

**Dragoš Kalajić
UPORIŠTE**

**REHABILITACIJA STRUKTURE
INTEGRALNOG ČOVEKA**

»delo«

UVOD

Predmet našeg izlaganja biće izvesni aspekti manifestacija jednog izrazito diferenciranog tipa čoveka (u odnosu na posledice savremenih procesa masifikacije i »jednodimenzionalne« niveličace) koji je idealno ili realno, virtualno ili aktuelno, povezan sa verodostojnim sadržajima evropske tradicije i evropskog pogleda na svet, odnosno sa iskonskim i temeljnim etno-etičkim principima.

Ovde pojam »evropskog« ne podrazumeva geografsku već aksiološku granicu porekla pojawa, koja obuhvata samo one pojave koje mogu izdržati ispit (homološkog) svođenja na osnovne evropske (ili indoevropske) etno-etičke principe, ili modele, strukture i institucije.

Istorija, međutim, tokom svog razvoja, pruža sve manje mogućnosti ovog svođenja, kao što su druge strane, vrline tipa diferenciranog, evropskog čoveka, ne karakterišu više ni pojedine etničke ili političke, duhovne ili militarne konfiguracije, već upravo pojedince, usamljene ličnosti ili samo pojedine gestove, retke primere

čija se aristoidnost ili etička određenost, uprkos anonimnosti i usamljenosti, može lako uočiti u planetarnom dominiju *demosa* i morala preživljavanja kameleonske neodređenosti, kao što se uočava labud međ svrakama.

Ovo opažanje ukazuje ne samo na meru otuđenja savremenog čoveka od svoje organske biti ili središta, već ukazuje i na pravu meru određenja herojskog karaktera otpora kojim usamljene ličnosti diferenciranog tipa, ustrajavaju u svojoj verodostojnoj biti, u vernosti svom poreklu, odnosno u onom što jesu iznad svih okolnosti i kontingencija, nasuprot jednom svetu koji je sušta negacija sadržaja evropske tradicije jer se osniva ne samo na izvrnutim principima, već i na principima izrazito i deklaratивno van-ljudskog i pod-ljudskog karaktera.

Prethodni redovi mogu navesti na pogrešan utisak da je naš tip čoveka, upravo u meri svoje usamljenosti, jedna anahronična, odnosno anti-istorijska figura koja kroz revandikaciju ne-aktuelnih vrednosti izražava jedan oblik nostalгије za prošlošću.

U odnosu na istoriju, ovaj tip čoveka je u stvari nad-istorijska figura jer se vezuje za ono što je trajno i što samim tim stoji iznad sila istorijske evolucije ili dezintegracije. Verodostojni evropski etno-etički entitet nije zasnovan u okviru ove istorije već zapravo prethodi istoriji, nije objekt već subjekt istorije, nije nastajao već je postojao, nije se objašnjavao već je se objavljuvao, nije koncept već princip, te stoga nije ni mogao imati neki konceptualni razvoj. (Istorijski

niz koncepta ili oblika manifestacija izvedenih iz ovih principa, ne pokazuju neku evoluciju razvoja već oscilaciju koja se meri u rasponu od vernosti do izdaje principa. Zato otuđenje savremenog čoveka od tih principa ne optužuje snagu principa već slabost čoveka). Pošto ovi principi nisu izvirali iz okolnosti ili istorijskih kontingenцијa već su im uvek prethodili, oni su zato, i zadržali čvrstinu u svom idealnom, nad-istorijskom sedištu, nepromenljivi i nepomični, centrični i vertikalni, nalazeći simboličke evokacije od Konfućieve »osovine koja se ne obrće« do žezla u kraljevskoj pesnici, atribut superiornosti. Istorija pokazuje da kada se koncepti istroše, mogu biti zamjenjeni drugim ali samo do određene tačke otuđenja od originalnih principa, odnosno do katastrofe. »Katastrofa ukazuje — kako kaže E. Juenger — da je jedan poredak srušen ali takođe i da novi treba uspostaviti.« Tada se čovek vraća verodostojnim principima, i na tom mestu nad-istorijsko provaljuje u istorijsko, evidenciju evolucije koncepta zamjenjuje evidencija cikličnog povratka principa.

Nostalgiјa koju naš tip čoveka može da izražava, nije dakle usmerena onom što je prošlo već onom što je trajno, te ako se trajno povlači iz sfere društvenog u domen ličnog, iz realnog u idealno, iz stvarnog u moguće, to znači da i nostalgiјa trajnog, budeći vrednosti i mogućnosti čoveka, evocira u stvari vreme buduće u kome taj čovek očekuje da se mogućnosti izraze, vrednosti zagospodare. To je nostalgiјa budućnosti.

U toj budućnosti »vidim zemlju kako drugi put izranja iz mora, opet zelena: vodopadi se ruše, nad njima lebdi orao koji lovi ribu po planinama. Asi se okupljaju na polju Ida i zbole o moćnom opasivaču zemlje i sećaju se tu velikih stvari i Fimbultulovih starih runa. Tu će opet u travi naći čudesne zlatne tablice runa, koje posedovahu u pradavnim danima« (*Volumspå*). Zemlja, otadžbina kojoj naš tip čoveka pripada, nestala je pod plimom mora jednog sveta u kome se njeni potomci osećaju strancima. Pod udarima plime, nestali su u dubine memorije, i »palate lepše od Sunca«, »odeli« slobode, škole u kojima su mladići bili vaspitavani »da odapinju strelu i govore istinu«, društvene hijerarhije u kojima su mislioci i ratnici bili na vrhu a trgovci na dnu, sunčani simboli čoveka okrenutog licem ka svetlosti, primer nesalomljivosti uranske religioznosti u kojoj je čovek bio saborac i drug bogova i gde je »kosmos« označavao red svemira i zakonodavno telo države, forumi jednog života u kome je čovek bio ne samo u središtu sveta već i u središtu samog sebe nedotaknut zato očajanjem izgubljenosti, konačno, nestala je i priroda čije su reke, šume, vrhovi planina i glečeri izražavali, figurativno, najlepše ljudske vrednosti dok danas ekološka pustos planetе svedoči najružnijoj stihiji ljudskog nihilizma.

Kritika savremenog društva, tačno je uočila opresivni karakter integracije čoveka u sistem »jednodimenzionalnog univerzuma«, gde se memorija uništava jer sadrži »opasne intuicije«.

Samo u svetlosti ovog iskustva, može se uočiti životna neophodnost odlučne alternative koju vernošću svom integritetu i memoriji temeljnih etno-etičkih vrednosti i principa, izražava svojom pojavom, diferencirani, neintegrisani tip, verodostojni evropski čovek. Premda je nemoguće očekivati da ova usamljena elita, kroz alternativu otpora opresiji, preokrene proces regresije ljudskog, moguće je zato očekivati da ona, već samim svojim prisustvom, nesvodljivim u okvire »jednodimenzionalnog univerzuma«, uspe onemogućiti definitivno zatvaranje ljudskog horizonta.

Naime, kritika savremenog društva je tačno uočila da jedinu i jedinstvenu nadu u mogućnost plodnog »opovrgavanja« društva, treba tražiti u onim grupama ljudi koji još uvek nisu integrisani u socijalni univerzum. Međutim, polaganje sve nade u »one koji su bez nade«, u one koji su socijalno neintegrisani isključivo vrlinom svog beznadežnog ekonomskog položaja, pokazuje da je i sama kritika integrisana takođe u predmet sistema opresije jer se izražava i nuda isključivo u ekonomskim terminima, jer ne samo misli već i sanja u ekonomskim kategorijama. A treba upravo da se opovrgne sam princip sistema, odnosno neumoljivost ekonomске determinacije života i društva. Preinačivati jedan sistem osnovan na dominaciji ekonomskih imperativa upravo u terminima ekonomije, može samo izmeniti oblik sistema, ali suština podređenosti ljudskih vrednosti ekonomskim vrednostima — ostaje neizmenje-

na. Mi zato stojimo na stanovištu da svu nadu treba polagati tamo gde je čovek još uvek ne-integriran, ne u terminima ekonomije, već u terminima ontologije. Tamo gde je čovek još uvek upravljen svojoj biti, gde je još uvek ono što jeste, tamo, još uvek stoji uspravan čovek.

HUMANITAS

I

Pošto mi našu nadu u mogućnost revolucionisanja društva ne polažemo u objekte *izvan* čoveka (kao što su na primer tehnika, nauka, ekonomija, klasa, droga, ideologija, socijalna ne-integriranost, itd.) već naprotiv, u samog čoveka, jasno je da se ta nada osniva na onom što je zapravo osnova ili osovina čoveka, čijom vrlinom on jeste integralan i neizmenljiv, jer samo ono što je integralno i neizmenljivo, može opstati, prisutno u svom biéu i biti predmet istrajne i nepokolebljive nade.

Ovaj stav nije negacija svih ostalih izvan-ljudskih ishodišta nade u revolucionisanje društva ili čoveka, jer poverenje u čoveka prethodi sumnji u čoveka. Traženje izvan-ljudskih rešenja ljudskih problema jeste jedan oblik bekstva od čoveka kao što i sam karakter te izvan-ljudske nade izražava duboko nepoverenje prema samom čoveku kroz jedan opšti stav da

okolnosti neminovno uslovljavaju čoveka, da izvan-ljudsko stvara ili uslovljava ljudsko.

Mi, istina, ne poričemo snagu uslovljavanja tih okolnosti, ali samo u odnosu na prepovoljenog čoveka ili sakato, bolesno društvo. Ublažavanje sila uslovljavanja okolnosti na prepovoljenog čoveka ili sakato društvo, kroz revoluciju okolnosti, može samo usporiti ili zaustaviti proces regresije čoveka i društva ali se u objektima posredno odgovornim za taj proces regresije, ne mogu naći i izvori obnove. Sile uslovljavanja okolnosti nad čovekom, samo su posredno odgovorne za proces regresije čoveka i društva jer gubljenje originalnog integriteta čoveka i zdravlja društva, omogućava upravo neposredno taj proces, otvarajući sve brane pred stihom uslovljavanja ne-ljudskih sila.

Rešenje sekundarnih problema, ne može rešiti primarne probleme, revolucionisanje posledica ne može otkloniti uzroke a na planu ljudskog fenomena, razvoj parcijalnog ne može dosegnuti ono što je u idealnom smislu integralno. Ne govori se dakle o nephodnosti stvaranja novih uslova ili okolnosti za ovog slabog i prepovoljenog čoveka već o stvaranju odnosno rehabilitovanju snažnog i integralnog čoveka za ove uslove ili okolnosti koji će u toj realizaciji izgubiti svaku moć uslovljavanja. Ne treba tražiti idealni model za mogućnosti života ovog čoveka danas, u sferama izvan odnosno ispod čoveka, već u sferama iznad ovog čoveka, u onom što je on bio ili što virtualno jeste, kroz jednu projekciju koja prvo idealno a potom i

praktično treba da osvetli originalni i iznevareni, podbačen i izdat model integralnosti: *humanitas*.

Mi dakle smatramo da samo kroz afirmaciju i rehabilitaciju vrednosti integralnog čoveka, može se izvršiti jedna radikalna, kvalitativna a ne kvantitativna revolucija čoveka ili društva. U tom nastojanju, u rasponu od misli do akcije, od lične do opšte memorije, od lične do društvene obnove, mogu se izmeniti i odnosi između čoveka i okolnosti u smislu i pravcu onog idealnog stanja, gde neće više okolnosti menjati čoveka, već će čovek, u središtu samog sebe, nepokretan i trajan kao središte kruga u rotaciji, upravo menjati ili regulisati okolnosti. Tu neće uslovi određivati čoveka, već će čovek određivati uslove a instrumenti čoveka neće više služiti negaciji ljudskog, već upravo afirmaciji ljudskog.

Istina, skoro da i ne postoji, i jedna značajnija ideja ili čin u polju ljudskog, savremenog ambijenta, koja nije već opravdana motivima *humanitas*. Tako se ideja *humanitas*, ovom praksom upotrebe u najrazličitijim i često suprotno namernim kontekstima, svodi u stvari na jedan formalni i demagoški atribut određene akcije ili ideje, koji sam po sebi, nema nikakve, ni formativne ni informativne uloge u odnosu na smisao akcije ili ideje. Prisvajanje atributa *humanitas*, tu ničim ne obavezuje kontekst koji prisvaja. Svođenje ideje *humanitas* na puki atribut ili dekorativno-demagoški ornament za svaku upotrebu, ukazuje da su u pitanju pojave *izvan*

principa ideje *humanitas* jer bi u protivnom odnos bio obrnut, te bi određena pojava bila u stvari atribut *humanitas*.

Ideja *humanitas*, podređena pojavama koje bi u stvari trebalo da podredi, nema u tom neprirodnom položaju nikakve mogućnosti da opstane kao jedna trajna i temeljna referenca vrednovanja i uslovljavanja određenih akcija ili misli. To je samo jedan od neposredno odgovornih uzroka koji su uslovili da se u svesti ljudi izgubi istinsko značenje *humanitas*, značenje, koje je danas u toj meri opšte da može značiti sve i shodno tome ništa.

Jedan od prvih i osnovnih zadataka na putu osvetljavanja idealnog čoveka i zdavog društva, koje usleduje pojavi i autoritetu integralnosti, jeste upravo osvetljavanje istinskog značenja ideje *humanitas*, odnosno rehabilitacija originalnog značenja, jer tamo se nalazi ono izgubljeno središte evropskog čoveka i sveta, tamo se uzdiže srušena osovina koja je tom čoveku nalagala uspravan stas, tamo se rađa unutrašnja svetlost koja je osvetljavala Red i ritam, meru i zakon, lepotu i istinu, slobodu i odgovornost čoveka nepokolebljivog u svojoj celovitosti.

2

Princip *humanitas* je bio simbol i sinonim onog, možda najpotpunijeg istorijskog, evropskog pogleda na svet, izraženog u misli i akciji Rima iz perioda Catonia i oba Scipiona. Zato je

u visokoj noći Rimske Imperije, u nastojanju da se sačuvaju bar poslednji odbljesci memorije zenita imperije, vredni prepisivač i etimolog, Auli Geli, posvetio veliku pažnju značenju pojma *humanitas*. Na žalost, Auli Geli je taj problem shvatio (i verovatno nije mogao drukčije) kao isključivo akademsko, lingvističko a ne ontološko pitanje, što je njegovoj memoriji i oštrom umnosti uskratilo dublji prodor. Tako Auli Geli upozorava da tada (a i danas) savremenom značenju pojma *humanitas*, više odgovara grčki termin *philanthropia*, jer ono podrazumeva »neku vrstu popustljive dobroćudnosti prema svim ljudima bez razlika«, te da ono nema nikakve veze sa »originalnim« značenjem koje podrazumeva »obrazovanje i inicijaciju u slobodne umetnosti«; humanist je dakle po Auli Geliju, »čovek dobre kulture i obrazovanja« (*Noctas atticae*).

Jasno je da izloženo značenje ne označava princip *humanitas*, već samo jedan od oblika ili izraza principa. Humanista je pre svega integralan čovek, te je prema tome kultura, odnosno obrazovanje, samo jedan od izraza integralnosti, podvrgnut principu integralnog pogleda na svet. Težište nije dakle u evoluciji znanja i obrazovanja, već u revoluciji koju humanist izaziva svojom pojavom na svet koji ga okružava. U vrlini identiteta sa principom, humanist je pre učitelj nego učenik, i to učitelj ne samo svojim govorima, već i svojim delima, držanjem i izgledom duše i tela, od bojnog polja do senata, u odmoru i na konju, od gimnazije do palestre. Humanist je pre svega integralan čovek, dosle-

dan uvek i svuda svom središtu bića, jer je to središte bilo istovremeno i središte sveta, iznad svega. Vernost samom sebi, odnosno svom središtu bića, bila je za tog čoveka vernost dužnosti i odgovornosti svetske misije i pogleda na svet, jer je princip tog bića stvarao oblik sveta.

3

Jedan od osnovnih atributa *humanitas*, bila je vrlina velikodušnosti. Pod tom vrlinom ne podrazumevamo danas uobičajeno značenje velikodušnosti, odnosno veliku dušu u smislu kvantiteta ili zapremine sposobne da sve prihvati i toleriše, već veliku dušu u smislu visokih zahteva pred koje humanista sebe i shodno tome sebi bliske postavlja. Velikodušnost, odnosno, bolje reći *visokodušnost* prinципa *humanitas* je zapravo netrpeljiva prema niskosti i osrednjosti čoveka, te čovek koji izražava tu vrlinu, nije na primer hrabar zbog hrabrosti, heroj zbog herojstva, pravedan zbog pravde ili mudar zbog mudrosti, već zbog doslednosti samom sebi, zbog vernosti središtu svog bića. Vrlina visokodušnosti, jedinstveno je prisutna u vrhovima hijerarhija vrednosti svih indoevropskih tradicija od islandskog *stormenska*, germanskog *hochgemuete*, latinskog *magnitudo animi*, helenskog *megalopsychos*, preko slovenske *velike duše* sve do indijskog *manatma*.

Vrlina visokodušnosti, možda najreljefnije izražava razliku između savremenog i originalnog značenja pojma *humanitas*: prvo bitno, *hu-*

manitas je izražavao najoštiri selektivni i formativni kriterijum, a danas, taj pojam izražava upravo ukidanje svakog kvalitativnog kriterijuma. Apsolutna tolerantnost, princip mehaničke i automatske simpatije za sve što hoda na dve noge, nezavisno od sadržaja, u suštini takođe sužava kriterijum *humanitas*, ali ka jednom izvrnutom polu, suprotno od pola elite, ka polu gde se povećava onim inferiornim osobinama ili definicijama čoveka, shvaćenog ne kao jedno ontološko, već kao fizičko, animalno biće. Ako je prvo bitno, *humanitas*, i kroz vrlinu visokodušnosti, afirmisao samo onaj život koji je bio dosledan određenim visokim vrednostima i zahtevima ontološke biti čoveka, taj pojam danas afirmiše suštu suprotnost, odnosno fizičku egzistenciju po svaku cenu.

Osmeh humaniste danas, proporcionalan kvantitetu a ne kvalitetu čovečanstva, izgleda da se pred »demografskom eksplozijom« pretvara u grimasu užasa.

4

U terminima kulture, u najvišem smislu tog pojma, stablo *humanitas* je najlepše stablo ljudskog vrta u kome je ritam Reda dostigao svoje savršenstvo izraza kroz »milenijski napor selekcije aristokratskog tipa« (F. Beckman). Seme stabla *humanitas* zahteva ne samo odgovarajuću milenijsku selekciju i kulturu, već i određeni ljudski *humus* odnosno, odgovarajuće etničko-etičke osnove. To stablo je svojom blistavom

strukturu lepote i istine, ritma i Reda, najviši oblik kristalizacije evropskog *ethnosa* i *ethosa*, kao kruna jednog principa svetlosti, koja sad upravo stvara i zrači svetlost oko koje se okuplja i formira život evropskog čoveka i njegove zajednice. *Humanitas* nije tek puki zbir inertnih informacija ili pravila koji se, položeni u riznicu znanja, mogu naučiti i slepo izvršavati, već je to jedna živa formacija principa immanentnih evropskom čoveku, koja aktivno formira i čuva telo i dušu takvog čoveka, budeći i podržavajući njegove virtualne ili realne vrednosti. Svi pokret učitelja u *palaistra*, svaka reč učitelja u *gimnasione*, ne ulazi u memoriju učenika već zapravo budi onu osnovnu, ontološku, milenijsku memoriju aristokratske predodređenosti vrste kojoj pripada učenik. *Humanitas* nije dakle predmet obrazovanja, objekt neke škole, već sam princip obrazovanja, sam subjekt škole života. Ta škola ne evocira sliku crkve već zamka, ne veru već vernost. *Humanitas* se ne definiše toliko određenim nizom vrlina koje izražava, jer se takve iste vrline mogu naći i u delovanju ljudi izvan sfere *humanitas*, koliko određenom organskom vezom koja povezuje u uspravni stub te vrline, u stub snopa vrlina koje su u vrlini te veze, nesalomljive poput rimskog simbola, liktorskog snopa. I kao što se svaki od prutova liktorskog snopa, izdvojen iz snopa, iz veza, može lako slomiti pod silom stihije, tako se i svaka, pojedina vrlina, izdvojena iz snopa *humanitas*, dakle otuđena od svog principa ili organskog tela, može lako srušiti pod nasiljem okolnosti;

i kao što jedinstvo snopa čini nesalomljivim svaki prut u snopu, tako i jedinstvo, integritet *humanitas*, čini uspravnom i nepokolebljivom svaku vrlinu u tom jedinstvu.

U suštini, vrline, odnosno atributi *humanitas* jesu pre plod nesposobnosti duha da pojmi najviše fenomene u celovitosti njihove pojavnosti ili prisutnosti, težeći da ih postepeno uoči kroz razlaganje ili vivisekciju — nego što su realnost bića *humanitas* koje je stabilno i organsko, dinamično i nepodeljivo. Zato je ideja *humanitas* u verodostojnom Rimu, označavala »potpunost života« i »herojsku realizaciju čoveka«.

Iz prethodnog je razumljivo shvatanje stoika da čovek koji u sebi ima jednu vrlinu *humanitas*, mora istovremeno imati i sve ostale vrline.

5

Ono što prvenstveno određuje mesto čoveka *humanitas*, jeste porodica kojoj takođe duguje svoj izuzetni i superiorni profil: u indoevropskim tradicijama ili Tradiciji, ta porodica je jedinstveno označena kao zajednica plemenitih ljudi. Težište vrline plemenitosti nije toliko u nasledstvu koliko u milenijskoj selekciji vrste, nije u samoj vezi porodice već u ličnosti, članu porodice te porodica ne definiše plemenitost već upravo plemenitost definiše porodicu. Superiornost figure plemenitog čoveka ili čoveka *humanitas*, u odnosu na ostale konfiguracije idealnog čoveka, ogleda se ne samo u idealu celovitosti

koji evocira ova figura, već i u polju onog bitnog odnosa čoveka, odnosa sa figurama Boga ili bogova. Tu se odmah mora primetiti da se vrlina plemenitosti ne stiče nekim automatskim pravom ili srećnim dobitkom u »božanskoj lutriji«, kao što to karakteriše osnovu figure »izabranika« ili »izabranog naroda« u konцепциji »magijskih nacija«. Već sam termin »izabran« sadrži ili pretpostavlja jedan kvalitet izražen božjom a ne ljudskom akcijom, odražavajući tačno karakter podređenosti čoveka Bogu, te je u tom odnosu Bog aktivni a čovek pasivni entitet. Koncept plemenitog čoveka je zato sušta suprotnost konceptu »izabranog« čoveka pošto je plemeniti čovek jedini nosilac, branilac i stvaralac plemenitosti. Plemenitost je atribut ličnosti te zato nije moguće govoriti o »plemenitom narodu« već samo o zajednici plemenitih ljudi koji to ostaju, i usamljeni, izvan ili bez zajednice. »Izabranost« se međutim zaslužuje ne nekim ličnim kvalitetom već pripadnošću određenim granicama ljudskog aglomerata, odnosno pripadnošću određenom narodu koji se okuplja oko određene religije. »Izabrani« čovek to postaje vrlinom rođenja u »izabranom narodu« a plemeniti čovek svoju plemenitost pre svega mora sam zaslužiti a potom i neprekidno zasluživati, svakom rečju i svakim delom.

