafača.

¹⁰ De Sadora štivo pokazuju jarost i očajanje čoveka koji se oseća prevarenom seksualnošću i pokušava da iz nje isčedi malo radosti, tj. da telesnim manipulacijama utazi duševne potrebe (kao kada se žderaju hoće utaziti duševna glad).

¹¹ Najgore primere te vrste srećemo u duhovnoj sferi: nabedene intelektualce, umetnike, naučnike, koji posle određenog kvantuma diskredituju celu tu oblast u profesionalnom smislu.

¹² Od pomenuta tri tipa egzistencije, jedino je treći bio i ostao nezavisan od zanimanja.

¹³ Ovakvi režimi (npr. Sparta, Treći rajh) obično prividno veličaju telo. Ali, njihov ideal je čovek, ne samo bez duha, već i bez tela, tj. vojnik, čovek-mašina, koji se ne umara i nema uobičajenih telesnih potreba.

¹⁴ »Jedan narod, jedan vođa, jedan Rajh.«

fantastičko kao književno

zapis u znaku milorada pavića*

jovica aćin

»Mesto onog koji se seli nikad ne ostaje prazno.« Zagometna rečenica kojom se završava jedna od fantastičkih pripovesti Milorada Pavića, s naslovom *Ikona koja kija*, gotovo u dahu saopštava najtrajniji deo fantastičke zadužbine u književnosti. Ne postoji prazna mesta u vremenu i prostoru je uvek prostor seoba, nomadski prostor. S fantastikom stožer našeg viđenja sveta više nije neumitno vezan za samo jednu tačku. Njegov novi oblik je oblik kretanja. Anti-platonovske logike simulakrumske obznanjuje mogućnost novih književnih projekata i menja naš odnos prema književnosti, zahvaljujući upravo novom načinu mišljenja sveta, njegovog vremena i prostora. I za Pavićeve rečenice ne možemo a da ne nazremo dejstvo drukčije ideje književnosti od one kojom smo podučavani i na koju smo svikli.

Ideja književnosti, koju prepostavljuju Pavićevi fantastički radovi, predočava nam se i zajamčuje, u stvari, karakterom kotvi same prakse Pavićevog pisanja, izvesnim književnim »sistemom« koji funkcioniše u njegovim tekstovima. Naslutiti bar neke od crta te ideje, cilj je dostižan, možda, jedino s lutanjem.

*

Stolećima, hiljadučlećima stariji od savremenih teorijskih i kritičkih pristupa književnosti, žanrovski kriterijum, izgleda, želi da preživi i samu književnost. Načelo razvrstavanja, čije poreklo nam je već poznato, još deli sve ono što je danas već nedeljivo i u ime sistematizacije i jednoobraznosti poništava sve produktivne razlike između dela čija fantastička logika najavljuje potpunu preživelost starih modela kulture, starih tipova interpretiranja.

Možemo se pitati da li je fantastička književnost uopšte književni rod? Jeste, ako polazimo od klasičnog nasleđa u kojem, prerušene, stalno vladaju Platonove sistinkcije. U svom *Uvodu u fantastičku književnost* (Seuil, Pariz 1970) — najzapaženijem od novih značajnijih radova o tzv. »fantastičkoj književnosti« — Cvetan Todorov (Tzvetan Todorov) pokušava da odredi obeležje književnog roda i definije fantastičko kao zajednički imenilac izvesnog konačnog broja književnih dela. »Istražujući žanr — piše Todorov — smestili smo se u perspektivu poetike. Žanr predstavlja upravo izvesnu strukturu, jednu konfiguraciju književnih svojstava...« Takav tip formalističke poetike i ne može ništa drugo da nam ponudi, sem jednog oglašenog određenja fantastičkog u književnom govoru, koje taj govor, u stvaru, rasparčava u puki mozaik konfiguracija,