Plemeniti čovek nije potčinjen svojim bogovima već je ravan bogovima ili je njegova akcija komplementarna božanskoj akciji, bijući sa bogovima-drugovima iste bitke, deleći sa njima i zlo i dobro, i zoru i sumrak, i rađanje i pro-

past. Slovenska predanja nazivaju ljude »pomoćnicima bogova, braniocima zemlje od nečasnih sila (haosa)«. Odnos između Krsna i Arjuna, između Boga i čoveka je odnos starijeg i iskusnijeg, i mlađeg i neiskusnijeg borca: Bog razume oklevanja čoveka: on mu ne daje na-redbe ili kazne, pretnje ili ucene, obećanja ili utopije, kao bogovi ne-evropskih religija, već mu daje drugarske savete obećavajući ni raj ni pakao, već samo borbu. Jasno je da plemeniti čovek nije mogao ništa tražiti od bogova, već je sve tražio samo od samog sebe, tražeći zapravo od sebe da bude »kao bog«. Figura Boga je tu u stvari, kristalizacija najviših ideaala čoveka koja je svetla vodilja puta realizacije tih ideaala, koja osvetljava put i hrabri čoveka na tom putu, podržava i uzdiže.

Ciceronis, čuvenu devizu sa frontona Apolonovog hrama u Delfu, objašnjava idejom da kroz spoznaju (sebe) razum uči da je spojen sa božanskim razumom te »sama misao o snazi prirode bogova, pokreće želju da i ona (duša) bude kao i oni, besmrtna, da ne bude zatočena između kratkih granica života«. I demon, o kome govorи Platonov herald, nije neka van-ljudska sila, već jedna sila immanentna čoveku te zato neće demon izabrati čoveka, već će čovek izabrati demona.

Meister Eckhart, u besedi o »plemenitom čoveku«, poziva se na »paganske« mislioce, odnosno na indoevropsku Tradiciju te uči da je »božansko seme u nama«: »Ako bi ono imalo dobrog vodiča i pažljivog tutora, imalo bi ko-

risti i izraslo bi do samog Boga čije je seme; plod bi postao božanska priroda. Seme kruške se razvija u stablu kruške, seme oraha u stablu oraha, *seme Boga u Bogu*».

U mnogim indoevropskim idiomima zadržani su izrazi koji svojom dvoznačnošću nedvosmisleno odražavaju taj identitet Boga i čoveka te se imenicom »gospodin« često označava i čovek kao i najviše biće, odnosno Gospod. U srpsko-hrvatskom idiomu, na primer, trijada Gospod-gospodar-gospodin, izražava ne samo hijerarhiju već i precizne granice između realnog i virtualnog karaktera božanske pojavnosti čoveka. Gospodar je prevashodno *pater familias* koji reprodukuje figuru Oca, evocira figuru koja stoji nepokolebljivo kao stub porodice i poseda, iznad okolnosti, odnosno: regulišući okolnosti, te se takođe kaže za takvu figuru da je »gospodar situacije«. Sufiks *ar* koji razlikuje Gospoda od gospodara, jasno označava taj karakter božanskog činodejstvovanja, označavajući čoveka božanskih moći i atributa, koji poput Boga u Redu deluje u ovom redu istovetno, odnosno gospodarski. Ako je figura gospodara realno božanska figura, premda u okviru ili meri odgovarajućeg ranga i reda, figura gospodina je virtualno božanska figura koja liči na Boga te se titulom »gospodin« odaje ne samo respekt ili počast, već se vrši i jedna akcija podrške i podstrekna onim ili onih vrednosti čoveka, od kojih se očekuje da se iz tog virtualno božanskog karaktera aktualizuju u realno prisutne i manifestovane. Titulom »gospodin« daje se do znanja prijatelju ili

neznancu da se od njega očekuju vrli i časni ges-tovi dostojni božanske prirode čoveka. Istovremeno, onaj koji daje tu titulu, time takođe izražava zavet samog sebe istim vrednostima, dajući do znanja da njegove misli i dela jesu i biće saglasni sa božanskom prirodom plemenitog čoveka. Jasno je da se plemenitost definiše takođe kao obaveza koju čovek ima prema samom sebi, odnosno plemenitost je realna manifestacija one virtualne božanske realnosti čoveka. Zato se kaže da plemenitost obavezuje, *nobles oblige*. *Humanitas*, kao izraz u okviru porodice plemenitih ljudi, nije ideologija, moral ili vera, već stil života. Neki ideo-loški *credo*, neko moralno načelo ili dogma, mogu se usvojiti ili odditi kroz indoktrinaciju ili diskusiju: čovek i doktrina su dva autonomna entiteta te čovek prihvata doktrinu u svojstvu vernika ili je od-bija u svojstvu nevernika. Čovek i *humanitas*, odnosno čovek i plemenitost, u indoevropskoj civilizaciji nisu dva autonomna već jedan jedinstveni entitet: čovek, ili je plemenit ili nije čovek, te u školi *humanitas*, obrazovanje ima funkciju samo u smislu buđenja, razvijana i podržavanja vrednosti koje čovek virtualno već ima: umesto para vernik — nevernik, ovde se obrazuje par čovek ili izdajnik.

6

Dobrota je jedan od osnovnih atributa plemenitog čoveka ili čoveka *humanitas*, te se mo-

že reći da je u tom smislu, dobar, sinonim za plemenit. Nije slučajno da u indoevropskim idiomima, reč »dobar« i reč »Bog«, imaju često istovetni etimološki koren. Proces degeneracije vrednosti uslovio je, da je u savremenoj jezičkoj praksi, dobrota sinonim naivnosti. Prvobitno, kako uči Nietzsche, plemeniti ljudi su sami sebi dali taj atribut, potom je on, kroz proces degeneracije prelazio u sve niže kompetencije. Danas atribut »dobar« ima tendenciju da označi čoveka čije delovanje usled njegovog neznanja jeste nekorisno za njega samog ali korisno za ostale, čime se, u stvari, afirmaše apsolutizam zakona ulice, odnosno autoritet morala namesto autoriteta etike; tu je korisno odvojeno od časnog te se časno smatra ne-korisnim, odnosno, u etici *humanitas*, autoritet časti je definisao ono što je korisno, a u moralu savremenih odnosa, autoritet koristi negira principe časti. Ono što je u etici *humanitas* bilo vrlina superiornosti, danas se smatra izrazom neznanja i naivnosti: »dobar« čovek savremenog doba je naivan jer ne zna da je čovek umro, ili svojim mislima i delima odbijaju »realnost« te smrti ljudskog u trijumfu pod-ljudskog i inferiornog. Po pravilu istorijskog iskustva, kada iz jednog društva iščeze ona vaspitna, stvaralačka, inspirisana i inspirativna manifestacija prezira plemenitih prema masi, usamljena gomila pokazuje tendenciju izrugavanja plemenitosti, uobrazavajući da je njen moral superiorniji od etike plemenitih pošto veruje samo u materijalne evidecije te nemogućnost evidencije materijalnih

izraza autoriteta plemenitih, smatra dokazom trijumfa svog morala. Za razliku od trijumfa etike, koja se manifestuje stvaralački, trijumf morala je po pravilu rušilački jer je pored ostanog, negacija osnovni agens svakog morala pošto se moral definiše negacijama a ne afirmacijama. Zato etika *humanitas* uzdiže čoveka a moral savremenog humanizma niveliše ljude ka najnižoj osnovi.

Sa visine distance koju definiše takođe i dobrota, iznad sveta ne-plemenitih i rđavih ljudi, čovek *humanitas*, ne samo da je ravnodušan prema načelima koristi budući da se inspiriše načelima časti, već takođe, za razliku od onih drugih ljudi, nema nikakvog razloga da skriva ono što jeste. Naprotiv. Budući da plemenitost i dobrota tu nisu posledice određenih misli i dela, već su ovi upravo posledice dobrote i plemenitosti, takav čovek, već svojim prisustvom ili pojavom, a priori i nemo daje do znanja šta će misliti i kako će delovati. Zato se rimske senatori zaklinju za buduća dela jer je čovek *humanitas* samopouzdan u onom što jeste kao i u onom što će biti: ništa ne može izmeniti njegovu bit. Iz te odlike proizlazi ona ljubav za formu koja će se docnije degenerisati u formalizam. Forma i ceremonija su dakle originalno, izrazi vernosti onom što je trajno u čoveku, izrazi trajnosti i nepokolebljivosti čoveka. U svetu promenljivosti, čovek *humanitas* se ukazuje kao jedina stabilna vrednost na koju se drugi mogu osloniti i koja druge može podržati u toj žudnji humanosti.

Sve što je svojstveno čoveku *humanitas* blista u meri da je ta figura jedinstvena i po odlici da ništa ne skriva od pogleda drugih, ničeg se na sebi ili u sebi, ne stidi. Iz tih odlika proizlazi i ona tipično evropska etička vrlina iskrenosti: »mi iskreni ljudi«, verodostojnih Evropljana jeste privilegija i dužnost, jeste granica i vrh hijerarhije vrednosti. Zato iskrenost u nekim indoevropskim idiomima ima često isti etimološki koren kao i iskra jer je iskrenost manifestacija istine a iskra manifestacija svetlosti: istina i svetlost su sinonimi pošto su dva oblika manifestacije identičnog principa, principa nepomračnog Sunca indoevropske večne aurore.

7

Na ovom mestu neophodno je otvoriti jednu zgradu, pošto odlika blistavosti čoveka *humanitas*, kao izraz božanskog sadržaja njegove biti, odnosno kao izraz uranskog i sunčanog karaktera indoevropske religioznosti — zahteva, u cilju razumevanja same odlike blistavosti, prevashodno razumevanje samog principa blistavosti. Premda je Sunce čest simbol, odnosno božanski entitet u istoriji religija, indoevropsko Sunce je u potpunosti diferencirano od pojave Sunca u ostalim religijama, upravo i prevashodno vrlinom značenja. Naime, u indoevropskoj religioznosti, Sunce je samo simbol principa unutrašnje svetlosti čoveka. Obožavanje Sunca jeste materijalni ritual koji evocira viši smisao, odnosno ideju principa svetlosti imanentnog čo-



Apolon (Zevsov hram u Olimpiji)

veku. Otuda u indoevropskoj religioznosti prisustvo ideja nepomračne, večne svetlosti, jer ostale religije, koncentrisane na obožavanje jednog pukog fizičkog entiteta, sadrže ideju o promenljivosti i pomračljivosti sunčane svetlosti koja se osniva upravo na evidenciji zore i sumraka, dana i noći. Drugim rečima, u indoevropskoj religioznosti ideja prethodi i nadvisuje materiju te realnost bića ili ontološka realnost formira svoj simbol u fizičkoj realnosti; u ostatim religijama, *grosso modo*, materija prethodi i nadvisuje ideju te evidencija fizičke realnosti formira religiozne ideje. Evropski čovek, licem ili pogledom usmeren Suncu, jeste u stvari usmeren svom unutrašnjem principu svetlosti. Istina, može se primetiti da je evidencija »belih noći« u predelima arktičkog zavičaja indoevropskih naroda, uslovila ideju ili apoteozu večne svetlosti. Međutim, ta ideja je ostala vitalna kroz milenije ekspanzije sa Severa ka Jugu, da-kle uprkos radikalne izmene geofizičkih evidenciјa. Sa druge strane, i svi ostali predmeti indoevropske religioznosti su skoro po pravilu fizički simboli ontoloških sadržaja kao što su i sama božanstva antropopsihičke a ne antropofizičke prirode, te zato sa punim autoritetom možemo zaključiti da je iskustvo »belih noći« moglo samo podržati a nikako i stvoriti ideju ili apoteozu večne svetlosti. Zato je očekivanje aurore u zimskom solsticiju paganskih obreda, u stvari koncentracija ljudske energije ka aurori samog čoveka ili vrste: u noći, pred auroru, pale se baklje, uzdižu se nebu plamteći krstovi, sim-

boli ne mučeništva već mladosti i zdravlja, centričnosti i večnosti čoveka: pojava fizičkog Sunca je tu samo scenografija, simbolična figura jedne ontološke drame koja ima za cilj da ciklično izražava vernost čoveka samom sebi, odnosno svojoj unutrašnjoj svetlosti koja predeo haosa preobražava kroz manifestaciju sebe u predeo Reda.

Iz prethodnog su razumljivi poreklo, svojstva i značenja odlike blistavosti koju manifestuju misli i dela čoveka *humanitas*. Nije primičeno da se atribut blistavosti najčešće povezuje sa atributom *constantia* a što se objašnjava upravo izloženom prirodnom principu svetlosti koja je večna i dakle nepomračna, odnosno konstantna. Štaviše, Ciceronis uči da »ni jedna stvar nije u toj meri blistava kao konstantnost u delima i odlukama«. Pošto je blistavost atribut plemenitog čoveka, čoveka *humanitas*, odnosno atribut integralnog čoveka, jasno je da svaka misao i svako delo takvog čoveka mora zračiti svetlost, blistavost, jer je bit prirode *humanitas* upravo princip svetlosti i istine: »Ponašanje, način hoda, način sedenja i obedovanja, izraz lica, pogledi, pokreti ruku, neka imaju prirodnost i blistavost« (Ciceronis).

8

Za čoveka *humanitas*, istinito je ono što je prirodno te usmerenost čoveka istini podrazumeva ishodište savršene podudarnosti dela ili misli takvog čoveka sa njegovom ontološkom

prirodnom, pošto je ona sama jedan oblik manifestacije božanske prirode ili Reda. U idealnom smislu, čovek *humanitas* je u samoj istini, odnosno, on sam je manifestacija istine te se problem traganja za истинom tu postavlja u terminima buđenja i razvijanja immanentne, božanske prirode samog bića čoveka. Očigledno je da se ovde ima u vidu apsolutna a ne relativna istina, odnosno istina bića a ne duha. Pošto je apsolutna istina primarna i superiorna, ona je samim tim potpuna i trajna, te se na planu ljudskog osvedočenja ona manifestuje kroz manifestaciju celovitosti čoveka *humanitas* koja izražava sklad, lepotu i hijerarhiju celovitosti najviše prirode odnosno Reda. Otuda etičko načelo *fides* ili vernosti, podrazumeva vernost samom sebi, odnosno sopstvenoj prirodi ili istini.

Iz načela *fides* proizlazi i vrlina pravednosti koja se dakle ne osniva na nekim spoljnim zakonima, već na jednom unutrašnjem, immanentnom zakonu. Takav zakon ima organski, trajni i etički karakter kao izraz volje samog čoveka, za razliku od »pisanih zakona« koji imaju veštacki, privremen i moralni karakter kao izraz prinude okolnosti nad prepolovljenim čovekom. Zakon čoveka *humanitas* nije zakon koga čovek treba da se pridržava, već zakon koji čovek treba da podržava upravo kroz vernost samom sebi. Manifestacija *fides* je izraz celovitosti čoveka, odnosno istine ili prirode, blistavosti ili *constantia* čoveka. Zato stoici uče da se *fides* i u etimološkom smislu naziva tako, jer se time čini ono što je rečeno: sklad misli i dela u kome

se izražava upravo integritet čoveka. Integritet podrazumeva ne samo celovitost već i čvrstinu celovitosti.

Pojava »pisanih zakona« u istoriji Evrope, označava degeneraciju ili raspadanje originalnog etničkog *corpusa*, premda su oni prvobitno imali prevashodno vaspitnu ulogu, podržavajući one ljudе koji nisu bili u stanju da iz sebe izraze zakon, odnosno etički oblik. Razvoj proseca degeneracije, imao je kao posledicu, i represivni karakter »pisanih zakona« a *fides* ili vernost, time su izgubili originalno značenje da bi u novim okolnostima izražavali ne podvrgavanje svega samom sebi već podvrgavanje čoveka drugim ili različitim entitetima.

Originalno značenje *fides* ogleda se i u obliku kojim se *fides* izražava: u zakletvi čiji je zalog sama čast, odnosno ime onog ko se zaklinje. Ta čast i to ime, ne podrazumevaju samo ličnost već i porodicu, genealogiju, odnosno onu milenarnu selekciju vrste, te samim tim i jedan pogled na svet. *Fides* nije samo vernost samom sebi u ovom svetu, već i vernost ili odgovornost pred jednom koncepcijom sveta koja izražava takvog čoveka. U zakletvi nije dakle bitno šta ona podrazumeva u smislu posledica, već šta ona zaista znači. Zakletva, za čoveka *humanitas*, za plemenitog čoveka je upravo jedan religiozni čin, odnosno čin u kome se manifestuje božanska priroda takvog čoveka ili povezanost čoveka i bogova te zato Rimljani grade hram *fides* uz hram najvišeg boga, Jupitera. Zato se u zakletvi poziva božanstvo kao svedok te se i danas kaže:

»tako mi Boga«, a što u originalnom smislu znači: tako mi sebe. Ono što je rečeno, čini se ne iz straha od božje kazne, »ne iz straha da bi se u protivnom izazvao bes bogova, jer taj strah ne postoji, već radi poštovanja pravde i vernosti«, odnosno radi poštovanja samog sebe (Ciceronis). Ovim inspirisan i inspirativni primer *fides* Regulia, uvek treba istaći. Reguli, zarobljen od strane Hanibala, prihvata u zarobljeništvu ulogu glasnika Hanibala, odnosno prenossnika jednog predloga Hanibala rimskom Senatu. Odlazi u Rim, zaklevši se prethodno Hanibalu da će se vratiti u ropstvo ako rimski Senat odbije njegov predlog. U Senatu, prvo izlaže Hanibalov predlog a potom, budući da je senator, učestvuje u diskusiji. U svom govoru, Reguli se zalaže, i konačno uspeva u tome, da Senat odbije predlog Hanibala. Potom se opršta od rodbine i prijatelja te odlazi Hanibalu u ropstvo gde je kažu umro, pod najtežim mukama. Reguli je izvršio zakletvu koju je dao Hanibalu i zakletvu koju je izrekao postavši senator, imajući u vidu značenje a ne posledice zakletvi. Naime, tu treba izbjeći jednu jedinu posledicu: gubitak časti, a ona se čuva upravo i vrlinom formulacije zakletve pošto zakletva proizilazi iz časti i osniva se na časti. Za čoveka *humanitas*, kao i za Regulia, alternativa časti i života jeapsurdna upravo u vrlini činjenice da je život bez časti apsurdan. U svom govoru pred Senatom, Reguli je imao na umu ne svoj već život Rima, jer je takav čovek nešto više od čoveka, budući da je inkarnacija ne jednog efemernog toka, ograni-

čenog u vremenu i prostoru, već inkarnacija Rima, apoteoze večne svetlosti i središta sveta koji je izraz velikog Reda. Za čoveka koji pripada trajnosti, koji izražava trajnost jedne velike Tradicije, koji u vrlini te Tradicije daje svoj oblik stvarima i pojavama, svoj pečat vremenu — interes koristi preživljavanja po svaku cenu je nešto u potpunosti nekorisno, odnosno nečasno, pošto je za takvog čoveka korisno samo ono što je i časno. Sve ostalo je dim i pepeo, noć i magla. Zato Reguli u Senatu govori kao ličnost, odnosno kao inkarnacija arhetipa, herojskog mita a ne kao individua: on govori kao senator u ime Rima a ne u ime jednog individualnog života. U primeru Regulia, manifestuje se esencija jedne kvalifikacije i superiornosti, iznad sveta kvantifikacije i inferiornosti.

9

U sazvežđu blistavosti *humanitas*, vrline odmerenosti i umerenosti takođe izražavaju prisutnost čoveka u Redu, odnosno sposobnost čoveka da manifestuje i reprodukuje strukturu Reda. Danas, međutim, ove vrline evociraju uglavnom jedan niz banalnosti pošto je u procesu redukcije metafizičkih sadržaja na kontingenčna značenja, i sama osnova odmerenosti i umerenosti, odnosno i sam koncept *mere*, izgubio originalno, metafizičko značenje. Naime, u verodostojnoj indoevropskoj Tradiciji, od *Veda* do Platona, manifestacija *mere* je u stvari oblik

manifestacije principa kosmosa ili Reda. U smislu te definicije, ne-odmereno je nedefinisano, neodređeno, odnosno čista potencijalnost primarne materije koja prethodi svemu. Primarnom i istovremeno inferiornom entitetu materije ili haosa, usledjuje, kroz manifestaciju centričnog, svetlosnog principa, koji rađa svetlost i ukida tamu — superiorni entitet kosmosa ili Reda. Predeo haosa, vrlinom ove idealne revolucije, postaje predeo Reda, odnosno sad određen, definisan i *odmeren* entitet jer je svojstvo i smisao manifestacije svetlosti da upravo određuje, definiše i *odmerava*: »Svojim zrakom, odmerio je (ili odredio) granice Neba i Zemlje« (*Rig-Veda*).

Premda *mera* podrazumeva primenu na svet materije ili kvantiteta, jasno je da je ova primena moguća prevashodno u vrlini hijerarhije koja materiju podvrgava ideji a svet kvantiteta — svetu kvalitetu. Primena *mere* na svet materije i kvantiteta je dakle sekundarna posledica manifestacije *mere*, pošto se *mera* Reda izražava posredstvom ljudskog bića, odnosno duha, te je zato i u vedskoj tradiciji, *mera* (u sanskritu: *mâtrâ*) prvenstveno korelacionirana sa duhom (sanskrkit: *Atmâ*).

Mera je dakle izraz samog Reda (latinski: *ordo*; u sanskritu: *rita*, odakle u verodostojno evropskom *ordo* relacija između ideje *ordo* i *rituala*, jer su *ritam* i *ritual* u originalnom smislu svojstvo, odnosno reprodukcija Reda). Pošto se indoevropski Red objavljuje i deluje kroz manifestaciju principa svetlosti, to je i *mera*, kao

sinonim prirode, odnosno istine, jedan svetlosni fenomen, te zato u sanskritu, kako uči Coomaraswamy, termin *srishti* označava ne samo stvaranje Reda, već i ideju »izraza«, »konceptije« i »svetlosnog zrakanja«.

Intencionalni sagledavanju i pronicanju najvišeg smisla simbola sunčanog krsta, koji u indoevropskoj Tradiciji figurativno reprezentuje princip svetlosti, možemo zaključiti da to »svetlosno zrakanje« potiče iz jednog središta da bi osvetlilo, odredilo, definisalo i *odmerilo*, odnosno manifestovalo sve pravce ili dimenzije fizičke i metafizičke sfere pojavnosti i imanentnosti. (Izraz »svi putevi vode u Rim«, odnosno u središte sveta i grad-simbol apoteoze večne svetlosti, na planu fizičke pojavnosti, projektuje predstavu geometrijske strukture Reda.) Ako je u svetu Haosa, Red virtualan, kroz manifestaciju *mere*, objavljuje se ili izražava aktualizacija ili realizacija virtualnosti te Red usleđuje haosu. Po učenju René Guénona o simbologiji krsta, taj krst pruža sedam zrakova od kojih šest, u trodimenzionalnoj projekciji određuju i *mere* svet a sedmi, »onaj koji prolazi kroz „sunčana vrata“, ne može biti grafički reprezentovan osim samim središtem« (*Le Règne de la quantité et les signes des Temps*, posebno u: *La simbologie de la Croix*).

U tom smislu, sa izloženim značenjem sunčanog krsta treba relacionirati atribute indoevropskih sunčanih bogova, indijskog Vishnu i helenskog ili hiperborejskog Apolona. »Tri koraka« Vishnu određuju, definišu i *odmeravaju*

tri dimenzije sveta, odnosno »tri sveta«. Svojstvo Apolona je da »geometrizira«, odnosno da daje svoj oblik i meru sa visine ka dole, da dake svet materije i kvantiteta, podvrgava ideji i kvalitetu, da haos preobražava u Red. Kao što sama reč »geometrija« kaže, *mera* se primenjuje na svet materije i kvantiteta a ne na svet ideje i kvaliteta, odnosno, u smislu učenja Platona, na »senzibilni« a ne na »inteligibilni« svet, pošto upravo ideja stvara *meru* te se ona kroz »geometrizovanje« ne samo manifestuje u ovoj realnosti, već time donosi hijerarhiju superiornosti »inteligibilnog« nad »senzibilnim« svetom, kosmosa i Reda nad haosom, svetla nad tamom. Zato je na vratima atinske Akademije bilo uklesano načelo: »Nek ovde ne ulazi onaj ko nije geometar«.

Kao što indoevropski sunčani bogovi, vrlinom svog svetlosnog principa »geometrizuju« svet, kao što manifestacija svetla podrazumeva manifestaciju *mere* — tako se i blistavost plemenitog čoveka, ili čoveka *humanitas*, manifestuje kroz vrline ili odlike *od-merenosti* i *u-merenosti*. Biti *od-meren* znači biti *od mere* a što u najvišem smislu tačno objavljuje poreklo ili pojavnost koja je generirana u Redu i koja izražava Red. *U-merenost* takođe tačno označava čoveka koji je u *meri*, odnosno koji manifestuje svojim mislima i delima, izgledom i postupcima, na odgovarajućem rangu, ideju Reda. Za put takvog čoveka ka određenom cilju, za put realizacije principa *mere* immanentnog takvom čoveku, izvesni slovenski idiomi sačuvali su rečite izraze:

s-mer, s-mernica, us-merenost: ono što čovek jeste vrlinom pripadnosti Redu ili principu večne svetlosti — to će i biti. »Svetli put«, kao izraz etičkog načela, upoređuje život takvog čoveka sa zrakom svetlosti koji osvaja tamu i stvara Red.

U-merenost i od-merenost, nisu dakle izradi nekog smanjivanja već veličine te zato kvalifikuju čoveka u središtu sveta, koje je istovremeno iznad svega. To superiorno središte omogućava onaj sveobuhvatni »pogled na svet« koji sadrži ne samo odgovarajuću hijerarhiju vrednosti već i princip harmonije i ravnoteže sveta.

Kao što se može sagledati već u spomenicima indoevropskih sadržaja helenske kulture, *mera* je osnova lepote jer je Red osnova *mere*. U izloženom smislu *mere*, brojevi koji izražavaju proporcije, imaju tu prevashodno kvalitativno značenje a što nas vodi, takođe, već izloženom načelu podvrgavanja sveta materije i kvantiteta, svetu ideje i kvaliteta. Brojevi, kroz koje se izražava ili manifestuje *mera*, imaju ovde, ako se tako može reći, organsku prirodu. Na osnovu tih spomenika, možemo zaključiti da izrazi indoevropske »geometrije« imaju izrazito antropopsihički karakter, analogno antropopsihičkom karakteru indoevropskog *pantheona*. Za taj psihički izraz *mere*, karakteristična je korelacija koju ideja *humanitas* podrazumeva između vrline *umerenosti* i odlika *solemnitas* i *gravitas*, kroz koje se na planu ljudskog ponašanja manifestuje superiorni princip Reda.

Posredstvom onih nasilnih zbiranja spomenika u zbirkama velikih muzeja, može se najbrže i najjednostavnije osetiti razlika između antropomorfnih i antropopsihičkih figura. Ulazeći, naglo, nakon dvorana mesopotamijske ili egi-patske umetnosti u dvorane helenske ili rimske umetnosti, prvi utisak je utisak slobode koja proizlazi iz strogosti *mere*. Iz te *mere* i istovremeno u *meri*, izražava se u istoriji jedan božanski život, neposredno, iz samog bića čoveka: sve ostalo što smo videli prethodno, u odnosu na helensku ili rimsку umetnost, izgleda posredstvom te nasilne komparacije, kao jedan muzej bednih marioneta i fantazmi Luna-parka, gde se sve može oduzeti i sve, istovremeno, dodati, a što upravo savršeno definiše haos. U dvoranama Evrope, mi stojimo ne pred opisima božanstava i viših sila, već pred samim božanstvima, pred najvišim silama čoveka-Boga. Pred strukturonom pokreta atleta, pred blistavim vetrovima božanskog pokreta koji se izražava kroz draperije figura pobede, pred portretima rimskih velikodostojnika koje odlikuju *solemnitas* i *gravitas*, pred tim manifestacijama *mere* čoveka, može se razumeti smisao onog načela savršenstva koje delu nalaže oblik »kome se ništa ne može dodati — ništa oduzeti«. To je istovremeno i definicija *u-smerenosti* savršenstvu i *u-merenosti* savršenstva.

Budući da se plemeniti čovek, čovek *humanitas*, vrlinom primera koji pruža svojim prisustvom, pojavljuje u ovoj istoriji ili u njenim najvišim oblicima, kao središte kristalizacije,

kao gospodar — jasno je da takav čovek može izvršiti svoju misiju samo pod uslovom gospodarenja samim sobom. Takav čovek, vladajući sobom, vlada i svakim svojim činom ili tokom misli. U sred borbe, on vlada borbom te Homer ovako opisuje dvoboј Ajanta i Hektora: »Oni su se tukli, duduše iz dušogubne mržnje, ali se ljubazno razdvojiše i složno«. Platon, u besu, izazvanom postupkom jednog roba, zamahuje bićem a potom odustaje od kazne, naređujući svom unuku: »Udri ti Speuzipo pošto sam ja besan. Prevazišao bih *meru* i učinio bih to suviše rado. Neka ovaj rob ne padne u ruke onog ko nije gospodar samog sebe«. Pošto je indoevropska *mera* izraz Reda, a taj Red se manifestuje kao izraz principa svetlosti bića, odnosno *ethnosa*, jasno je da ovom etničkom određenju *mere*, mora odgovarati i etičko određenje, te *mera* nije samo korelacionirana sa *solennitas* i *gravitas*, već i sa izrazom etičkog načela, sa *dignitas*. U hijerarhiji vrednosti *humanitas*, odlika *dignitas* je istovremeno sinonim lepote svojstvene muškoj virilnosti, analogno odnosu između *mere*, broja, proporcija — i lepote, u nekom antičkom spomeniku Helade ili Rima.

Vrline *u-merenosti* i *od-merenosti* čoveka evropske tradicije, vrlinom odnosa koji postoji u toj tradiciji između tela i duše, izrazile su se i u izrazima lica ljudi — protagonista *humanitas*. Svaki izraz bića ili duha, ima tu paralelnu i fizičku analogiju u izrazu tela ili lica. Tu važi načelo da se ne misli ono što bi moglo degenerisati telo, da se ne čini telom ono, što bi moglo

izopačiti duh ili biće: biće i duh su, i čuvari tela u meri, u kojoj je telo čuvar duha i bića. Plutarh pripoveda da je mladi Alkiibiad, sinovac Perikla, slomio flautu, zgađen, pošto je svirka zahtevala od njega da izobličava svoj lik.

Ta povezanost unutrašnjih sadržaja i spoljnog izraza, osvedočila se i u idealnom prestolu Evropljana koji sa helenskih frontona, iz rimskih galerija portreta, sa zidova gotskih katedrala, svedoče svojim beskraju upućenim pogledima, najvišem i najmoćnijem »pogledu na svet« koji je izrazio čovek. Apolon sa frontona Zevsovog hrama Olimpie, portreti mlađih rimskih ratnika i plemiča, prelepa Uta katedrale u Naumburgu, konjanik katedrale u Bambergu, statua Henrika II... figure i cvetovi milenijske selekcije aristokratskog tipa; maestralni, prodorni, sunčani, beskrajni pogledi jednog tipa čoveka koga ništa nije moglo zasenčiti; blagi osmesi olimpske vedrine i visine; lica koja zrače centričnost, harmoniju, čvrstinu, dostojanstvenost, samopouzdanost, superiornost i visokodušnost: lica ljudi-bogova, ljudska lica lepote Reda.

Za Caesara su govorili savremenici da je imao »zvezdan pogled« a što evocira svetao, beskrajni, nebeski pogled čoveka, iznad sveta, koji obuhvatajući svet — stvara svet; ta svetlost, evocira takođe i trajnu, hladnu svetlost bića koje je neumoljivo i koje je zapravo nad-ljudsko jer neosetljivo pred bolom, neuništivo pred katastrofom, nemilosrdno pred slabošću. Zato junak jedne skandinavske sage kaže za sebe: »Votan mi je tvrdo srce uneo u grudi... ko od mla-

dosti nema tvrdo srce, neće ga nikad imati«. Vrline *u-merenosti* i *od-merenosti* označavaju, formuliše u načelu: »*nihil admirari*«. I u srednjovekovnim viteškim *ordo* važe ista načela *misura* te je heroj Sid, upravo vrlinom svoje veličine, »*tan mesurado*«.

Koncentracija svih energija bića i duha, duha i tela, tela i duše, u *meru*, kao koncentracija sunčane svetlosti u sočivo, mogla je spaliti svaki privid, svaku prepreku uzletu čoveka.

Čoveku, koji svojim pogledom obuhvata i stvara svet, ništa nije moglo biti važnije od upravo samog pogleda osnovanog na veličini određenog *ethnosa*; čoveka, koji je kroz svoju Tradiciju venčao najviši smisao Reda, odnosno princip večne, agonske suprotnosti svetla i tame, kosmosa i haosa, ili samu večnost — ništa novo nije moglo iznenaditi. Takav čovek »nikad ne čini ono zbog čega se može kajati i ništa ne čini protiv svoje volje, već deluje uvek sa svojstvenom blistavošću, konstantnošću, ozbiljnošću i časnošću« (Ciceronis). Koncentracija integralne energije takvog čoveka u *meru*, izražava se načelom da čovek ne sme »izaći iz sebe«, odnosno da mora »ući u sebe«, u smislu reintegracije jedinstvu ili primarnom i superiornom perincipu Reda. U izloženom konceptu, koncentracija je istovremeno i ekspanzija integralne energije u smislu stvaranja Reda na odgovarajućem rangu, odnosno, u smislu »geometrizacije« ili *u-ređivanja* čiste potencijalnosti primarne materije, a što se na planu figurativne simbolike u indoевropskoj Tradiciji, reprezentuje slikom kvadrata upi-

sanog u krug. Odatle kvadratni tlocrt helenskog hrama, simbolika *Roma quadrata*, kvadratni plan logora rimskega legionara i takođe kvadratni oblik militarne formacije nepobedive »falange«. Mislimo da je prevashodni smisao ovog ustrojstva, ne toliko u samoj geometrijskoj slici, koliko u sposobnosti te slike da evocira upravo kristalizaciju integriteta u smislu celovitosti i čvrstine. Smisao središta kristalizacije može savršeno izraziti slika kruga, koji je zrakasto zračenje središta: središte tog *mundusa*, budući da je trajni princip, da deluje u nedelovanju, nema potrebe označavati u simboličnoj reprezentaciji, pošto je ono prisutno u svakoj manifestaciji Reda. Naime, središte se označava samo u ritualnoj svetkovini osnivanja grada kao modela Reda u mikrokosmosu: prethodno se utvrdi središte pa se onda opisuje, brazdom, krug: središte je *fossa* koja se potom *zatvara*. Središte raprezentuje sam grad, Rim, ka kome svi putevi vode u smislu izloženog smisla koncentracije i takođe svi putevi vode iz Rima, zrakasto, ka svim dimenzijama sveta u smislu svetlosne ekspanzije, koja, donoseći svetlost, *u-ređuje* svet i stvara dimenzije po načelima Reda. U toj kvalitativnoj metamorfozi, bezobličnost haosa se preobražava u oblik Reda te je funkcija kvadrata u krugu da evocira metamorfozu i simbolise taj oblik Reda ili čvrstinu, trajnost, regulativnu akciju nevidljivog središta koncentracije i ekspanzije. I u matematičkom smislu, središna tačka je nevidljiva, odnosno bez dimenzija, pošto, ako tako

smemo reći, ona u našem pogledu upravo stvara dimenzije. Po definiciji, ono što stvara vidljivo, mora biti ne-vidljivo: vidljivo je upravo sam čin demijurškog stvaranja. Zato kvadrat sadrži i sposobnost evokacije stvaranja ili manifestacije ne-vidljivog principa stvaranja koji je središte Reda; čvrstina koju podrazumeva antropopsička figura kvadrata, funkcionalno reprezentuje integritet oblika Reda koji u ovoj aktuelizaciji, kao na primer u »falangi«, ima agonski karakter prisutnosti, u kojoj su odbrana i napad, neraskidivi i simultani, u smislu identiteta koncentracije i ekspanzije. Da je u upotrebi kvadrata u indoevropskoj simbologiji, bitna sposobnost te geometrijske slike da evocira kristalizaciju integriteta, aktuelizaciju virtualnosti, može se zaključiti i na osnovu ostalih indoevropskih simbola koji, premda različiti, često evociraju jedinstveni smisao, odnosno ideju integriteta. Nema bitno različiti smisao od značenja kvadrata, liktorski snop ili na primer gotska katedrala, čija koncentracija i ekspanzija, kroz strukturu, odnosno *meru*, reprezentuje ideju *relatio in unitate*, relaciju čoveka i Boga u smislu upravo identiteta ili »božanskog čoveka«.

Jedinstvena harmonija savršenstva, koju izražava verodostojna evropska muzika, je u suštini jedan oblik manifestacije indoevropskog Reda, te pravi Evropljani svoju muziku smatraju izrazom božanske prirode čoveka. Muzika tu nije tek puka sonorna pratinja rituala, već sam ritual, te je u njoj ritam podređen ontološkoj prirodi *mere*. *Mera* podrazumeva ritam, a ritam, sam po

sebi, ne podrazumeva *meru*; odnosno, jedan *odmeren* muzički odlomak je uvek i ritmovan a jedan, samo ritmovan muzički odlomak, ne mora biti istovremeno i *odmeren*. U istoriji muzike, ritam ima obično fiziološko, muskularno poreklo: u evropskoj muzici ritam, naprotiv, formira telo kao manifestacija jednog superiornog entiteta, odnosno *mere* ili integriteta, kome je integrисано i podređeno telo, kao jedan od delova integriteta, harmonije savršenstva. Otuda važnost muzičkog obrazovanja u Platonovoј koncepciji vaspitanja omladine. Drugim rečima, harmonija savršenstva Reda, kroz muziku integrise čoveka u Red. Zato, za razliku od muzike barbara, od talambasa i rogova, cike i graje koja je harangirala jednu labilnu gomilu, muzika spartanskih flauta, imala je za cilj da energije boraca integrise u *meru*, te je taj skladan i tih preludij sprečavao da se ratnici bacaju u *ne-redu*. Ahajci štavise, nisu imali ni muziku, već su čuteći nadirali u *redu*, povezani unutrašnjim osećanjem solidarnosti, odnosno, unutrašnjim sadržajem *mere*, pošto su to bili ljudi herojskih vremena, koji su bili sama *mera* sveta.

Socijalna funkcija muzike, može se objasniti i kao nastojanje da se kroz muziku probudi ili podrži memorija ili aktuelnost savršenstva Reda. Zato Platon uči da posle melodije (*mere*) dolazi ritam, i da ne smemo tražiti da ritmovi budu šareni i raznoliki, nego da odgovaraju odmerenom i muškom životu, pošto ritmička ravноправност odgovara pristojnom ponašanju a nedostatak takvog ritma, odgovara nepristojnom

ponašanju. Zato Damon uči da se načela muzike ne mogu nigde dotaći a da se time ne pokolebaju najviši zakoni države.

Boetii u *De institutione musica* uči takođe da je muzika osnovana ne samo na matematici, već i na etici: »Iz neskladne muzike rađaju se čak i najveća izopačenja običaja« jer kada se »muzika stvara različito (neskladno) i konfuzno, ona gubi meru ožbiljnosti i vrline, te tako srozzana skoro do skaradnosti, čuva malo od one antičke lepote«. Muzika, dolazeći tako »od uva, stiže do srca« te jedna mala, u početku skoro neprimetna izmena načela ili *mere*, muzike, vodi jednom procesu koji ruši red čoveka i države, te samim tim i mogućnost realizacije principa Reda. Zato pitagorejska tradicija prepoznaje u odnosima muzičkih tonova, analogiju odnosa u kosmosu. Lorencu u Shakespeareovom *Venecijanskom trgovcu*, govori posmatrajući zvezdani svod: »Čovek koji nema u sebi muziku, koji ne oseća harmoniju milih zvukova, rođen je za izdaju, prevare i krađe... Ne verujte takvom čoveku. Slušajte muziku«. U meri, u kojoj biće inspiriše duh, evropska muzika, po definiciji Beethovena, »izaziva vatru duha«.

10

Budući da je *humanitas*, u svojoj osnovi, izraz indoevropskog *ethnosa* i *ethosa*, proces degeneracije etno-etičkih sadržaja i gubljenja središta bića, imao je kao posledicu, i izopačavanje *humanitas*. Ekonomizacija socijalnog života do

tačke potpunog izvrтанja originalne indoevropske društvene hijerarhije vrednosti, imala je kao cilj, i konačno rezultat, da *consensus* uzurpira autoritet *patria potesta*, da negacija morala uguši afirmaciju etike, da trgovci podvrgnu sebi društvo, budući da je korupcija oslabila onu podršku i podsticaj, koje su vrednosti društva ili čoveka mogli naći u figurama »plemenitih ljudi«. Tako sa horizonta istorije nestaje pravi humanista a njegova kultura i figura sada postaju predmet ne integralnog života već akademске rasprave. *Humanitas* izlazi iz života i ulazi u muzej.

Na ovom mestu neophodno je takođe upozoriti na neopravданo relacioniranje *humanitas* i takozvane renesanse ili procvata umetnosti. Mi ovu zablude dugujemo epohi italijanskog »humanizma i renesanse« koja je u mnogim svojim obnovilačkim pokušajima u stvari rehabilitovala upravo one elemente antičke civilizacije, koji su doprinisili razaranju indoevropskih sadržaja *humanitas*. Procvat umetnosti ne samo da nije posledica ili atribut *humanitas* već je naprotiv simptom raspadanja *corpusa* originalnog *humanitas*. Tamo gde se *humanitas* navodno izražava kroz procvat individualnih umetničkih stvaranja, u stvari umire *humanitas*. *Humanitas* izlazi iz života, iz čoveka, iz prakse, i postaje nedostižni ideal reprezentovan umetnošću koja time upravo pokazuje raskid između čoveka i *humanitas* ili gubitak središta. Obiljem stvaranja, širokom gamom individualnih i heterogenih izraza, nastoji se postići i simbolično nadoknaditi

ono što je izgubljeno: kvantitet tu treba da nadomesti gubitak jednog jedinog i određenog kvaliteta. Zato je u Sparti ili verodostojnom Riju, umetnost u stvari imala marginalnu ulogu: u Sparti, ona je služila vaspitanju omladine a ne radoznačnosti umetnika, dakle jednom jedinstvenom tipu božanske prirode čoveka a ne potrebama ispoljavanja individualnih priroda jer gde ima mnogo različitosti, tu nema jedinstva; za historiju umetnosti Rima, daleko su značajniji govor, korespondencija, putopisi, letopisi i portretika nego takozvana čista umetnost. Drugim rečima, ono što je sa našeg stanovišta »umetničko« u izrazima verodostojne indoevropske civilizacije, jeste jedan sasvim posredan ili skoro neželjeni rezultat neophodnosti usmerene ne uskom polju umetnosti već integralnom izrazu integralnog života bića čoveka i zajednice.

Pravi humanista, izražavajući svojim mislima i delima Tradiciju i pogled na svet koji dominira, nema potrebe da kroz umetnost eksteriorizuje i time »ovekoveči« svoje unutrašnje sadržaje, pošto su oni u takvom čoveku neotuđivi, neuništivi i pošto takođe predstavljaju jedno svima jasno i imanentno iskustvo. Herojski spevovi uvek usleđuju smrt heroja: tako i umetnost »humanizma« usleđuje smrt čoveka *humanitas*.

Verodostojna umetnost Evrope je ona umetnost koja je podređena pogledu na svet, kao dakle sredstvo a ne cilj *humanitas*. Idolatrija »čiste«, autonomne umetnosti, kao pojava koja karakteriše novo doba, ne samo da svedoči o procesu degeneracije *humanitas*, već, sa druge stra-

ne, ulazi u polje onih sila koje upravo onemogućavaju rehabilitaciju verodostojnih vrednosti *humanitas*. Ta idolatrija ima u patologiji jednu analogiju: kretenizam, odnosno preveliko širenje mehanih delova tela i zakržljalost kostiju. Odvojena od svoje originalne funkcije, istrgнутa iz *corpusa* gde je bila podređena i formirana pogledom na svet, postavši autonomna, sama sebi cilj, umetnost svojom pojavom danas izražava neku vrstu tautologije monstruoznosti. Otuda umetnost danas, ne samo da kao simptom raspadanja *humanitas* ne može biti identifikovana sa pravim sadržajima *humanitas*, ne samo da ne može više vaspitavati ljude, već je ona upravo jedan oblik *a-humanitas*, odnosno agens procesa dekulturnizacije. Odvajajući od entiteta lepotе, istine i Reda, u smislu nezavisnosti umetnosti, koja je sama sebi cilj, usledilo je podvrgavanje umetnosti silama monstruoznosti, relativizma i haosa te je ona sad opet samo puko sredstvo, ali ne-ljudskih ili pod-ljudskih sila.