umesto da ga deteritorijalizuje i sačuva u zavičajnom kretanju. Stvar se svodi na prosti odnos identifikacije između čitaoca i glavnog junaka, koji se zbiva zahvaljujući samo strukturi i u njoj. »Fantastičko je bitno zasnovano na oklevanju čitaoca — čitaocu koji se poistovećuje s glavnom ličnošću — u odnosu na neki neobičan događaj.« U ime strukture, kao mesta identiteta, zaboravlja se fantazmatsko kretanje teksta i događaja, kao mesta razlike. Šta je *neobičan događaj?* — odgovor na to pitanje već je nedostizan za strukturalnu poetiku žanrova. Tako je Todorovljevo određenje fantastičkog sasvim lako moguće primeniti na čitav niz dela, naročito savremenih, koja taj isti tip čitanja nikada neće prihvativati kao »fantastička«. Istina je, međutim, da će Todorov u poslednjem poglavljiju svoga rada promeniti perspektivu. S pitanja »šta je fantastičko« prelazi se na »čemu fantastičko?« Od strukture žanra i njegovog određenja na njegove književne i društvene funkcije. Pa ipak, pristup nije bitno promenjen. I dalje se fantastičko javlja kao teritorija, kao strogo ograničeno područje koje se, ovoga puta, određuje u pukom funkcionalističkom vidiku. Kao da se vrednosne implikacije Plattonovih distinkcija sada samo vaspostavljaju u formuli strukturalnih termina.

Ispuštajući neprestano iz vida daleko-sežni kontekst logike simulakrumske u književnom govoru, empirijska linija fantastičke književnosti, koju Todorov prati, mora jednog trenutka da bude prekinuta. Ona traje dok je još reč o fantastičkim delima Jana Potockog, Edgara Alana Poa, E. T. A. Hofmana, ali se već s Gogoljem, Kafkom, Borhesom i tolilikim drugim, manje znamenitim uspešnjim autorima, ona tanji i prekida. Kako je moguće u delu Kafke, pred Gogoljevim *Šinjelom*, na primer, govoriti o nekom »oklevanju?« Zato u najboljem slučaju Todorovljev rad, shvatili ga kao manje ili više ambiciozan, ostaje ipak samo u književnoistorijskom okružju. Njegova analiza fantastičkog u književnosti gotovo da je dvostruko ograničeno važeće. Ograničena s jedne strane metafizičkim karakterom žanrovskega pristupa i, s druge, ograničena na sasvim određeno razdoblje. To je XIX stoljeće, istina rodno stoteće moderne književnosti kao fantastike, za koje, donekle, važe Todorovljevi formalni rezultati. I sam je Todorov, mora se priznati, svestan svog »oklevanja« pred delima XX stoljeća, ali ni u kom slučaju razlog tom »oklevanju« nije u nekom preobražaju koji se tiče jedino tehnike žanra, kako bi autor *Uvoda...* želeo, već u odveć rasplamsalom napuštanju ne nekih klasičnih odredbi fantastičnog, nego starog, platonskog, metafizičko-mimetičkog koncepta književnosti.

Nesumnjivo je da, čak i kao interpretacija »književnog roda«, istorija fantastičke književnosti jeste razvijanje same suštine fantastičkog. Kao takvom, fantastičkom je, za razliku od Todorovljeve strukturalne, možda mnogo bliža tematska ili semantička interpretacija za koju se, između ostalih, određuju i Rože Kajoa (Roger Cailllois). U njegovoj knjizi *U srcu fantastičkog (Au coeur du fantastique)* nalazimo i jedan kritički intoniran odgovor na pitanje o značenju *neobičnog*, pred kojim Todorov kleca. »Sve fantastičko je prelom s poznatim portetom stvari, erupcija neprihvatljivog u krušu nepromenljive tehnike žanra, kao književnog roda, koju može da prati tematska kritika, po svemu sudeći mnogo je duže od ona koja završava početkom veka. Ona stiže do tačke gde se linija razlistava. Budući da se takva tematska kritika može svesti na manje ili više širok, ali konačan katalog »fantastičke zoologije« i botanike, katalog natprirodnih bića i zgoda, čija istina osporava »poznati poredak stvari«, a budući da se književni rod fantastike isto tako postepeno oslobađao vila, vampira, najraznovrsnijih čudovišta i »neobičnih događaja«, ona je, sledeći to sužavanje s kojim će se