Pošto je degeneracija umetnosti jedna pojava koja samo reflektuje onaj osnovni proces degeneracije čoveka, jasno je da je ispravljanje umetnosti ili rehabilitacija originalnih funkcija umetnosti, nemoguće bez obnove i rehabilitacije samog čoveka *humanitas*. Ako umetnost ima već dokazanu sposobnost da nagovesti velike promene budućnosti, to znači da će se znaci ispravljanja umetnosti pojaviti samo u vrlini postojanja znakova rehabilitacije čoveka *humanitas*.

Ispravljanje čoveka, kroz rehabilitaciju vrednosti *humanitas*, imaće kao posledicu i raspršavanje svih iluzija savremenog humanizma, odnosno reintegraciju humanizma originalnom principu. U protivnom, mentalna dogma savremenog humanizma, kao jedna od najmračnijih sila koje onemogućavaju realizaciju zdravog društva, logikom progresije izopačenja i opresije, postaće sredstvo upravo onemogućenja, i najnižih oblika života čoveka ili društva. Nai-me, moral takvog humanizma, onemogućava realizaciju etike *humanitas*, proces nivелације i regresije onemogućava dinamiku diferencijacije i uspona ljudi. Savremeni humanizam, u suštini je jedan oblik ne-racionalnog *consensus* koji onemogućava kvalitativnu i prikriva ekonomsku diferencijaciju ljudi — *humanitas*, naprotiv, onemogućujući ekonomizaciju života već samom vrlinom pripadnosti svetu *patria potesta*, imao na planu socijalnih funkcija cilj da probudi i podrži čoveka kroz podstrek agonskoj dinamici kvalitativne diferencijacije ljudi. Alternativa savremenog humanizma ili *humanitas*, brutalno govoreći je alternativa trgovaca ili heroja, zemlje ili neba, mesečara ili sinova Sunca.

BIĆE I ETHNOS

1

U doktrini dužnosti, Ciceronis uči da se nasilje ne može vršiti nad čovekom koga odlikuje čvrstina duše, »*fortis animus et magnus*« (*De officiis*)... Najdostojniji rapsod imperijalnog Rima peva u *Sermones*: »*Quocirca vivite fortes, fortiaque adversis opponite pectora rebus*«. Takvog čvrstog čoveka »mač ne može probiti, vatru ne može opržiti, voda ne može okvasiti« (*Bhagavad Gitâ*), jer on »*sta come torre, fermo, che non crolla, giammai la cima per soffiar de'venti*« (Dante). »Sreća, bes, bol, zadovoljstvo: biti slobodan od ovih osećanja — uči Konfućie — znači stajati u osovini, u središtu«. Tako je, pre Konfućia, i Krsna podučavao Arjuna: »onaj čija je duša slobodna od uzbuđenja premda u sred bola, bez strasnih želja premda u sred zadovoljstva, onaj ko je slobodan od strasti, straha i besa — nosi ime čoveka čvrstog duha«. Ne prinuda spoljnih okolnosti već vernost svom unutrašnjem poreklu jeste zakon koji sledi takav čovek: »*mi-*

hi natura dedit leges a sanguine ductas« (Propero). Za takvog čoveka, poruka uklesana na frontonu Apolonovog hrama u Delfu, »spoznaj samog sebe«, ima smisao hamletovskog imperativa: »*This above all: to thine own self be true*«. U ovoj naredbi, takođe je jasno izražena doktrina vrednosti čoveka, jer kako uči H. Guenther, »onom ko je nizak i vulgaran, ne bi se moglo savetovati da ostane veran samom sebi«. Isti smisao ima i drevna evropska deviza: »moja čast je moja vernost« kao i poruka poslednjeg japanskog imperatora svom narodu, u obliku »waka«: »Vredan je bor koji ne menja svoju boju ni pod težinom snega — tako i ti, moj narode, ostani sličan njemu«. Čvrstina čoveka, brani trajnost vrednosti — trajne vrednosti daju čoveku čvrstinu: u tom krugu se manifestuje volja kao izraz unutrašnjeg imperativa porekla određenosti a ne radoznalosti za spoljni beskraj neodređenosti. Takav čovek nameće spoljnom svetu svoj oblik: on se ne gubi, kao drugi, u bezobličju. »*Yet say this to the Possum a bang, not a whimper, with a bang not with a whimper, to build the city of Dioce whose terraces are the colour of stars. The suave eyes, quiet, not scornful,...*« (Pound).

2

Prethodni niz izraza idealnog, čvrstog čoveka, uprkos prostornih i vremenskih pauza, govori jedinstveno o jednom jedinom i jedinstvenom tipu čoveka.

Karakteristično je da ti izrazi ne usleđuju neki od poznatih metoda spekulacije duha, već oni prethode duhu kao apriorni i urođeni princip koji se dakle ne postavlja pred dileme duha, već pred izbor bića: vernost ili izdaja. U tom smislu, takođe je karakteristično da se ovi izrazi pre-vashodno pojavljuju u obliku slike a ne koncepta, u obliku gromovitog bleska imaginacije a ne teorijskog izlaganja, u obliku naredbe a ne objašnjenja. To sve govori i o pravom rangu porekla izraza, sa visine ka dnu, od bića ka duhu, od superiornog ka inferiornom: tako se objavljuju apsolutne dužnosti čoveka kao i najveća saznanja.

Jedan od retkih duhova koji su pokušali da analiziraju svoje mentalne procese tokom otkrića novih matematičkih istina — Henri Poincaré — nije uspeo da tu uoči neku logičnu progresiju ka saznanju već je upravo uočio, kako u jednom trenutku, gromovita intuicija nameće odlučnu ideju sa apsolutnom sigurnošću, kao da je napor duha bio bio usmeren ne saznanju novog već budjenju memorije onog što je se već znao. Zato Berdajev govori o progresu čovečanstva ka prošlosti (a ne ka budućnosti), gde se nalazi izgubljeno integralno znanje i pretkategorijalno jedinstvo. Nema nekog drugog smisla ni eminentno indoevropska disciplina puta *yoga* koji vodi prvo bitnoj izgubljenoj, nad-ljudskoj moći, kao što figura evropske religioznosti, *pontifex*, upravo etimološki označava onog koji postavlja mostove, obnavljajući ne samo jedinstvo zemlje i neba, već i jedinstvo Reda, kao što i sama reč *re-*

ligio znači povezivanje. Ova značenja su neposredno povezana i sa osobinom discipline ili *self-control*, jer se drugo značenje *yoga* (latinski *jugum*, nemački *joch*), podvrgavanje, odnosi na čvrstinu i nezavisnost duše u odnosu na promenljivost sveta a što neposredno vodi indoevropskom, etničkom shvatanju neizmenljive duše (u sanskritu *upeskshtha*, grčka *απανεια* ili *απαραζια*).

Ono što je trajno i neizmenljivo, nema potrebe da se dokazuje jer *jeste*, ono ne može biti izloženo silama uništenja već samo eroziji zaborava; premda ova regresija memorije može biti uslovljena prinudom istorijskih okolnosti to ipak ne može opravdati izdaju jer imperativ evropskog etičkog bića jeste da čovek ostane veran sebi upravo uprkos okolnosti. U okvirima naše istorije, jedno verodostojno i trajno biće ne može imati drugog određenja osim etničkog: sva ostala određenja, menjajući modalitet bića čoveka, pripadaju kategorijama prolaznog i kontingenjnog. Ako pojам iracionalnog označava i nad-racionalno, mi se možemo složiti da je odnos bića i *ethnosa* jedan iracionalni fenomen koji se dakle ne može racionalno razložiti već samo uvideti. Uostalom, i na planu filozofije, metod redukcije fenomenološkog prodiranja ka biću, bez ostatka, nije uspeo drugo do da samo izoluje čist fenomen u pojavnosti koja se može opisati ali ne i razumeti. Etničko određivanje bića mi prepoznajemo u manifestacijama bića koje se mogu svesti, u našem slučaju, na postajeće eminentno evropske ili indoevropske mo-

dele i primere, strukture i principe, oblike i institucije.

3

Već samo postojanje kategorije *ethnosa*, govori dovoljno jasno o raspadu prvobitnog integrata čoveka, čemu je usledilo ne samo zatvaranje nekad »otvorenih« komponenti čoveka, već i inverzija hijerarhije. Drugim rečima, *ethnos* i *ethos*, biće i duh, duša i telo, akcija i kontemplacija, bili su samo različiti oblici manifestacije jedinstvenog i integralnog čoveka-principa. Spomenici osvedočenja ovih manifestacija u indoevropskoj civilizaciji, bude u usamljenim, virtualnim naslednicima Tradicije, najviše intuirice, te se to ontološko buđenje prvenstveno izražava u obliku nostalгије za izgubljenim integritetom čoveka i Reda. Problem aktuelizacije virtualnog ili izražavanja potencijalnih vrednosti čoveka, u smislu rehabilitacije izgubljenog, prima na emotivnom planu karakter jedinstvene i prividno paradoksalne *nostalgije budućnosti*.

Inverzija originalne hijerarhije ogleda se u činjenici da duh nije više instrument bića ili objekt bića, već je naprotiv biće postalo objekt duha, te je u tom izopachenju izgubilo svoju određenost i formativnu ulogu, determinisano a ne više determinantno. Treba podsetiti, da filozofija, eminentno evropska disciplina, nije znanje već je ljubav za znanje. Pošto se podrazumeva da je znanje pozitivna vrednost, to skupa znači da je u usmerenosti znanju, čovek u stvari usmeren onom što je poznavao i što je dakle

izgubio. Kada »filosofija života« govori o duhu kao neprijateljstvu prema biću, ona ima u vidu patološku namernost savremenog duha da sebi podvrgne biće. Nije slučajno da takva namernost filosofije u najradikalnijim konsekvcama vodi upravo samoubistvu filosofije jer svaka autonomnost duha vodi relativizmu i destrukciji. Odustajanje od hijerarhije vrednosti vodi teroru »sveta totaliteta činjenica« gde filosofija zista nema drugog izbora osim »ćutanja«. (Wittgenstein).

Istina, biće je još uvek prisutno u aktivnosti duha, ali su sad ti odblesci bića postali problemi filosofije, koji su nesumnjivo trajni problemi i čijem je rešenju filosofija neprekidno usmerena. Prirodno je da se u istoriji filosofije menjaju samo rešenja izražavajući promenljivost duha, pošto je on sad određen samim sobom ili kontingenциjama. Život je na primer moguć bez romana o životu, ali je roman o životu nemoguć bez života ili iskustva života, a da bi deskripcija akcije istisnula iz prostora i vremena samu akciju, ona mora prostor i vreme da ispuni sama sobom, da se okrene samoj sebi, deskripciji deskripcije, i tako dalje, *ad infinitum*, što je ne samo fizički već i logički apsurd. Upravo taj apsurd je meta velikog dela savremene filosofije te je tačno opažanje Marcel de Corte da je »savremena filosofija homoseksualna od vrha do dna« jer konstruiše jednu autonomnu misao odvojenu od ljudskog ili najvišeg bića.

Savremeni duh nastoji da izokrene prirodni redosled stvari, onaj redosled i onu hijerarhiju



u kojoj na primer umetnost prethodi estetici i stvara estetiku, pošto utisak lepote prethodi opažanju komponenata lepote. I kao što ideja vrednosti prethodi i nadvisuje teoriju vrednosti, tako i biće prethodi i nadvisuje duh. Za jedan zdrav duh ne preostaje drugo nego da se podredi biću ili da inspirisan svojom radoznalošću istražuje vrednosne odnosno trajne matrice bića, među kojima mi priznajemo superiornost upravo određene etničke matrice. Takva matrica, dala je Ciceronisu autoritet da izjavi kako »ima ljudi koji su to samo po imenu, a ne i po delima«. Tako zvana »sloboda duha« nije drugo do sloboda od odgovornosti duha koju mu nalaže biće i samim tim *ethnos*. Zato pitanje slobode duha sad treba postaviti u terminima oslobođenja od neodgovornosti koja je dopustila i takođe teorijski opravdala čudovišne negacije ljudskog. »Sve ono što oslobađa naš duh — uči Goethe — a da nas pri tom ne uzdiže jednom većem ovladavanju nas samih, korumpira nas«.

4

Za razliku od opštег tipa čoveka savremenog doba, koga su izrazili procesi nivелације, mašifikacije i ekonomске determinacije, i koji svoj život podvrgava okolnostima te zato u izborima stoji u dilemi između manje i više korisnog čina — naš tip diferenciranog, verodostojnjog evropskog čoveka, nadvisujući okolnosti i sferu koristi, inspirisan je u svojim činovima imperativima časnosti.

Nika Samotračka

Princip ne može biti uslovjen posledicama: evropski *ethnos* i *ethos* se izvršavaju kroz činove čija se vrednost ne meri posledicama štete ili koristi, već stepenom verodostojnosti ili vernosti superiornom principu. Doktrina Panaetia je to savršeno izrazila kroz hijerarhiju redosleda odlučivanja (između časnog i nečasnog, korisnog i nekorisnog i časnog ili korisnog) čemu je Ciceronis dodao još dva slučaja (šta je časnije i šta je korisnije između dve časne odnosno dve korisne odluke), zaključujući magistralno, da je korisno samo ono što je časno te je »najsravnija stvar ne samo cennit korisno više od časnog, već uopšte praviti poređenje i ostajati neodlučnim... Odvajajući korisno od časnog, čovek poremećuje same osnove prirode«. Pravi Evropljanin zato ne traži vezu između dobrog čina i nagrade ili rđavog čina i kazne te je delovanje iz koristi izloženo preziru: »*Besser nichts erfleht als zu viel geopfert auf Vergeltung die Gabe schaut*« (*Edda Havamal*).

Prezir nije moguć u svetu relativiziranih vrednosti, on je moguć samo u svetu osnovanom na jasnoj i diskriminativnoj hijerarhiji vrednosti koja zato i jedina može izraziti nedvosmislenu lepotu, istinu i red. Samo tako se može objasniti da su u predelima indoevropske civilizacije živele jedine zajednice ljudi u istoriji, koji su sebe nazivali »uzvišenim« i »plemenitim«, koji su svoje bogove smatrali drugovima u borbi za Red, i koji su u najlepšim oblicima prirode nalazili simbole svojih unutrašnjih sadržaja. Spoljni svet stvari i pojava je

ogledalo bića i zato mera, uzor i primer života. Zato Rilke, poetsku rekonstrukciju oštećenog, arhajskog torza Apolona, koji upravo kao ogledalo očišava lepotu, istinu i Red, okončava imperativom: »*Du musst dein Leben ändern*«: Morać živeti drukčije!

U idealnom sazvežđu, gde se ljudski činovi nalaze između principa koji im prethode i posledica lepote, istine i reda, koje im usleđuju, kao neka veza između oblika i materije, ideje i realizacije, delovanje čoveka ne može lutati: ono je pravilno i nesumnjivo jer greška ne može biti u nameri već samo u ostvarenju namere. To je upravo smisao prekorevanja koje veliki cenzor, Catonis, upućuje jednom piscu što je svoje delo počeо predgovorom u kome se unapred izvinjava čitaocima: »Reci mi, molim te, ko te je terao da činiš ono zašta pre samog čina tražiš da ti bude oprošteno?«

Autonomni duh, sam po sebi, ne može biti etičan te stoga u odlučivanju ne može birati između časnog ili nečasnog, već samo između korisnog ili nekorisnog. Samo podređen etničkom biću, duh može biti usmeren izvršenju dužnosti časnog. Grci su to osećali izrazivši u jeziku distinkciju između apsolutne i obične ili relativne dužnosti, između *κατόρψων* i *κανηκού*. Prava, apsolutna dužnost je ona koju nalaže duša i koja se niti opravdava, niti diskutuje. Obična, ili relativna dužnost je ona kojoj se može dati neki plauzibilni razlog te zato pripada sferi duha ili misaone spekulacije. Akademici ili stoici, časnost

su smatrali vrhovnim ili jedinim dobrom smatrajući da samo takav stav daje pravo i autoritet doktrini dužnosti. Nije slučajno da je savremena misao odustala od problema dužnosti; a gde nema dužnosti koje izviru iz časnog, odražavajući i podržavajući uspravnog čoveka, tu se relativizmom priprema ili opravdava kapitulacija čoveka. Sumnja (duha) može biti opravdana samo u svetu gde postoji sigurnost (bića); bez te sigurnosti sumnja postaje sama sebi svrha i cilj, odnosno tu sredstva postaju ciljevi. Spengler tačno uočava: »Plemeniti se ne trude da dokažu ili da traže, već jesu. *De omnibus dubitandum* je svojstven buržoaskom i antiaristokratskom mentalitetu« (*Der Untergang des Abendlandes*).

Nije međutim primećeno, da krajnje posledice ili otkriće kritičkog i slobodnog duha, odvojenog od bića, afirmišu upravo (premda posredno) autoritet jeste bića. Jer ako je čovek samo »činjenica« (Wittgenstein) ili »slučajnost« u ekonomiji prirode (Monod), to ga upravo oslobada svake izlišnosti obrazlaganja ili opravdavanja oblika koje je preuzeo ili izrazio. Jedino opravdanje života, može se naći upravo u volji uslovljavanja sveta gde čovek odbija da bude uslovljen statusom »činjenice« ili »slučajnosti«. Pred beskrajnim nizom kombinacija »činjenica« ili mogućnosti »slučajnosti«, indoevropski *ethnos* nalaze jedan jedini, neuslovjen i slobodan put čoveka koji vodi prevazilaženju kontingenčnog i prolaznog, izmenljivog i relativnog. Haosu se suprotstavlja Red, bezobličnom — oblik, mekoći — vrlina čvrstine duše »što stvara velika

dela i prezire prolazna dobra«. (Ciceronis). Sloboda, prava sloboda čoveka, nije u podvrgavanju sebe beskraju mogućnosti konfiguracija »činjenica« i »slučajnosti«, već u podvrgavanju beskraja sebi ili volji uslovljavanja i demjurškog stvaranja sveta po uzoru jedinstvenosti unutrašnje duše, te se samo na taj način ukida stanje zatočenosti čoveka u »totalitetu činjenica«, u besmislenom nizu »slučajnosti«. Zato evropski čovek suprotstavlja ideju bića kategoriji postajanja, te on između mehaničke evolucije i besmislenog niza slučajnosti stoji u shvanjanju organskog, cikličnog razvoja, gde treba održati stalnost čoveka. Da, zaista: moraš živeti drukčije!

5

Autonomni duh, u svetu pod dominacijom vrednosti kvantiteta, nalaže jednu skalu kvantitativne vrednosti koja tu autonomiju vrednuje ne samo merom otuđenja od vrednosti kvaliteta, odnosno od bića, već i merom one univerzalnosti sveta kvantiteta, koja proizlazi iz od-sustva svakog diskriminativnog kriterijuma: tu se vrlina naziva količina. Pošto svaki etnički entitet pretpostavlja realno ili virtualno jednu kvalitativnu diskriminaciju, odnosno negaciju takve univerzalnosti, i pošto *ethos* o kome mi govorimo, određuje biće te samim tim i duh, koji je tu podređen biću, dakle bez autonomije — jasno je da autonomni duh, u cilju svog egzistiranja, mora izbeći susret sa *ethnosom* i shodno tome mora isključiti iz svog horizonta

prisustvo entiteta etike, pošto naša etika, takođe negira autonomiju duha jer je etika izraz bića odnosno *ethnosa* te samim tim jedan superiorni entitet u odnosu na duh. Problem etike koji postavlja savremena filosofija, nije drugo do problem moral-a usled same činjenice da se ta pseudoetika, odnosno moral, izlažu sumnji duha: sumnja je svojstvo ideje *consensus* koja izražava jedan relativni moral, za razliku od ideje *patria potesta*, koja isključuje sumnju i imperativno nalaže apsolutnu etiku.

Tamo gde je izgubljena etnička energija određivanja, gde je izgubljen *ethos*, čovek se održava na moralu, a moral, za razliku od *ethosa*, nije običaj već konvencija koja svakog trenutka može biti srušena otvarajući stihiju pod-ljudskog pred kojom, i idealni moralni čovek mora kapitulirati, jer je svaki moral određen principima korisnosti, odnosno prinude okolnosti, te je on zato jedna efemerna struktura, za razliku od etničkog ideal-a, koji je konstantan i čoveku nalaže konstantnost. »Običaj je nešto urođeno, saprirođeno, osećano i podvrgnuto jednoj organskoj logici. Moral, naprotiv, nikada nije realnost — inače bi ceo svet bio svetački: on je jedna večna potreba koja optereće savest i koja bi u principu htela da se nametne svakom čoveku nezavisno od razlika koje postoje u životu i istoriji. Tako moral ima uvek jedan negatorski karakter; običaj uvek afirmativan. Za običaj, biti bez časti je najodvratnija stvar; za moral, biti bez greha je najviša stvar. Osnovni princip svakog živog običaja je čast. Sve оста-

lo: vernost, skromnost, hrabrost, viteški duh, samosavlđivanje, odluka — sadržani su u njoj. Čast je stvar krvi — ne intelekta. O njoj se ne diskutuje — činiti to, značilo bi biti bez časti. Izgubiti čast, znači ne postojati više za život, vreme, istoriju« (Spengler).

Težište moral-a je izvan čoveka, težište etike je u čoveku; zato moral negira a etika afirmaše jer moral uslovjava čoveka a kroz etiku čovek uslovjava. Moral je granica koju okolnosti nameće čoveku — etika je granica koju čovek nameće okolnostima.

U toj slobodi određivanja ili nezavisnosti, diferencirani tip, verodostojni evropski čovek, nije pogoden osećajima izgubljenosti, mučnine, straha i ništavila koji karakterišu psihu savremenika, jer njegovi činovi izviru iz *ethosa* a ne iz moral-a pošto etiku karakteriše norma a moral dilema. Na jednoj strani je dilema između korisnog i nekorisnog, na drugoj je norma časti. Moral obećava dobit jer moral određuju šteta ili korist — etika obećava samo borbu nezavisno od ishoda, pobjede ili poraza. Takav čovek, osnovan na etičkoj normi, iznad je, i pobjede i poraza. »Borio sam se, to je već dosta — kaže Giordano Bruno — pobjeda je u rukama sudbine. »Isto vrednujući zadovoljstvo i bol, dobitak i gubitak, pobjedu i poraz, ustaj dakle u borbu; tako nećeš prekršiti normu... onaj ko ostaje sebi dosledan i u uspehu i u neuspehu, delujući nije podvrgnut granicama« (Bhagavad Gitā).

Etički običaj je »ritam« života, u najdubljem etimološkom smislu tog pojma. Moral je

međutim, samo koncept života. Ritam se ne može naučiti, on se ili poseduje ili ne poseduje kao na primer talent. Koncept se, međutim, uči, te i zato moral pripada pojmu »consensus«, za razliku od etike koja se izražava u instituciji *patria potesta*. Da bi se jedan »consensus« održao, on mora da se prilagođava okolnostima te je dužnost člana »consensus« upravo da ga menja. Da bi se institucija »*patria potesta*« održala, ona mora nadvisivati okolnosti, te je dužnost verodostojnog naslednika »*patria potesta*« upravo da traje veran samom sebi uprkos okolnosti. Zato jedan »consensus« morala ili sam moral, mogu biti univerzalno prihvaćeni od svih ljudi. Etika je uvek virtualno ograničena i ekskluzivna, pripadajući samo određenim ljudima. Moguće je govoriti o opštem, »ljudskom moralu«, ali nije moguće govoriti i o opštijoj, »ljudskoj etici« premda u istoriji, indoevropska civilizacija izražava, jedinstveno, najsavršeniji ideal čoveka upravo u smislu one integralnosti, gde su figure *brahmana* i *kshatria*, mudraca i ratnika — samo dve različite manifestacije iste suštine. Integralni čovek, podjednakom sposobnošću se izražava i u meditaciji kao i u akciji, jer su oba polja samo dva različita načina iste borbe. On, upravo vrlinom integralnosti, postoji dovoljan sebi, nedotaknut uslovljavanjem spoljnog sveta. Samo ono što je potpuno može da negira nepotpuno: zato takav čovek ima čvrstu i u istoriji jedinstvenu sposobnost diskriminacije. Arjuna pita: »Čovek čvrstog duha, kako treba da govori, kako da sedi, kako da

hoda?« i odgovara mu se: »Kada jedan čovek izbaci sve želje koje su mu došle u dušu (spolja), i kada je dovoljan u sebi, samom sebi, onda upravo nosi ime čoveka pouzdanih sposobnosti diskriminacije.«

6

Nema sumnje da su različiti tipovi idealnog čoveka, koje su izrazile etničke konfiguracije ili religioznosti indoevropske civilizacije, u suštini homologni ili komplementarni da se međusobno dopunjaju kao raznovrsni izrazi jednog jedinstvenog, paradigmatičnog tipa idealnog čoveka. (Radi primera, dovoljno je uputiti na komparativnu tabelu tipova »idealnog čoveka«, koju je pružio K. J. Saunders u studiji *Ideals of East and West*: Heleni vremena Platona: lep i vrli čovek — Aristotel: čovek intelektualno superioran, koji se posvećuje kontemplaciji univerzuma, *megalopsychos* — stoici: mudrac obdaren sposobnošću samoovladavanja — Japanci: disciplinovani ratnik, samuraj — Rimljani: kao i Japanci — Nemci: čovek koji ima osećanje dostojanstva — Englezi: *gentlemen*, itd.) Snaga umane isključuje snagu mišića, kontemplacija univerzuma ne isključuje osvajanje univerzuma, intelektualna hrabrost ne isključuje fizičku hrabrost: oni se uzajamno inspirišu te Aristotel gaji budućeg osvajača sveta, Aleksandra, a Ciceronis stvara doktrinu dužnosti i na primeru he-rojske akcije Regulia.

Figure u kojima se konfigurira integralni tip čoveka, oličavaju zato ne neke različite ti-

pove, već različite funkcije čoveka, jer je u svim tim figurama idealno i jedinstveno prisutan jedan jedini tip. Zato se mi ne možemo složiti, na primer, sa Schelerovom tabelom hijerarhijske ličnosti stvorenom povezivanjem njegove teorije vrednosti sa teorijom ličnosti. (1. svetac, 2. genij, 3. heroj, 4. vodeći duh, 5. onaj koji ume da uživa.) Ako uslovno i prihvati vrednost ovih figura, mi ih ne možemo prihvati kao autonomne tipove ili ličnosti, pošto ne prihvatom identifikaciju funkcije i tipa, pošto tip definiše funkciju a ne funkcija tip, odnosno, čovek određuje profesiju a ne profesija čoveka. A pošto funkcija ili figure funkcija, ako proizlaze iz neophodnosti časnog delovanja, izražavaju u doktrini integralnog evropskog čoveka jedinstvenu suštinu ili tip, to nije moguće na tom nivou vršiti i neku vrednosnu hijerarhiju funkcija. Odnosno, to je praktično moguće ali u socijalnoj i istorijskoj praksi vodi gubitku društvene harmonije, odnosno, borbi staleža ili profesija, gde se gube iz vida osnovno jedinstvo i osnovni principi, zamenjeni neprirodnim ili veštačkim interesima i principima, izvedenim iz samih funkcija. Već sama konfrontacija *kshatrija* nasuprot *brahmana*, svedočila je jednom degenerativnom procesu u odnosu na prvobitni integritet, o čemu svedoči i propast Svetе imperije, odnosno sukob između svetovne i duhovne vlasti kome je prethodila jedna integralna figura, neposredno i totalno oličenje integralnosti, figura imperatora koji je bio arbitar kako teoloških tako i društvenih problema.

Sa druge strane, funkcije (Scheler: ličnosti), same po sebi ne mogu biti sinonim vrednosti ili kvaliteta jer se sud o vrednosti može stvoriti samo na onom sadržaju koji prethodi funkciji i koji je uslovjava u obliku, usmerenosti, karakteru. Funkcija uživanja, odnosno čovek koji ume da uživa, može biti pokrenut *ethnosom* radosne participacije u Redu ili svetu prirode, kao što na drugoj strani, može biti pokrenut nekom doktrinom očajanja i egzistencijalne otuđenosti u svetu, te je tu funkcija uživanja jedan od modaliteta bekstva od sebe. Vodeći duh može voditi stvaranje i dobru, kao i rušenju i zlu. Genij, ako je u službi superiornih principa — gradi, ako je pod uticajem inferiornih principa — razara. Aristokratski heroj je nešto posve različito od plebejskog heroja upravo u meri razlike između mita i folklora, herojske i banditske tradicije. Premda i *brahman*, i hrišćanski svetac upražnjavaju askezu, njen smisao, osnova i cilj su suštinski nepomirljivi. Drugim rečima, to znači da funkcija ili čin, sami po sebi, nemaju vrednosti u sebi već izvan sebe a to *izvan* se određuje u poreklu i cilju funkcije ili čina. Samo u vrlini ovog zaključka moguće je izvršiti jedan drugi tip vrednosne distinkcije funkcija u smislu onih funkcija koje nalazu biće ili viši principi, i na drugoj strani, funkcija stvorenih neophodnostima duha, prakse ili iskustva. Odnos ova dva entiteta funkcija je odnos superiornog prema inferiornom i kad god je u istoriji inferiorno pokušalo da usurpira mesto superiornog, to je označavalo regres čoveka, bilo usled slabosti su-

periornog ili usled snage inferiornog. Kada poplava inferiornog sruši hijerarhiju vrednosti, na tom mestu određena civilizacija nestaje iz istorije jer inferiorno ne može biti princip ničeg, pošto ono postoji i određuje se kao negacija upravo u vrlini postojanja superiornog. Životno iskustvo Propovednika nalaže mu da izjavi, da je »bolje biti živ pas nego mrtvi lav« (*Svećo pismo*). Međutim, dokle god budu postojali ljudi koji svoj život osnivaju na primeru i imperativu superiornih principa a ne samo na iskustvu, i koji zato više vole smrt, ali lavovsku, nego život psa — dotle će takva deviza Propovednika biti moguća u vrlini primera lavovskog srca. Takva deviza, kao i moral, u suštini je parazit jedne etike, jer bez afirmacije te etike, ne bi bila moguća negacija, kao što bez sunčane svetlosti, ne bi bila moguća mesečina. Uostalom, nije slučajno da indoevropsku patrijarhalnu religioznost i *ethnos*, karakterišu sunčani simboli i uranski bogovi, nasuprot lunatične religioznosti i telurijskih božanstava *pathosa* ginekokratskih naroda.

7

Inferiorno nema vrednosti te je smisao inferiornog upravo u rušenju vrednosti superiornog. Na tome se osniva i razlika između superiornog pojma slobode i onog inferiornog, razlika između slobode *za* i slobode *od*. Zato se savremeni duh, bez kriterijuma vrednosti, izražava, skoro isključivo kroz oblik »kritike« odnosno negacije.

72

Zato se savremena misao ne usuđuje da izrazi svoj ideal čoveka, ili, kada izražava figuru čoveka, opisuje ga u terminima onog što on nije a ne u terminima onog što jeste. Uostalom, već sama pojava *ideala* izaziva na licima savremenika grimasu. Težina sveta, preobrazila je apollonski osmeh Evropljana u grimasu zla: »*Da leben Menschen weissrblihete, blasse, und sterben staunend an der schweren Welt. Und keiner sieht die klaffende Grimasse, zu der das Lächeln einer zarten Rasse in namenlosen Nächten sich entstellt*« (Rilke).

Autonomni, pobunjeni duh, ne dopušta da *ethnos* i *ethos* progovore kroz čoveka jer je model idealnog čoveka upravo svojstvo etno-etičkog određivanja bića a takvo određivanje uklida autonomiju duha i uspostavlja originalnu hijerarhiju. Zato se »pozitivni«, autonomni i kritički duh nove evropske misli isprečuje kao neki zid između porekla i čoveka. Kosmopolitska rasprostranjenost tog zida treba da dokaže superiornost duha nad bićem, opšteg nad posebnim, univerzalnog nad evropskim fenomenom; kao da kvantitet može da dokaže superiornost nad kvalitetom. Zato se čovek savremene, potučene Evrope, ne usuđuje da ponosno izgovori svoje ime i time izjavi vernost svom poreklu. Zaboravlja se da je upravo ta posebnost evropskog čoveka otvorila kosmopolitske dimenzije, ali je tada on davao svetu oblik a danas se gubi u bezobličju sveta. Degeneraciji evropskog čoveka, autonomni i kritički duh je dao alibi u obliku skaradnog koncepta evolucionog progresu

73

koji u terminima civilizacije nalaže evropskoj odustajanju od stvaranja istorije, a u terminima ekonomije, »nužnost« upravo ekonomske determinacije istorije. Otuden od svojih etničkih i etičkih principa, evropski čovek, ili njegova karikatura, postao je žrtva ekonomije odnosno sopstvene slabosti.

Zadatak poslednjih »gibelina« evropskih principa, ili diferenciranog tipa verodostojnog evropskog čoveka — jeste, da upravo istaknu, svojim prisustvom i primerom, idealno, ideale svoje »*patria potesta*«. Takav tip čoveka, hrabro izgovara svoje ime koje ga odvaja od ostalih i takođe nalaže teške odgovornosti pošto svako može živeti kao pas, a retko ko, kao lav. Savremeni čovek, individua u masi, boji se takvih odgovornosti te više voli da je bezimen; bojeći se smrti, više voli svet ne-vrednosti jer se svako osećanje za trajne vrednosti kristalizuje na tlu Evrope u doktrinu prezira prema smrti. Diskriminativni kriterijum vrednosti, prihvaćen ili primjenjen, ruši iz osnova razlog postojanja sistema osnovanog na autoritetu *de mosa*. Zato usamljeni slučajevi eugentskog čina, izazivaju skandal — ne izaziva skandal, demokratsko, indiskriminativno, ratno istrebljenje ili masovna praksa abortusa. Relativizacija vrednosti je prvi uslov za trijumf sfera inferiornog, bezobličnog, ekonomskog, jer superiorno ne može da opstane ako je prihvaćeno načelo relativizma a inferiorno upravo svoj trijumf zasniva na relativizaciji vrednosti superiornog.

Tako su lepota, istina i Red, otregnuti od svog etničkog rodomaćnika, postali prvo beživotni predmet estetike a potom lak plen ironije duha. A da je taj autonomni duh uprkos deklarisanje neutralnosti, samo instrument terora inferiornog, vidi se i na primeru da ironiji nisu izloženi surogati lepote, istine i Reda; estetika ružnog, relativizam i haos. Analogno autonomnom duhu, figura hermafrodita je takođe neutralna, neodređena i slobodna da se (seksualno) izrazi na jedan ili drugi način, ali nema sumnje da ona pripada svetu patologije a ne zdravlja, regresije a ne celovitosti. Međutim, načelo relativizma autonomnog duha, postavlja upravo u sumnju tu nesumnjivost te tako na svim poljima društvenog, u svim domenima ljudskog fenomena, padaju brane pred stihijom patoloških, regresivnih i dakle čudovišnih determinacija.

8

Ako je razumljiva sposobnost religije da stvori naciju, tim pre je razumljiva sposobnost etike da uslovi neki tudi *ethnos*. Tako se može objasniti već izloženi identitet »idealnog čoveka« Japana i Rima jer su uticaji etike indoevropskih *kshatrija* na etiku samurajskog *Bushido*, nesumnjive, upravo u meri odlučnog uticaja indoevropskih etno-etičkih sadržaja na budizam ili *Tao tè ching*, odnosno na nebeska pravila Lao Tsua, koji je, po predanju, pri kraju života, krenuo ka Zapadu, ka svojoj duhovnoj braći i jezgru Tradicije. Premda to nije predmet

našeg izlaganja, sagledavanje ovih odnosa prevođi antagonizam Istoka i Zapada u termine antagonizma Tradicije i anti-Tradicije, pošto mi u najvišim oblicima Istoka, prepoznajemo upravo poslednje ostatke indoevropske civilizacije.

U istoriji, u tim geografskim predelima, izražene su poslednje konfiguracije indoevropskih sadržaja (na primer Zen ili kodeks samurajskog *Bushido*) te su tom vrlinom ovi sadržaji i najduže odolevali kontaminacionim silama anti-Tradicije ili »modernog sveta«. U pogledu *Tao tè ching*, mi se u potpunosti slažemo sa tezom Wutkea (izloženom u *Geschichte des Heidenthums*) da je taoizam u stvari samo »jedan ogrank indijske svesti«, Wieger u *Textes Philosophiques*, taoizam, smatra, kineskom verzijom indoevropske doktrine iz vremena *Upanishadi*: drugim rečima, delo Lao-Tsua nije drugo do skup informacija o »zapadnim« učenjima koje su stizale na njegov direktorski sto u carskoj arhivi. Zato je metafizička uzvišenost doktrine taoizma presedan u istoriji pozitivističkog i prakticističkog duha Kine. Premda pogled na svet i etiku o kojima govorimo, pripadaju jednom određenom *ethnosu*, stvarnost njihove manifestacije u samo izvesnim ličnostima ili gestovima, ukazuje da originalno etničko poreklo nije više uslov pripadnosti tom pogledu na svet ili etici. Uslov pripadnosti, usled etničke izmešanosti, sve više i u meri većoj nego ikad, počiva samo na spremnosti bića da u ovoj svojoj usamljenosti prihvati princip određenja putem ili prepoznavanja iskonskog ili uviđanja superior-

nog, čemu duh, podvrgnut biću, može, takođe pružiti veliku potporu. Uostalom, etnička determinacija se dobija ili može dobiti, ali se prevashodno mora zaslužiti. U vremenu, u kome su institucije indoevropskog doma, ognjišta, oca ili škole, izgubile svaki trag u praksi — čovek se sam mora uzdići. U ovoj starosti sveta, čovek sam mora osvojiti mladost svog pravog zavičaja. Eurocentričnost je postala jedan besmislen pojam ne usled otkrića novih kontinenata ili usled planetarnog širenja mreže komunikacija, već usled gubitka one energije koja je i davalala snagu i autoritet eurocentričnosti. Istorija nije dokazala slabost eurocentrične ideje već slabost čoveka koji je odustao od njenih visokih zahteva i teških odgovornosti. Ako raspusni sinovi prokockaju neko veliko nasleđstvo, krivica nije u nasleđu već u naslednicima. Hamletovski problem, biti ili ne biti, znači biti veran samom sebi, svom nasleđu ili sve to izdati, biti dostojan primera očeva ili bešačća očuha. Najviši zadatak, usamljenih, poslednjih »gibelina« Evrope je da upravo svojim prisustvom i nepokornošću, održe makar simbolično, idealno, tok i kontinuitet jedne drevne energije koja je nekada kao Sunce obasjala svet a danas, kao plamen sveće, poslednje stražare bdenja u najdužoj, najmračnijoj noći Evrope. Nije slučajno da indoevropsku religioznost i obnove prvobitne svežine nakon perioda dekadensi, karakterišu figure »probudenih«. Predanja svih evropskih naroda uče da mitski heroji i vladari, bdiju vekovno bdenje u središtu svete planine, očekujući kraj »mračnog

doba« kada će na čelu svojih vitezova sići u doline sveta, u pobedonosni boj koji će vratiti svetlost »zlatnog doba«.

ŽIVETI ODLUČNO

1

Tip integralnog čoveka, izražen u sadržajima verodostojne indoevropske Tradicije a danas u retkim primerima ili gestovima usamljenih naslednika te Tradicije — i koji se upravo u vrlini usamljenosti odvaja od masificirane karikature čoveka savremenog društva — manifestuje se takođe i u odlučno diferenciranom obliku svog života, tako da život ostalih, u kontrastu sa ovim, upravo poprima puni izraz bezobličnosti, jer naš tip čoveka evocira ideju trajnosti a opšti, ideju promenljivosti, izraženu u mistici evolucije, progresa ili mode.

U odnosu na fenomen života, mi dakle imamo u vidu dva kvalitativno suprotna tipa života, čija se razlika figurativno može izraziti slikama materije u obliku, nasuprot materije *van* oblika ili konceptualno: odnosom između reda i haosa, organskog i neorganskog, određenog i neodređenog, odlučnog i neodlučnog. Život, kao i materija, sam po sebi ne može određivati ili odlučivati

već samo biti određen i odlučen. Ono što jedan život odvaja od opštег fenomena života jeste upravo oblik koji ga odlučuje i koji ga čini odlučnim u određenosti, dajući mu svoj smisao pošto smisao nije u životu već u obliku života, kao što na primer smisao mermera u obliku nije mermer već upravo oblik te takvu spregu ne nazivamo »mermer« već »skulptura«. Zato najoštroumniјi posmatrači života savremenog čoveka, koji je bez oblika, upravo zaključuju da je takav život bez smisla i da je »samoubistvo osnovni filozofski problem« (Camus).

Možemo zaključiti da su ova dva različita tipa života, u stvari dva različita ranga života: donji rang podrazumeva bezoblični život, otvoren beskrajnim mogućnostima stihije uslovljivanja, kao neki inertni materijal, a gornji rang podrazumeva život u obliku, odlučno zatvoren za sva druga uslovljavanja, pošto je već svojim oblikom konačno i jedinstveno određen kao organizam koji sad može da upravo uslovljava. Odnos ova dva ranga je odnos inferiornog prema superiornom, pasivnog prema aktivnom, uslovljivog prema neuslovljivom, promenljivog prema stalnom a što na nivou svakodnevnog govora, možemo uočiti u razlici između izraza »mora se« i »moram«.

2

Prethodnom treba dodati još jedan, takođe važan princip kvalitativnog diskriminisanja života, analogno razlikama kohezivnih svojstava materijala. Naime, samo određena čvrstina ži-

vota može zaslužiti ili primiti određivanje oblika višeg reda, kao što pred svetom materijala, skulptor bira čvrste i trajne: zlato, bronzu i mermer a ne prašinu. Pojava novih materijala u oblicima savremene umetnosti, kao što su plastika, đubre, olupine, pesak, zemlja ili krpe, simptomatično svedoči o kvalitetu života ljudi podvrgnutih sistemu opresije. Time hoćemo da kažemo da naše analogije između života i materije, nisu ni slučajne, ni samo ilustrativne prirode već da se osnivaju na jednom višem, metafizičkom rangu ovog odnosa.

Analogija između života i materije je najčešta pojava u tradicijama, koje time tačno izražavaju kvalitet svog tipa čoveka. Štaviše, mogla bi se na tim primerima stvoriti morfološka tradicija osnovana na hijerarhiji kvaliteta tipa života ili čoveka koje one izražavaju kroz simbole. Tako na primer, na jednoj strani starozavjetna tradicija uči: »Šta je čovek? (Čovek) je zemlja stvorena od prašine, prašina je njegov kraj... Ja sam samo prašina i pepeo«, — a na drugoj strani, u vrhu hijerarhije Platonove države, stoji čovek »zlatnog roda«: »Ako njihov sopstveni potomak ima u sebi tuča i gvožđa, ne smeju prema njemu imati nikakvog sažaljenja, već mu odati počast koja njegovoj prirodi pripada i gurnuće ga među radnike i seljake; a ako bi među ovima bio neko ko bi u sebi imao zlata ili srebra, ukazaće mu se počast i podići ga, nekog među čuvare, nekog među pomoćnike, jer postoji proročanstvo da će država propasti kada je bude štitilo gvožđe ili tuč«.

Za tradicije indoevropske civilizacije, upravo je karakteristično da ne samo hijerarhiju kvaliteta života ili (rodova) ljudi, već i ciklični niz doba, simbolično izražavaju kroz hijerarhiju kvaliteta metala: zlato, srebro, bronza i na kraju gvožđe. Ovaj niz očigledno pokazuje regresiju od višeg ka nižem. Prvo, »zlatno doba« je istovremeno doba istinskog bića te se u vedskoj tradiciji označava sa *satyā* — *yuga* (indoevropski koren: *sat* = biće, zato u sanskritu: *satyā* = istinsko biće) a što vodi uviđanju istog smisla figure rimskog boga »zlatnog doba«, boga Saturnusa, čije ime (*Sat* — *urnus*) i doba, takođe evociraju analogiju između bića i zlata. Kodeks *Catāpatha* — *brāhmaṇa* uči: »Zlato je u stvari vatra, svetlost, i besmrtni život«, dajući uputstvo kako treba čitati taj simbol. Hesiod evocira isto značenje kada kaže da je u »zlatnom dobu«, život bio »sličan životu bogova«: »večna mladost energije«; i premda je to doba okončano, »njegovi ljudi još traju«. Zato su u istoriji indoevropske civilizacije dominantne elite izgledale kao punopravni naslednici ili potomci ljudi-bogova »zlatnog doba«, ovećani atributima i simbolima »polarnosti, sunčanosti, visine, stabilnosti, slave i života u eminentnom smislu« iz čega se mogu »izvući elementi sposobni da karakterišu prirodu prvog doba« (Evola: *Rivolta contro il mondo moderno*).

Jasno je da verodostojni evropski čovek ne može svoj život uporedjivati sa »prašinom« već on teži da život odlučno usmeri ka primeru idealnog oblika »zlatnih« atributa. Zato njegov ži-

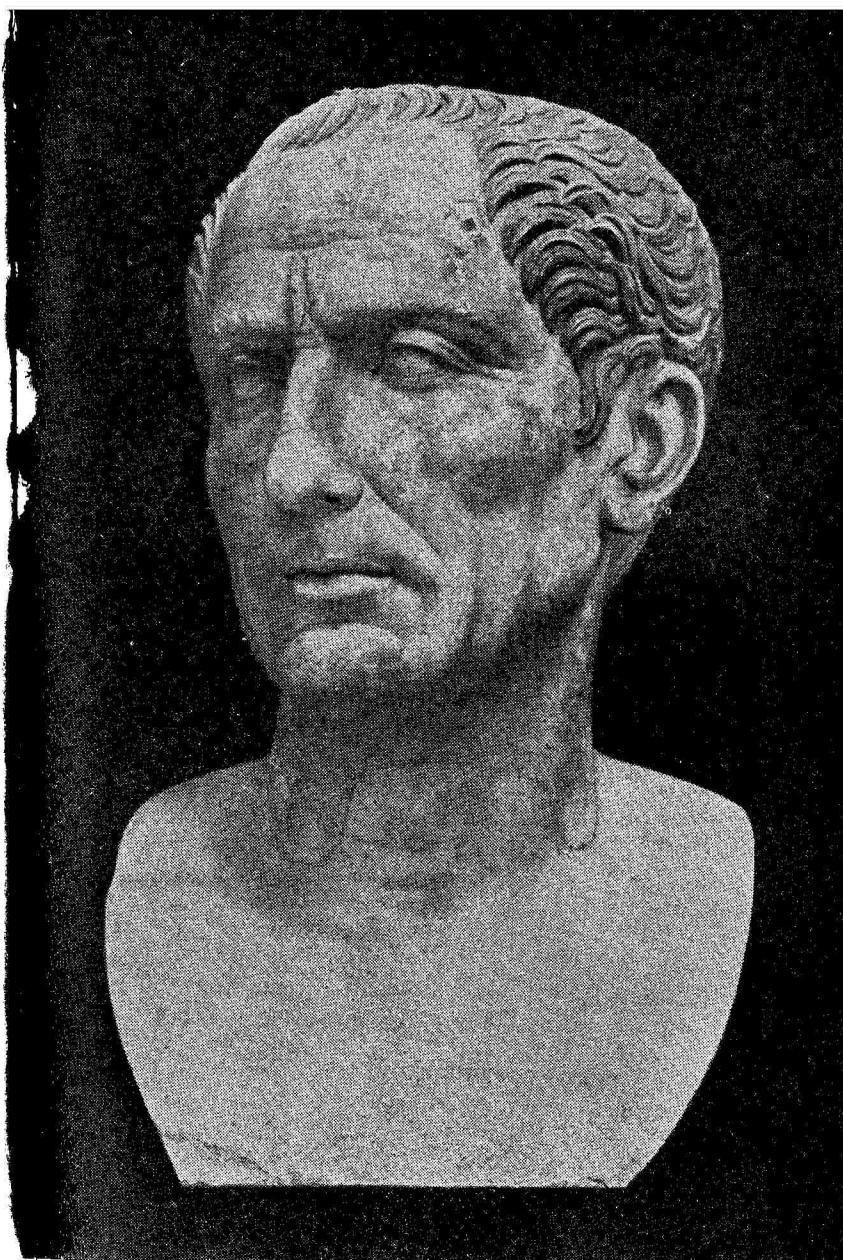
vot nije prepušten neizvesnosti već je usmeren izvesnosti principa vrednosti, jasno i nedvosmisleno izraženih u samosvesnoj superiornosti sadržaja indoevropskih tradicija. On traži »čudesne, zlatne tablice runa«, on svoj život saobražava primernom obliku one rune koja čoveka predstavlja u stojećem, nepomičnom stavu, širom ispruženih ruku u vis, ka Redu i svetlosti, kao deo Reda i svetlosti, stvarajući Red i zračeći svetlosti. Nije slučajno da su *hippies* (kao krajnja suprotnost u odnosu na naš tip diferenciranog čoveka), upravo (nesvesno) uzeli tu istu runu, taj isti znak, za svoj znak, ali okrenut naglavačke: u toj izopačenoj poziciji, znak izražava čoveka usmerenog haosu, podzemlju i mraku.

Sa druge strane, edski rodonačelnik, bog Hejndal, samo čoveka najvišeg roda priznaje za svog sina, otkriva mu tajne runa, daje mu svoje ime, nasleđe i prvobitno prebivalište predaka odnosno atribute »zlatnog doba«. Nije dovoljno da čovek traži »zlatne« vrednosti jer one takođe traže samo određene ljude; »zlato« nekog odbija i prži, a pred nekim se hlađi i prepusta: »Ovu dvojicu je usijano zlato odbijalo, a kad mu se približio najmlađi, ono se ugasilo, pa ga je on uzeo i odneo domu; i zato su oba starija brata rešila da svu državu i presto predadu najmlađem bratu« (Herodot). Selektivni sistem koji se izražava u oba primera i koji je takođe eminentno indoevropsko svojstvo, nema u vidu toliko давanje privilegija odabranom, koliko upravo давanje najtežih dužnosti. U protivnom, taj rigorozni selektivni sistem oblikovanja i vaspitanja

života pravih Evropljana, ne bi ostao u istoriji usamljen i bez premca, kako po svojoj integralnosti, tako i po strogosti nadljudskih zahteva. Strog prema sebi, takav čovek nije mogao biti blag prema drugima te zato Herodot hvali integritet strogosti Skita. Takve vrline otvaraju nebesa — uči Horatius — idu nepristupačnim putevima, u vis, nedodirnute niskošću i blatnim tlom: »*Virtus, recludens immeritis mori caelum, negata temptat iter via, coetusque vulgares et udam spernit humum fugiente penna*«.

3

Shvaćeni u smislu onog što zaista jesu, u smislu hijerarhije dužnosti a ne privilegija, originalni, vedski sistem kasta ili hijerarhija rođava u državi Platona, u sferi društvene prakse ili ideja, sigurno su najstroži i najpravedniji društveni sistem koji je čovek izrazio. Uostalom, već je primećeno da bi savremeni čovek, u slučaju izbora između života helota i života Spartanaca, izabrao život robova. Život savremenog čoveka »jednodimenzionalnog univerzuma« je bezobličan kao i život helota, samo su sad Spartanci zamenili principi ekonomije. Takav život, bez svog oblika, kao inertna materija izložena stihiji uslovljavanja, pasivno trpi ekonomsko određivanje i stihiju tržišta. Pošto tu čovek usvaja zakone ekonomije u najširem smislu pojma, on nalazi svoju autentičnu definiciju upravo u opisu »piljara«, najniže kaste ljudi na skali indoevropske hijerarhije društva: »To će — uči Pla-



Julius Caesar

ton — u dobro uređenim državama biti oni koji su telesno najslabiji i koji se ne mogu upotrebiti za neki drugi posao«.

I samo u svetlosti memorije tradicije verodostojne Evrope, ili u vrlini postojanja usamljenih primera koji evociraju tip diferenciranog i integralnog čoveka Evrope — moguće je vrednovati takav bezoblični život savremenika kao upravo savršeno bezvredan. Opresivni sistem savremenog društva ne optužuje toliko kritika revolucionarne ideje koliko upravo tip ljudi na koji takva ideja računa kao na svoju snagu. U tom pustоšenju nije preostalo drugo nego da se sva nada uputi onima koji su po etimološkoj definiciji bezvredni za jednu zdravu državu i koji rimske države nisu davali drugo do samo porod (*prole*). Platon čak nije siguran kako se zapravo naziva ta kategorija ljudi koja »s obzirom na svoje društvene sposobnosti, ne pretstavlja za društvo neku naročitu važnost«. Poslednje nade revolucije otiše su još niže, ka svetu podzemlju i beznada.

Drugim rečima, društvo koje se ne izražava kroz koncentraciju ka jednom superiornom obliku života, neminovno je ostavljeno samo sebi te kao svako teško telo pada sve niže, ka sve nižiminstancama života, privućeno magnetom ekonomije, pošto »novac dominira samo onda kada nema drugog principa koji dominira«. Takvo društvo može da prihvati samo one pravne ili moralne norme koje su ispod njegovih mogućnosti te je uzaludno tražiti od njega ono što ne može da izvrši: neka disciplina namenjena zdra-

vom čoveku, primenjena od bolesnog čoveka može samo da pogorša bolest. Zato se sa »moralne ili pravne tačke gledišta ne može stvoriti ideal društva. Očigledno, pre nego što je pravedno, društvo mora biti zdravo. Kada kolektivna senzibilnost dođe do tog stadijuma, tu počinje jedna nova istorijska epoha. Bol i krah stvaraju u masama jednu novu osobinu iskrene skromnosti koja okreće leđa svim antiaristokratskim iluzijama i teorijama. Nestaje mržnja prema eminentnoj manjini. Priznaje se neophodnost njene specifične intervencije u društvenom životu. Na taj način zatvara se jedan i počinje drugi istorijski ciklus. Počinje period u kome se oblikuje jedna nova aristokratija« (Ortega y Gasset: *La Rebelión de las masas i Espana invertebrada*).

4

U savremenoj filosofiji, termin »život« je skoro neprimetno zamjenjen terminom »egzistencija«. Ova zamena ima jedan duboki i neprimetični smisao koji takođe može objasniti razlike između »filosofije života« prošlog i »filosofije egzistencije« ovog veka. Naime, ta zamena, po našem mišljenju, označava potrebu preciznijeg definisanja predmeta filosofije u pitanju, pošto je njen predmet upravo život bez oblika, to jest život izvan biti ili bez biti, odnosno bića. Termin »egzistencija«, u originalnom etimološkom smislu, upravo označava nešto što je izvan biti.

U stvari, bit života u stanju egzistencije jeste upravo u nedostatku biti. Život čoveka koji

egzistira, nema svog oblika već se (kao glina, plastika ili prašina) povija pod pritiskom svakog oblika iluzije ili nasilja. Takav čovek nije »svoj« čovek već »drugih«. Upravo u tom smislu mi čitamo čuvenu devizu »filosofije egzistencije«: »Ja — to su drugi«, ili stav da egzistencija prethodi esenciji (biti), pošto je takav neprirodni redosled moguć samo u praksi čoveka čiji je život bez oblika te stoga zaista prethodi beskraju mogućih uslovljavanja. Tu se profilira zapravo krajnja konsekvenca do koje dovodi autonomni duh čoveka tipa »consensus«, jer on razara svojom kritikom, i iluziju »consensus«, vodeći čoveka ne iznad »consensus« već upravo ispod »consensus«, ka »tabula rasa«, odnosno opštem i samim tim najnižem tipu čoveka. Drugim rečima, filosofija egzistencije (Sartre) je u tom slučaju upravo maestralno osvetlila ili ispovedila život čoveka najniže vrste. Logično je da se tu sloboda *od*, koja karakteriše »consensus«, pretvara u pitanje slobode *od slobode*, jer takav čovek svoju slobodu smatra osudom, »osuđen na slobodu«, kao kada bi, na primer, oslobodili nekođ roba jer nije vredan ni klase robova. Svet koji se ukazuje takvoj hipotetičnoj figuri je haos *par exelence* te je razumljivo zašto filosofija egzistencije ispoveda da svaki cilj odgovara jednoj nepostojeoći situaciji, odnosno ništavilu, te je stoga svaki čin upućen cilju, upućen, tu, u stvari ništavilu. Međutim, za čoveka diferenciranog tipa, za čoveka evropske tradicije, svet je u svojoj idealnoj strukturi Red te su stoga njegovi činovi upućeni sasvim postojćim ciljevima, odnosno vrednostima, koje su

trajne te stoga prethode, jesu i usleđuju takav čin. Sam čin je dakle upravo izraz te trajnosti: čin i cilj su samo dva različita izraza iste suštine. U takvom činu se izražava volja za vrednošću: u volji je afirmacija, u činu je realizacija vrednosti.

Za čoveka egzistencije, upravo je najkarakterističnija figura »mučnine« Sartrea, koja u svoj dnevnik, jednog dana upisuje samo jednu reč: »Ništa«. Biološki je nemoguće da čovek »ne misli«, jer on i u snu »misli« te je zato absurdno, na pitanje »Šta sada misliš?«, odgovoriti, kako to mnogi ljudi čine: »Ništa!« To »ništa« je u stvari vrednosni sud o predmetu misli. Na drugoj strani od ovog primera inferiornosti, čoveka diferenciranog tipa karakteriše učenje Marcus Aureliusa: »I treba sebe da navikneš da imaš samo takve pretstave koje te neće sprečiti da u trenutku kada te neko zapita: »Šta sada misliš?«, prostodušno odgovoriš: »To i to« tako da se odmah vidi kako je u tvojim mislima sve jednostavno i dobronamerno, i kako dolazi od bića koje shvata opšte stvari... jer se (takav čovek) neprestano trudi da bude najbolji, jer ima tesne veze sa bićem koje živi u njegovoј unutrašnjosti i daje mu snagu da ga ni jedna strast ne okalja, nikakav bol ne rani, nikakav zločin ne dodirne, i da bude nesetljiv prema svojoj slabosti; koje ga i u najvećoj borbi podstiče da ne klone, da bude ispunjen pravičnošću.«

Na najnižem stupnju ljudskog, čovek je otuđen od bića, vezan za haos, te je njegov čin upućen ništavilu, izražavajući ništavilo (»néantisant«).

Na najvišem stupnju ljudskog, čovek je u biću, povezan sa Redom te je njegov čin upućen vrednosti, izražavajući vrednost.

Nema sumnje da je prva figura čoveka danas realnost a druga jedna ideja diferencirana od te realnosti. Prkosno postojanje usamljenih ljudi diferenciranog tipa u ovoj realnosti haosa ili triumfa haosa, upravo brani poslednje stope »patria potesta«, poslednje tragove jednog kontinenta Reda i vrednosti, lepote i istine, pretvorenog u haos i ništavilo, čudovišnost i relativizam. Samo zahvaljujući ljudima takvog kova i čvrstine, obnova čoveka je još uvek ipak moguća a krah čoveka još nije potpun. Njihovo prisustvo, u sred ovog haosa, iznad haosa, upravo idealno i virtualno ne dopušta da haos i ništavilo osvoje svom stihijom poslednje mogućnosti čoveka da se uspravi.

Da bi katastrofa bila ne samo znak da je jedan red srušen, već i znak vremena da ideji Reda treba pružiti kategoriju novog reda, katastrofu treba primiti ne kao krah čoveka već samo kao ispit čoveka. U tom smislu, obim ove katastrofe, odnosno, težina ovog ispita, daju tačnu meru veličine onih poduhvata koji kao dužnost i privilegija očekuju čoveka ako uspe da održi svoj integritet pod silom katastrofe i iskušenjem ispita. I u tom polju, odražava se agonski karakter indoевropskog dualizma haosa i kosmosa, koji ne označava dva suprotna entiteta, već kao što smo već izložili, dva različita stanja istog, jedinstvenog entiteta, te ova stanja, ne proizlaze iz neke modifikacije samog entiteta, već ona oz-

načavaju upravo odnos čoveka sa tim entitetom, odnosno modifikaciju samog odnosa ili vrednosti samog čoveka: princip haosa je u katastrofi samog čoveka, odnosno u pomračenju one unutrašnje svetlosti čoveka a princip Reda ili kosmosa je takođe immanentan potenciji čoveka da u sebi probudi tu svetlost i da osvetli jedinstveni entitet sveta u smislu negacije mraka ili haosa i afirmacije svetlosti ili Reda.

Ono što je za čoveka egzistencije ništavilo, za našeg čoveka je samo jedan od ispita selekcije kroz koju prolaze ljudi. Pred svetom ništavila i čudovišnosti haosa, čovek egzistencije doživljava slom poslednjeg što je još preostalo, slom same egzistencije: takav čovek postaje medijum samog ništavila i haosa i njihova fantazma, ispovedajući u svom delirijumu socijalne utopije i psihičke monstruoznosti, ispod čoveka dostojne realnosti i svesti. Prava evropska tradicija uči svog naslednika da je dovoljan samo jedan susreden i miran pogled ka fantazmi pa da ona ustukne jer onaj koji uspravno i nepokolebljivo stoji u svojoj superiornoj realnosti, on ne može biti korumpiran obećanjem utopija, niti zaplašen pretnjama čudovišta. Zato pogled indeoevropskih heroja ima sjaj sunca i snagu groma. Od severnjačkih saga do vedskih epopeja, nezadrživa snaga tih mladića lavljeg srca, »blistavih, čistih kao Sunce, otmenog koraka«, upoređena je sa snagom prolećnih bujica te zato oni imaju moć da »oslobađaju vode« i »otvaraju put reka«. (*Rig-Veda*).

Na drugoj strani, i prepolovljeni čovek ništavila »jednodimenzionalnog univerzuma«, ima sebi odgovarajuću literaturu koja ga opisuje u plastičnim i nedvosmislenim terminima: »(Za nas) ne postoji neki revolucionarni red, postoji samo nered i ludilo« (Eluard) jer »ne postoji nikakva granica između normalnog i nenormalnog čoveka« (Nadeau); i kao prvi zadatak takvog čoveka postavlja se imperativ razaranja »civilizacije koja vam je draga ... mi smo disfatisti Evrope« (Aragon). Proces regresije koji je čoveka otudio od etike, nije se zaustavio ni pred moralom te ta aberacija čoveka Evrope, sada izražava gubljenje moralnih zakona kroz afirmaciju demoralizacije: »... prepoznajući u demoralizaciji istaknutu vrednost, tražili su je i za njenu ljubav sistematski gajili« (Nadeau). Crevel prete ruje kada uči da je »samoubistvo jedno sredstvo selekcije« pošto takav čovek ne стоји pred samoubistvom, on je već mrtav.

Da katastrofa ima prevashodno smisao ispi ta koji iskušava snage čoveka, pokazuje jedan takođe savremen primer, primer Lautreamonta, koji je nakon delirijuma Maldorora, pred ranu smrt, neočekivano poručio: »Zamenujem tugu hrabrošću, sumnju izvesnošću, beznađe nadom, pakost dobrotom, kuknjavu dužnošću, skepticizam verom ... vreme je već jednom da se pobunimo protiv svega što zapanjuje i što suvereno vlada nama ... Sa sigurnošću pobjednika stežem bić srdžbe i prisjebnosti koja umiruje, i čekam bez straha ta čudovišta, kao njihov bogomdani ukrotitelj«. Ova poruka nije našla odjeka u sa-

vremenoj literaturi koja je kapitulaciju čoveka izrazila takođe uvršćenjem Maldororovih bunčanja u svoj izvrnuti *pantheon*.

(Uzgred rečeno, lektira takve literature, može biti dragoceno sredstvo ranog vaspitanja za tip čoveka dostojnog evropske tradicije, ako se ona shvati u svom pravom smislu, kao jedno područje haosa, katastrofe i ništavila, odnosno kao oblik ispita i selekcije te samim tim očvršćavanja diferenciranosti našeg čoveka. U tom slučaju, on će pred predelom onog što čovek *nije*, jasnije uvideti ono što on sam *jeste*, ili što treba da bude. Po istom principu budući čuvari zdravlja upoznaju prvo svet bolesti i patologije. Zato prepovoljenog čoveka, naš čovek ne može smatrati »bližnjim«. Kada se susretnu, neko vično oko, moglo bi uočiti na licu našeg čoveka, jedva primetni grč u kome su izmešani prezir, sažaljenje i seta. Pogled je miran, susređen, »*the suave eyes, quiet, not scornful*« kaže Pound, ali blag, ne gromovit, jer ne počiva na demonu, već na podemonjenom.)

5

I tako se nasuprot tipa klonulog, prepovoljenog i neodlučnog čoveka — profilira tip uspravnog, integralnog i odlučnog čoveka dostojnog sadržaja evropske tradicije. Ovaj par, može se takođe izraziti opozicijom između »individue« i »ličnosti«. U jednom drugom sedištu, već smo opisali kompleks razlika između ova dva termina-simbola, te ćemo sad samo ponoviti seman-

tičke razlike koje takođe doprinose osvetljavanju vrlina diferenciranog čoveka ili »ličnosti«.

Naime, u razmatranju kompleksa razlika između »individue« i »ličnosti«, mi smo pošli od konstatacije da u savremenoj jezičkoj praksi, prvi termin istiskuje iz upotrebe drugi, opazivši potom da ova promena označava duboku promenu u čoveku, pošto termin »individua« etimološki upravo savršeno izražava novog čoveka, koji je subjekt i objekt procesa dezintegracije ljudskog, jer »individua« (latinski: »*in-dividus*«) označava ono što se više ne može deliti, što se dakle ne može dalje razarati. »Individua« je poslednji ostatak nakon potpunog izvršenja redukcije ljudskih vrednosti na ništavilo; to je dakle čovek bez vrednosti, odnosno čovek egzistencije ili preživljavanja. Zato se »individue« u masi ne mogu razlikovati. One su »jednake«, a gde su svi jednaki, tu su svi »isti«, neizdiferencirani, što takođe pokazuje pravi smisao gnostičkih pokreta masa u istoriji.

U pogledu termina »ličnost«, jasno je da on u slovenskim varijantama indoevropskog jezika, potiče od »lica«, od onog po čemu se i prepoznaju i diferenciraju ljudi a što je upravo najsublimnije polje psihofizičkog izražavanja čoveka. Isto ili slično pravilo važi i za ostale indoevropske jezike. Premda termin »ličnost«, odnosno »*persona*«, izvesni lingvisti pripisuju etruskom jeziku (»*phersu*«), a drugi latinskom (od »*per-sonare*« ozvučiti), u oba slučaja on označuje masku glumca koja je služila ne samo da ozvuči, pojača glas glumca, već prevashodno da izrazi sublimisani

karakter uloge, odnosno ličnosti. Taj pojačani glas odvajao je čoveka od graje mase a lice-maska izražavalo je jedan tip diferenciran od mase bezobličja. U ovom nizu, takođe je važno uočiti da je termin »lice«, u indoevropskim idiomima prvobitno označavao »strukturu celokupnog tela« pošto je »lice« (latinski: »facies«) poticao od »činim« (latinski: »facio«) a što još bolje osvetljava vezu između „ličnosti“ i onog što čovek jeste u najeminentnijem i najvišem smislu.

Možemo zaključiti da je »ličnost« izraz kvaliteta čoveka a da je »individua«, osnovna, odnosno najniža jedinica kvantiteta ljudskog aglomerata. Sa tog stanovišta, govoriti o vrednostima, pravima ili »krizi individue« je kontradikcija u istoj meri kao kada bismo dužinskim metrom hteli da izmerimo kvalitet neke suštine ili fenomena.

U stvari, »kriza individue« je kriza poslednjeg, još neuklonjenog ostatka »ličnosti« u memoriji »individue«, koji tera »individuu« njoj svojstvenom, odnosno spoljnem obliku diferencijacije ili »izlaska iz anonimnosti« a što se u polju svakodnevne hronike masa ispoljava u rasponu od zločina do mode. Za zločin su u ovom smislu egzemplarni primeri Gidea i Bretona: »bezrazložni čin« i »najjednostavniji nadrealistički čin je izaći na ulicu sa revolverom i pucati na slepo po gomili«. Za modu je karakteristična limitna pojava, pokret »hippies«, čija pobuna protiv bezoblične mase ne cilja iznad mase, već upravo ispod, te su fizička zapuštenost, pranje, droga, komunitarni promiskuitet i majmun-

ski eklektizam prisvojenih simbola u stvari »sublimacija« egzistencije mase. »Ličnost« je međutim u svojoj idealnoj inkarnaciji dostoјna učenja Zen-učitelja Rinzai Gigen: »Onaj koji u ovom času, tu pred nama, blistav, usamljen i potpuno svestan sluša, taj se Čovek nigde ne zadržava, prolazi kroz deset četvrtina, on je svoj gospodar u trostrukom svetu. Zalazeći u sve situacije, razlikujući sve, on ne prestaje biti ono što jeste. On može svuda da krene, da propuštu sve zemlje i izuči sva bića a da ni za magnovenje ne izade iz sebe... Od onih koji izučavaju Put, traži se da imaju vere u sebe. Ne tražite izvan sebe. Ako tako učinite prosto će vas odvući nebitne spoljašne stvari i nećete biti u stanju da razlikujete ispravno od pogrešnog... O poštovana gospodo, pazite da od odela ne pomislite da je (stvarnost). Odelo nema moć odlučivanja.«

Samo onaj čiji oblik života odlikuje odlučna ne-pokretnost u svom biću, može u pokretu bića ili duha, duše ili tela, ostati veran ne-pokretnosti sopstvenog principa. Takva »ličnost« je istovremeno subjekt i objekt samog sebe. Zen učitelj Takuan, savršeno izlaže ovu ideju: »Nepokretan ne znači biti ukočen, težak i beživotan poput kamena ili komada drveta. Pod tim se podrazumeva najviši stepen pokretljivosti sa središnjom tačkom koja ostaje nepomična. Tada um postiže najviši vrhunac hitrine, gotov je svoju pozornost upraviti gde god je potrebno — levo, desno, u svakom pravcu.« (Na ovom mestu treba još jednom podvući naše stanovište da su budizam

i Zen ako ne izrazi, onda posledice izraza sadržaja indoevropske civilizacije te samo u tom smislu možemo čitati tvrđenje da Zen »ne zna za razlike između Istoka i Zapada« i da je »duh Zena zaista univerzalan«: u studiji Suzukia o Zen-budizmu a povodom paralela između Zena i Goetheovog *Fausta* koje je uočio Harold McCarthy.)

Osećaj egzistencijalne nesigurnosti koji karakteriše »individuu«, nije samo posledica njenog u osnovi posrednog odnosa sa svetom (prirode, društva, vere) već i bezobličnosti same egzistencije »individue« koju izvesnost prošlosti nije odlučila ili odredila i koja zato stoji takođe neodlučna i neodređena pred terorom neizvesnosti budućnosti. Samo čovek koji je odlučen trajnom i koga trajno odlučuje, može odlučno ići napred prema budućnosti pošto trajno obuhvata i prošlost i budućnost. Zato, na pitanje jednog vojnika: »Sad moram da prođem kroz najopasnije iskušenje svog života, šta da činim?« — učitelj Zen urla: »Idi pravo napred i ne osvrći se!« »Ličnost« odlikuje upravo životna sigurnost i samopouzdanje. »Ličnost« je u Redu te stoga neposredno povezana sa svetom stvari i pojave, sa svojim narodom i institucijama, sa prirodom i bogovima. Ona nema potrebe da živi u urbanim aglomeratima, štaviše, ako je prinuđena da tu živi, oseća se uvek distancirana od tog hibridnog sveta, atavistički nostalgična za onom slobodom indoevropskog »odela« gde su ljudi »živeli svako za sebe, udaljeni jedni od drugih« (Taciti), ali povezani etničkom i etičkom solidar-

nošću. Jedna zajednica »ličnosti« nikad se u istoriji ne pojavljuje kao masa, već kao narod. To istovremeno objašnjava pravi smisao razlika između antičkih i savremenih interpretacija istorije, odnosno razlike između istorije jednog Herodota, koju stvaraju ličnosti i narodi, i savremene istorije koju determinišu ekstra-humanistički faktori, kao što je to na primer ekonomija. Drugim rečima, ekonomija više nije sredstvo čoveka, već je čovek sredstvo ekonomije, te je nova istorija, u sedištu novih interpretacija istorije, sasvim umesno označena kao istorija stvorena prinudom ekonomskog uslovljavanja. Reći da je istorija Herodota naivna a nova istoriografija naučna, znači prikriti pravi smisao razlika, odnosno kapitulaciju samog čoveka koji više nije subjekt, već objekt istorije, koja takođe, nije više ljudska istorija, već istorija neljudskih uslovljavanja.

I kao što je život »ličnosti«, u jednom slobodnom obliku, tako se i život zajednice »ličnosti« izražava u jednom redu slobodnih ljudi. »Ličnost« stoji pouzdano i disciplinovano u tom redu, ne pod prinudom već sa radošću, jer tu čovek nije samo deo reda, već je i sam red deo čoveka. Potom, po drevnom ritualu, istupa jedan korak napred i izgovara svoje ime. To ime označava ono što čovek jeste, ono što je posebno u opštem, ono je zalog budućnosti gde će se vratiti dug prošlosti. U tom koraku, izražena je volja čoveka da bude ono što jeste, to je simbolični korak kojim čovek ulazi u svoju bit i čini da sam red »patria potesta« traje. Sam ritual, upra-

vo po definiciji tog pojma, odražava najviši smisao mere Reda, koji je i u svemirskom smislu, kao i u državnom, totalitet svih vrednosti kosmosa, zajednice i čoveka. Zato su savremene »totalitarne« države upravo sušta suprotnost indoevropskom shvatanju totaliteta društva ili države (Platon). Zato »ličnost« ne zna za slobodu od jer ima slobodu za: ona nije žrtva reda već zapravo rodonačelnik reda: ona se zato ne brani od reda jer upravo brani red.

Zajednice koje su izražavale etiku odgovornosti nošenja imena, nisu poznavale, kao savremeni urbani aglomerati ili *clubs*, običaj sadističkog i mazohističkog srozavanja imena u deminutive. Ovaj običaj je takođe sasvim ozbiljan znak vremena da je čovek ispod samog sebe, izvan svoje biti. U zajednici »ličnosti«, »ličnost«, štaviše, teži da nekim dobrim ili hrabrim delom stekne još jedno ime, nad-imak, dakle uvek u superlativnom smislu. Zato su imena čuvenih Grka ili Rimljana ovenčana atributima veličine i trofejima trijumfa: u tim nad-imcima, kao što sama reč kaže, izražavalo se priznanje da je »ličnost« nadvisila rođeno ime, da je prevazišla ono što je poreklom dato. Jasno je da je »ličnost« usmerena visini i veličini, a da »individuu«, običaj pod-imaka, definiše sasvim tačno u njenoj usmerenosti ka nižem i niskosti. Istovremeno, običaj davanja pod-imena jasno izražava netrpeljivost morala skupa »individua« ne samo prema veličini već i prema osrednjosti ili normalnosti: taj moral teži da čoveka potisne ispod razine i same osrednjosti, jer je tu i osrednjost jed-

na superiorna instanca, te šaljivi ton deminutiva ima neskrivenu crtu očajanja u usamljenosti i žudnje za promiskuitetom, u tom podzemlu života. Karakteristično je da se za pojavu »ličnosti« u takvim sredinama, nikad ne vezuju deminutivna imena, već samo niz negativnih epiteta, čija brojnost, koja ne može da se konfigurira u pod-imak, upravo jasno izražava impotenciju »individue« ili razliku nivoa između »individue« i »ličnost«. Ova razlika nema kvantitativni, već kvalitativni karakter te s jedne strane i najviše »individue« u novoj društvenoj hijerarhiji dobijaju pod-imke, a na drugoj strani, jedna verodostojna »ličnost«, može biti u toj istoj hijerarhiji na samom dnu, pa da ipak ostane nedodirnuta jer je upravo nedodirljiva za uslovljavanja okoline.

Vreme u kome su superlativna imena van upotrebe, a deminutivna u preobilju, i tim znamenjem vremena takođe ukazuje da je čovek oduštao ne samo od nad-čoveka već i od samog čoveka. Zato, jedan vek posle izjave da je »Bog mrtav«, reći da je takođe i »čovek mrtav« — nije izraz retorične domišljatosti već istine.

Ako se ta istina primećuje samo u oblasti kulture, onda je prvi zadatak »ličnosti« u kulturi, da upravo svojim primerom osvetli ne samo mazohistički karakter kulture »individue«, već i viziju jednog virilnog čoveka odlučne alternative, koji će hrabro izgovoriti svoje ime. Očigledno je da pre nego što čovek istupi iz reda i izgovori svoje ime, taj red treba da postoji. Zato vizija alternative treba takođe da izrazi i smotru viril-

nog reda. Da bi usamljene »ličnosti« stvorile »zajednicu ličnosti«, neophodno je da se pre svega prepoznaju: da bi se prepoznale, neophodno je da se sretnu: da bi se srele, neophodno je da postoji makar idealno jedna dimenzija alternative u »jednodimenzionalnom univerzumu«, gde će se okupiti. Taku dimenziju alternative, mogu ostvariti upravo napor i usmereni stvaranju vizije virilnog čoveka i reda.

6

Istorijsko ili lično iskustvo nas uče da je »individui« više »stalo« do života nego »ličnosti«. »Ličnost«, štaviše, u limitnim slučajevima istorije ili hronike, pokazuje neumoljiv prezir prema životu. Pa ipak, »individua« u stvari umire a »ličnost« živi. I na tom primeru može se razumeti mehanika dijalektike.

»Individua« nastoji da po svaku cenu preživi, ali svaka cena koju isplaćuje sastozi se upravo u ne-življenju. Iz aspekta verodostojnog života, svaki napor »individue« da živi urođava isplatu jedne rate smrti. Takav »život« »individua« je u stvari smrt na otplate. S druge strane, svaku mogućnost osvedočenja života, »individua« propušta upravo radi života. »Ličnost«, međutim, svaku mogućnost osvedočenja svog života, čvrsto drži u svojoj pesnici a što često vodi i samoj smrti jer se takva afirmacija života osniva na preziru prema životu. »Ličnost« je za razliku od »individue« upravo iznad života a ne

ispod života. Samo tako se mogu shvatiti ljubav, »individue« za život i prezir »ličnosti« prema životu.

»Individua«, bežeći od smrti ka životu, negira život — »ličnost«, hrabro suočavajući smrt kroz prezir života, afirmiše život.

Kada su prijatelji savetovali mlađom princu da se ne odaziva pozivu na dvor kralja Etzela, jer mu se tamo spremila klopka, on je, po evropskom predanju, odgovorio: »Utoliko gore po Etzela: ja ću tamo izgubiti život, ali će Etzel izgubiti čast«.

Trijumf života nad smrću i u smrti, nije u evropskoj etici tek puka figura literarne fantastike, već kristalizacija istine. Zato su u evropskoj tradiciji, najviše istine i vrednosti upoređene sa najlepšim draguljima. Takve istine i vrednosti, ukazuju se čoveku kao kristali, te pogled čoveka opaža čvrstinu oblika istine ili vrednosti, i istovremeno, kao kroz kristal, prodire kroz čvrstinu oblika: čovek je pred istinom i u istini: pred svojim bićem i u svom biću: takav čovek je subjekt i objekt samog sebe: on je pred vrednošću i istovremeno u vrednosti, jer samo čovek prepoznaće vrednost i samo vrednost prepoznaće čoveka: »*imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. II: nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius.*« Ratio est, quia unum est esse, nec quidquam alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia esendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur« (Meister Eckhart). Život trijumfuje nad smrću i u smrti,

zato što tu smrt ulazi u oblik života; izbeći ispit smrti koju nalaže upravo određeni oblik života ili etike, značilo bi ubiti taj oblik, izdati tu etiku. Tako se u primerima od Sokrata do Mishima, kroz mirno prihvatanje smrti, afirmiše život. Prezir prema životu — dijalektički vodi slavljenju života a afirmacija smrti — negaciji smrti. »Umirem zato što ne umirem« Svete Tereze, »individua« preobraća u »Živim — zato što ne živim«.

U limitnim slučajevima odnosa »ličnost« prema životu pokazuje se takođe superiornost ideje nad kategorijom, ideje večnog nad kategorijom prolaznog, duše nad materijom. »Ličnost« zna da je verodostojni lični život moguć samo u skladu sa trajnim: usmeren primeršnom i pravilnom a ne neprimernom i nepravilnom, centričnom a ne ekscentričnom. I tu se manifestuje mehanika dijalektike: osebujne, izvanredne vrednosti neke prave »ličnosti« dižu je ka paradigmatičnom, egzemplarnom ili mitskom gde se lično identificuje sa tipskim: čovek ulazi u tip: lice u masku: pojedino u opšte: ograničeno u neograničeno i trajno. Takvo odstupanje od pravila jedne sredine vodi »ličnost« upravo pravilu superiornog tipa. U takvoj nepravilnosti u odnosu na jedan ograničen prostor ili vreme neke društvene konfiguracije, trijumfuje pravilnost jednog sveta neograničenosti i trajnosti: u koraku kojim se istupa iz reda, izražava se ustrojavanje u najviši Red. Ali Red nije moguć bez reda, kao što tipsko nije moguće bez ličnog jer ono što inspiriše »ličnost«, biva inspirisano

»ličnošću«. Eliade uči da se u trajanju jednog mita, kroz istoriju, menjaju imena nosilaca ili protagonista mita a da suština mita ostaje ne-promenjena, odnosno, istorijski događaji i ličnosti, tu se redukuju na kategorije i egzemplarno (*Le mythe de l'éternel retour*). Ali s druge strane, bez te smene generacija protagonista mita, ni mit, odnosno trajnost egzemplarnog, ne bi bili mogući u smislu trajne inspiracije ljudskog kao upravo metafora najsblimnijih sadržaja ljudskog. Tako se polje evropskog mita ukazuje kao trezor u kome čovek kristalizuje svoje vrednosti, koje, sa svoje strane, kristalizuju čoveka. Ta, za pravog evropskog čoveka, karakteristična usmerenost tipskom i trajnom u Redu, gde čovek nije primerak života već primer životu, može se uočiti i u tipično indoevropskom shvatanju onostranog života: sa one strane života, lovac ostaje lovac, ratnik — ratnik. Lovac tamo lovi po »večnim lovištima« a ratnik se kroz gozbe i ogledne megdane sprema za odsudni boj na kraju »mračnog doba«. Takvog čoveka ni smrt ne menja, niti on želi neki drugi život, samopouzdan u superiornosti svog života, u onom što jeste, ovde ili tamo. Pohvala »uvek si isti« kojom se još uvek u Evropi sreću dugo razdvojeni drugovi, otrže se iz najdublje osnove evropskog bića.

Zato takvo shvatanje istovremeno osvetljava i nepostojanje straha od smrti u verodostojnoj evropskoj psihi. Duše umrlih bave se i dalje ozbiljnim poslovima a ne zastrašivanjem živih tokom noći, tim pre što žive ništa ne može zastrašiti. Kada se duše umrlih vraćaju u svet ži-

vih, one to čine, po evropskim predanjima, samo da bi završile neko započeto i smrću ometeno vrlo delo.

Takva nepokolebljiva i neustrašiva izražajnost vrednosti u životu i života u vrednosti, naložila je i princip jedne specifično evropske ekonomije života, za koju važi načelo: »Nas priroda nije stvorila da bi se mi posvetili igrarijama i šalama, već ozbiljnim stvarima i najtežim, najvišim poslovima« (Ciceronis).

I igra, u indoevropskoj civilizaciji, ulazi takođe u polje iskušavanja vrednosti i očvršćavanja vrednosti. Taj agonski karakter igre, koji igru uključuje u svet borbe kao refleks agonskog principa samog Reda, konfigurira se u limitnim, tipično evropskim slučajevima, u jednu vrstu »igre sa smrću«. Ako je igra zaista uključena u Red, kao deo Reda, onda ona više nije autonoma već pripada svemu, izražava sve, te zato ne može postojati neka čvrsta granica između života i igre: tako igra postaje polje u kome se može izraziti kako najviša mudrost života, sama kosmogonija Reda (šah), tako i prezir prema životu. Da taj karakter igre još uvek nije isčezao u savremenoj praksi, dokazuje niz brojnih primera od »ruskog ruleta« do automobilskih trka ka ambisu »buntovnika bez razloga«: »Biti mlad, umreti mlad i biti lep leš« (James Dean).

U tu vrstu »igre sa smrću«, trijumfa života nad smrću, ulaze takođe i poslednji gestovi na smrt osuđenih »ličnosti« u poslednjem ratu, gde su, po nekim svedočanstvima, evropski mladići strešljane pretvarali u šegu, tražeći kao posled-

nju želju da im se oprave zubi, skidajući košulju pred plotunom »jer je nova pa da je kuršumi ne probuše«, ili odbijajući zastor na očima, zaledani sa osmehom prezira u život i smrt.

Širenje i produbljavanje autoriteta psihanalize u »jednodimenzionalnom univerzumu« odgovara, proporcionalno, regresiji temperature života ili egzistencije »individue« (do »toplotne smrti« drugog zakona termodynamike), pošto »neživljeni život rađa neurozu« (Jung) te stoga Freud može u ime »individue« ispovediti da »mi ne živimo život, mi smo življeni od nepoznatih sila«.

Izlišno je dodati da se »ličnost« nikada neće ispružiti na krevet psihanalitičke seanse: »ličnost« stoji uspravno, nepokolebljiva i neuništiva u potpunom življenju svog integralno određenog života. Izlišno je dodati da je ona u vrlini integralnosti, slobodna od »nepoznatih sila« Freuda. U Rimu, »slobodnim« su bili označavani samo bivši robovi jer se samo po sebi podrazumevalo da je građanin Rima sloboden.

Covek egzistencije, kojoj ne prethodi bit i kojoj ne usleduje bit (jer je to stanje izvan biti) preobraća problem biti u problem nastajanja. No, nastajanje bez principa i ishodišta, nije nastajanje već bez-vezni niz maskarada i »čudnih metamorfoza« (Crnjanski) pod prinudom »nepoznatih sila«, od neizvesnog ka neizvesnom. Tako se u »individui«, koja nije u stanju da se suprotstavi nepoznatom, niti da svoju izvesnost, koje nema, upotrebi kao oružje u predelu neizvesnog — razvija strast za neizvesno u meri da ne-

izvesno postane izvesnost, odnosno da bezobličnost života, postane oblik života. Sličan paradox manifestuje se u oblasti torture gde se fizički bol, doveden do određene kulminacije, preobraća u orgazam zadovoljstva, te zato Jan Fleming, jednu od inkarnacija evropskog herojskog mita, James Bonda, uči kako da sačuva integritet pred tom dijalektikom bola u torturi (*Casino Royal*).

Bol koji oseća ljudsko, u »jednodimenzionalnom univerzumu«, preobraća se u zadovoljstvo koje po definiciji svog porekla označava prvi stupanj agonije.

Gde vlada princip neizvesnog i nepoznatog, tu nema osećanja za trajno, a gde nema trajnog, vrednosti stvari i pojava se mere više u skladu sa principom novine nego principom istine, pošto istina, ukidajući neizvesnost, otkrivajući nepoznato, afirmiše izvesno i poznato, odnosno trajno.

Covek koji ima osećaj za trajne vrednosti, ne može biti impresioniran novinom, osim ako se ne radi o novom obliku trajne suštine. Za njega se zaista može reći da važi načelo: ništa novo pod zvezdama. On zna da preobilna upotreba termina »novo« ili »najnovije«, označava, po pravilu, starost i senilnost epohe. Zato je u kašnom Rimu, jedan čovek velike kulture, kao što je bio Varonis, u terminu »najnovije« video ne samo jedan čudovišni neologizam, već i znak dekadense, upozoravajući, takođe, da je »najnovije« zamenilo stari izraz »ekstremno«, dajući da-kle pozitivnu masku negativnom sadržaju. Istina, ovo poslednje Varonis ne kaže, ali podrazu-

meva, pošto je za čoveka, koji je živeo u centru sveta, u središtu samog sebe, u tački ravnoteže Reda ili svemira, pojam »ekstremnog« bio nedvosmisleno povezan sa gubljenjem svog središta, sa izdajom samog sebe.

U principu, novo je antipod istine pošto ukida prošlost i kroz svoju skalu vrednosti nalaže sopstveno ukidanje u budućnosti. Savremeno doba, pored ostalog, karakteriše i novina pojava »otvorenih« filosofija ili ideologija, koje podrazumevaju sopstveno ukidanje, izražavajući mistiku efemernog i neizvesnog, eks-centralnog i srušenog. Čovek takvog doba gradi ruševine te nije slučajno što čudovišna pojava ove misli u istoriji, koincidira vremenski sa novinom »engleskih vrtova« u kojima su građene veštacke ruševine.

Čovek izvan biti, osvedočujući svoju egzistenciju prevashodno novim (a ne vrednim), ima nezažljivu potrebu za novim, te podvrgnut strasti novog, mora po mehanici svake strasti da traži sve veća zadovoljenja strasti, analogno naromanima. Pošto u principu novo karakteriše efemernost (u odnosu na trajno), relativnost (u odnosu na istinu), provala neizvesnog (u odnosu na kontinuitet izvesnog) i odstupanje od pravila (u odnosu na red pravilnosti), jasno je da u dobu uvećavanja gladi za novim, svet biva ispunjan sve efemernijim, relativnijim, neizvesnijim i čudovišnjim pojavama, jer gde ima mnogo odstupanja od pravila prirode, gde ima mnogo čudnosti — tu ima i mnogo čudovišne neprirodnosti, a što još više uvećava ambijent neizvesnosti

i psihozu egzistencijalne nesigurnosti koja se preobraća u paniku. Panika goni čoveka da traži spas, naravno u najnovijem, što sa svoje strane još više uvećava paniku, te skraćivanje vremenske i prostorne distance između jedne i druge novine, do nulte tačke, vodi svet situaciji limita permanentnog terora, u meri, da će teror takođe postati svakodnevni oblik života, sam život. Ovaj mehanizam, već je primećen u sedištu izučavanja tehnoloških procesa, gde svaka inovacija izaziva snažan potres, koji se može otkloniti samo novom inovacijom. Izlišno je dodati, da skraćivanje vremena između jedne i druge inovacije, jednog i drugog potresa, vodi svet jedinstvenoj eksploziji, bez mogućnosti daljeg inoviranja. Progres čudovišnosti, na drugoj strani, teži da istisne prirodu, da usurpira mesto same prirode te će tako monstruozno, postati prirodno. Tu fantazme zaista postaju realnost, bolest liči na zdravlje, ludilo izgleda kao normalnost a dubrište podseća na rajske vrt. Priroda, sa svoje strane, premda zatrovana i uništena, daje nam jedan pouzdani znak koji govori dovoljno jasno o čudovišnosti sveta: najnovije tehnološke materijale, priroda ne usvaja u svoje procese i cikluse već ih odbija kao strana tela koja se ukazuju, u svoj neopisivoj nakaznosti, poslednjim kupačima na kraju ove sezone bez sunca, zaklonjenog teškim oblacima »mračnog doba«. Nekad su naše peščane plaže bile jedno od onih čistih mesta prirode gde je se najjasnije, kroz bure i bonace, plime i oseke, uočavao ritam talasa Reda. Danas talasi mora, vraćaju, izbacuju na plaže, ljudsko

dubrište, delove hibridnog ambijenta čoveka, kome nema mesta u Redu.

Plaže prekrivene prezervativima, koje posmatra junak *Romana o Londonu* Miloša Crnjanskog, nisu samo znak »čudnih metamorfoza« prirode, već i znak vremena koji otkriva čudovišne metamorfoze ljudskog ambijenta, u kome najdublji instinkti čoveka, odbijaju reprodukciju vrste, u svetu okolnosti nedostojnih pravog čoveka. Tako i u zoološkim vrtovima i menažerijama cirkusa — koji su kao institucija patent novog doba, znak raskida između čoveka i prirode — zatočene zveri po pravilu ubijaju mladunce. Motivi kojim se opravdava to svesno ukidanje vrste, od savremenih rešenja problema »demografske eksplozije«, preko kolektivnih i ritualnih samoubistava ljudi prekolumbijanskih civilizacija do stočice steriliti — mogu biti različiti, ali su zato mesto te pojave u istoriji, (koja se motiviše različitim alibiima) kao i smisao, jedinstveni: to je mesto dekadense epohe i smisao saradnje čoveka sa silama katastrofe, kao da će smanjivanje broja ljudi, smanjiti i obim katastrofe, te se tu katastrofa ne izražava *na* čoveku već *iz* čoveka: čovek je objekt ali i subjekt katastrofe. Ovaj lukavi eufemizam ostatka ljudskog ponosa, koji nasilnu prinudu želi da prikaže kao slobodni izbor čoveka, ipak izražava i jednu istinu: da bi čovek zaista kapitulirao, neophodno je, poređ ostalog, i da on to zaista hoće.

Nema sumnje da sila neke velike katastrofe, može srušiti i »ličnost« uprkos njenog otpora ili odbijanja kapitulacije. Ali ako je katastrofa »in-

dividue« ili »mase«, absolutna i potpuna, katastrofa »ličnosti« ili »naroda« nikada nije bez ostatka. »Ličnost« ili »narod«, pogoden stihijom katastrofe, povlače se u svoje korenje, u humus tradicije trajnog, da bi s proleća, po pravilu cikličnog ritma Reda, ponovo iznikli i procvetali.

U meri, u kojoj istorija neće čekati da iznenadi čoveka—»ličnost«, kroz neočekivane pojave, neće čekati da iznenadi istoriju. Misli se, obično sa olakšanjem savesti, da je sila katastrofe, za uvek izgnala »ličnost« iz njenih bastiona *ethnosa* i *ethosa*, pretvorenih u babilonske metropole trgovine i prljavštine. Potisнутa silama katastrofe u humus svog porekla, »ličnost« ne prestaje da živi i da se takođe vraća u ove gradove, u punoj snazi i lepoti, mladosti i odlučnosti, verna svojim bogovima i samoj sebi. Takvi usamljeni i neustrašivi prodori »ličnosti«, izazivaju krizu savesti »individua« ili nadu onima, koji u tom primeru vide dokaz da još uvek postoji jedan predeo neosvojen silama katastrofe, da u zidovima »jednodimenzionalnog univerzuma« postoje procepi alternative koja vodi horizontima integralnog sveta i čoveka. Kao što zrak svetlosti obasjava sadržaj mraka, tako i primer odlučnog života koji izražava pojavu »ličnosti«, otkriva, kroz kontrast, bezobličnosti života mase: u pojavi duha svog oca, Hamlet otkriva, i realnost Danske. Samo primer može inspirisati odluku: »ličnost«, usmerena stvaranju primera, zna da je prevremen i povratak u ove gradove osuđuje na smrt, ali ona umire upravo da bi njeni sinovi, zaista živeli.

Ceremonije i igre, koje proizlaze iz originalnih sadržaja evropske tradicije, jesu upravo oblici kojim se podržava mera i ritam života određenog *ethosom* i *ethnosom*. Pravilnost ceremonije ili igre u prostoru, i pravilnost kojom se oni vrše u određenom vremenu, jesu jedna simbolična referenca čija je funkcija upravo u davanju primera pravilnosti idealnog, paradigmatičnog oblika života. Zato su ceremonija i igra dočekivane i izvršavane sa radošću jer kao figurativni izraz najpravilnijeg oblika života, nisu mogle biti primane kao prinuda nad životom, već upravo kao podstrek životu. U ritmu jedne ceremonije ili igre, izražavao se takođe, simbolično, i ritam Reda. Samo tamo, gde život nema oblika ili više biti, ceremonija se prima kao nasilje a pravilnost igre se izvrgava u haotičnu konfuziju pokreta. Istina, pojava ceremonije verovatno označava odstupanje čoveka od integralnosti, alienaciju od prvobitnosti, pošto se kroz ceremoniju izražava nužnost održavanja sećanja na idealni oblik i ritam života, ali je van sumnje da netrpeljivost »individue« prema ceremoniji ili toj instituciji, nije superiornog već inferiornog karaktera: u tom slučaju, ceremonija se odbacuje ne zato što je ispod čoveka, već iznad mogućnosti čoveka, te se život odvaja od uzora, prepušten jednoličnoj mehanici rutine. I kao što složenost jedne ceremonije zamenjuje u regresiji čoveka jednostavnost rutine, tako i harmoničnost, pravilnost igre, zamenjuju sad nove igre

u kojima »individua« figurativno izražava bezobličnost života izloženog »nepoznatim silama«. Nije slučajno da su mesta obreda novih igri, skoro po pravilu u podzemlju, ne pod svetlošću sunca ili bleskom kristala, već u polumraku neprirodnih, »psihadeličnih« osvetljenja, čija je funkcija ne da osvetle prostor, već da podvuku tamu i senke. Igrači, u neartikulisanim pokretima »primitivnih centara«, podsećaju na medjume u transu ili napade epilepsije, šizofrenije, dakle na sve one regresivne slučajeve gde »nepoznate sile« podvrgavaju dušu i telo čoveka svom nasilju, gde haos uništava red. Tu više nema, uspravnog, čvrstog čoveka, tu sada umesto čoveka bunca neki idiot a čovek se van sebe, u histeriji, klati i valja. Osnovna igra novih igri, ne bez razloga, izričito nalaže: »rock and roll«: klati se i valjaj.

Figura čoveka, koji se klati, najbolja je slikovita definicija bezobličnog, neodlučnog života. Seneka je lucidno uočio tu limitnu situaciju čoveka koji je izgubio svoju ravnotežu: »Od svih zala, ovo je najgoro: menjati naše sopstvene poroke, izgubivši čak i tu mogućnost koja nam je data, da istrajemo u jednom već urođenom zlū. Sad nam se svida jedna stvar, sad neka druga i muči nas takođe svest da su naši sudovi ne samo pogrešni već i promenljivi. Klatimo se, biramo sad ovo, sad ono, napuštamo ono što smo žeeli, želimo ponovo ono što smo napustili i u nama se smenjuju želja i kajanje«. »Ličnost«, međutim, stoji uspravna i nepomična u svojoj biti jer ono što zaista voli, ne može izgubiti, ono

što je životu zaista neophodno, ona ima, te ne može želeti. Sve ostalo je šljaka. »What thou lov'st well remains, the rest is dross. What thou lov'st well shall not be reft from thee, what thou lov'st well is thy true heritage« (Pound).

»Individua«, zatvorena između zidova jednog sveta gde nema principa »biti«, mora se stoga podvrgnuti principu »imati«. Samo onaj koji nema, želi da ima. U jednom svetu bez vrednosti, »individua« se klati između gubitka i dobitka, između želje i kajanja. Tamo gde nema vrednosti, nema ni neophodnosti: to je svet bez vrednosti i svet izlišnosti, te je ljubav za vrednosti i imperativ neophodnosti zamenjen surogatom interesa. Tako se između »individue« i njenog sveta stvari i pojava postavlja odnos izražen u kriterijumu: »interesantno«. Sve pohvale koje »individua« upućuju novinama, od umetnosti do društvene prakse, mogu se svesti na jednu jedinu: »interesantno«. Da pojам »interesantno«, pripada nesumnjivo inferiornom životu, bez oblika, gde vlada efemerno i artificijelno a ne trajno i prirodno, utvrđuje, jednom sentencioznom komparacijom Fedor Stepun kada kaže da se za neko jelo ili osvetljenje, može reći da su »interesantni«, ali da se ne može reći (osnovna priroda jezika se tome opire), da su hleb ili Sunce: »interesantni«. Sedlmayr tačno uočava da takvo stanje, u kome je »interesantno« kriterijum senzibiliteta, vodi melanholiji i očajanju, pošto je to stanje između mogućnosti, stanje neodlučnosti između raznih izbora. Naime, po etimološkoj definiciji, termin »interes« ne označava položaj

nečeg već položaj između (»inter«) nečeg (»es«), ne označava dakle stanje određenosti i odlučnosti već stanje neodređenosti i neodlučnosti. »Melanolija je upravo nesposobnost da se sa odlučnošću želi ona jedna jedina stvar koja je neophodna. Melanolija, onemogućava čoveku da pronađe samog sebe«. Čovek koji živi po načelu »biti«, definiše se po onom što ima i što jeste — čovek koji živi pod ucenom »imati«, definiše se po onom što nema i što nije. Zato je učena »imati« neiscrpna, kao bunar bez dna: »Želja se nikada ne zadovoljava uživanjem predmeta želje, raste sve više, kao vatra kojoj se dodaje gorivo« (kodeks *Manu*).

U svetu »individue«, ekonomija, trgovina ili novac, nisu sredstva već ciljevi, te oni uslovljavaju čoveka i društvo u meri da se oblici interesa za ekonomiju, trgovinu ili novac, pretvaraju u stvari, u dalje stimulisanje i učvršćivanje dominacije istih. U takvom svetu širenja obima dominacije ekonomije, trgovine ili novca, vrednosti »biti« zaista su u pravom smislu tog pojma »ne-interesantne«. Ekonomija, trgovina i novac su jedan predeo neodlučnosti i nesigurnosti, *par excellance*. U protivnom, bilo bi dovoljno samo fiksirati vrednost jedne monete radom i ukinuti »interes« kredita, pa da se time ne samo sruše osnovi kapitalističkog sistema, već i da se čovek oslobođi determinanti ekonomije i trgovine u meri trijumfa »ličnosti« u čoveku nad »individuom«, principa »biti« nad principom »imati«. Jednostavnost ovog plana i istovremeno utopijska podloga na kojoj se osniva, pokazuju ne samo

da se svet može izmeniti isključivo kroz jednu veliku transformaciju čoveka ka višem modelu ljudskosti već i da temeljni uzroci ovog sveta »individue«, prevazilaze ili prethode uzroke ekonomističkog karaktera.

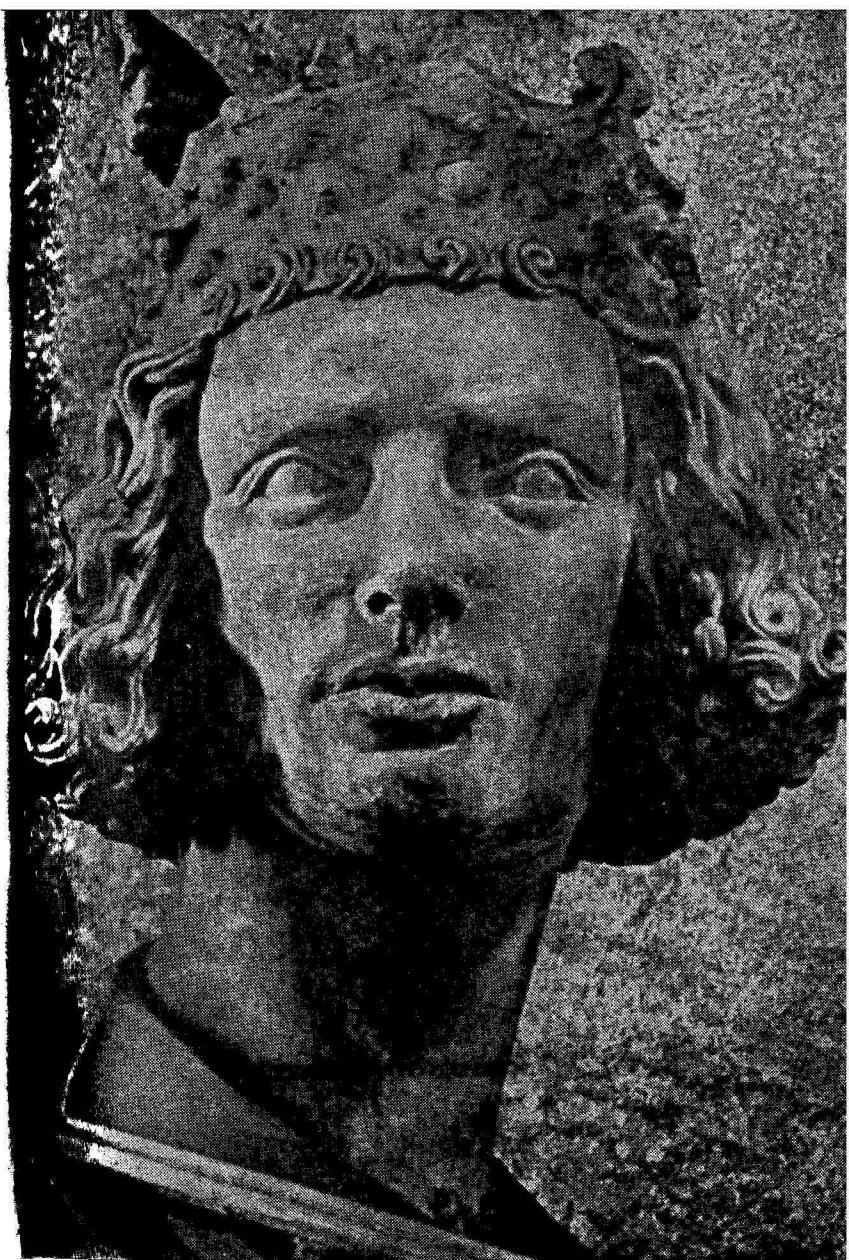
Da je svet u kome živimo, svet trijumfa »individue«, jasno se uočava u svakoj opštoj definiciji tog sveta koja ga opisuje u terminima onog što taj svet nema, jer onaj ko nema, ne može da daje već samo da uzima, od eksploatacije prirode do eksploatacije rada. »Ličnost«, budući da se definiše po vrednostima koje nosi, može samo da daje a ne da uzima: tako se svet »ličnosti« definiše po vrednostima koje sadrži i koje stvara.

Time ne želimo da negiramo utilitarnu svrhu činova »ličnosti«. Želimo samo da povučemo granicu između dva inkompabilna tipa ili definicije utilitarnosti. Za »individuu«, neki ornamenat na arhitekturi treba odbaciti iz razloga ekonomske utilitarnosti. Za »ličnost«, isti ornamenat treba usvojiti iz razloga duševne utilitarnosti. Za »individuu«, svrha dugogodišnjeg ponavljanja istog alhemijskog ceremonijala je pretvaranje olova u zlato, te ako on ne ishodi zlatom, on znači nema nikakve utilitarnosti. Za »ličnost«, svrha dugogodišnjeg ponavljanja istog alhemijskog procesa nije toliko pretvaranje olova u zlato koliko upravo samo ponavljanje ceremonijala kroz koji se menja, ka savršenijim oblicima, sam čovek: utilitarnost alhemijiske discipline meri se ne mutacijom metala već mutacijom samog čoveka. U principu, težište svrhe »in-

dividue« je upravo *izvan* čoveka a »ličnosti« u samom čoveku.

Pošto »nepoznate sile« određuju ili uslovljavaju »individuu«, ona ne samo da nije u stanju sebe da odredi, već nije u stanju ni druge da ocrta te je magla smoga, ne samo atribut savremenih metropola »jednodimenzionalnog univerzuma«, već i sinonim slike koju »individua« ima o svetu. Ona se plaši vetrova koji raznose magle, ona se plaši svetlosti Sunca koja izoštrava kontraste jer možda mutno oseća svoje pravo mesto u alternativi kontrasta kao što se skandalizuje eutanazijom, predosećajući, da za svoju egzistenciju, treba da zahvali ukidanju eutanazije. »Ličnost«, gde god se pojavi, po sili svoje diferenciranosti, izaziva kontraste, zasniva granice između svetlosti i tame, reda i haosa, osnova hijerarhije. U tom svetu koji evocira diferencirani tip evropskog čoveka, u tom svetu jutarnje jasnoće, nema mesta sumnji ili relativizmu. Reći »čovek« tu nije dovoljno, treba reći i kakav čovek: odlučan ili neodlučan, hrabar ili strašljiv, uzvišen ili nizak, vredan ili ništavan, plemenit ili bastard ...

Mi znamo da svaka sumnja u određeno značenje vodi relativizaciji značenja, a svaka relativizacija značenja, vodi iščezavanju značenja. Tako je, na primer, pojam »plemenitih ljudi« izgubio svaki trag u figurama »jednodimenzionalnog univerzuma«, a nekad je bio izraz čitave jedne civilizacije: »To su oni ljudi — uči Sarvepalli Radhakrishnan — koji prihvataju jedan posebni oblik unutrašnje civilizacije i socijalne prak-



se, koji se osnivaju na hrabrosti i ljubaznosti, na otmenosti duše i pravilnom delovanju. Oni su μ vreme *Veda* pretstavljali mladost čoveka, čiji je život još uvek bio svež i ljubak, nedodirnut zavedenom imaginacijom. Ljudi su onda imali ravnotežu i mudrost zrelog doba». Da, zaista: moraš živeti drukčije!

Vitez (katedrala u Bambergu)

BORILIŠTE U GIMNAZIJI

1

Ideal integralnog čoveka — koji evocira diferencirani tip pravog evropskog čoveka — izražava se ne samo u poznatoj figuri analogije između zdravog tela i zdravog duha, već i u međusobnoj povezanosti i zavisnosti ova dva različita oblika jedinstvene suštine. Fizička hrabrost daje tlo realnosti ideji intelektualne hrabrosti — intelektualna hrabrost daje etičku podlogu osmišljavanja gesta fizičke hrabrosti. Zato se u osnovnom tipu indoevropske škole obrazovanja i vaspitanja, mladići uče, kako tvrdi Herodot, »da odapiju strelu i govore istinu«, da integralnom sposobnošću misle i delaju, da misle kao što delaju i da delaju, kao što misle. I kao što su borilište i gimnazija neraskidivo povezani, tako su strela i istina idealno ujedinjeni, jer istina postoji da bi bila pogodena streлом, strela postoji da bi pogodila istinu. »Život — kao luk; duša — kao strela; absolutno biće — kao cilj koji tre-

ba pogoditi. Ujediniti se sa tim bićem, kao što se odapeta strela zariva u cilj» (*Mârkandeya-purâna*).

U evropskoj istoriji, sve konfiguracije veličine jedinstveno izražavaju paralelizam duševne i fizičke snage, misaone i telesne krepkosti. Zato je i hrišćanstvo, uprkos doktrinarnog negiranja vrednosti tela, doseglo svoj zenit upravo kroz stvaranje jednog posebnog reda, reda »hramovnika« koji su u jednoj ruci držali krst, a u drugoj mač: nije slučajno da početak dekadense hrišćanstva koïncidira sa ekskomunikacijom i raspuštanjem reda »hramovnika«. »Obučeni jednostavno i prekriveni iprašinom — opisuje nam Saint Bernard de Chiaravalle »hramovnike« — lica opaljenih suncem, oštrog i ponosnog pogleda, oni, pred borbu, naoružavaju verom svoj duh i čelikom svoje telo. Oružje je njihov jedini ukras i njim se služe sa hrabrošću u najvećim opasnostima ne bojeći se ni broja ni snage barbara.» Vojnik ima slavu, monah odmor. Hramovnik odbija i jedno i drugo. On ujedinjuje ono što je najteže u ta dva tipa života: opasnosti i askeza« (Michelet).

Sa druge strane, u evropskoj istoriji, svaki početak pada ili raspada vrednosti, koïncidira, po pravilu, sa raskidom venčanog zaveta između duše i tela: duša, ostavljena sama sebi, bez potpore tela, gubi svoju čvrstinu koju sad arbitrarano konstruiše duh, ali se taj surogat, održiv možda u teoriji, ruši pri najblažem sudaru sa realnošću ispita prakse; telo, ostavljeno samo sebi, bez potpore duše, manifestuje se kroz besmisle-

ne oblike fizičkog egzibicionizma koji su sami sebi cilj, izraženi u rasponu od merkantilnog sporata do figura »supermuskularnih« idiota.

»U krajnjoj konsekvensi — lucidno ispoveda Drieu la Rochelle — mi ne verujemo ni u telo, ni u dušu: ni u telo, koje je jednostavno potpora duši, niti u dušu, koja ima potrebu za telom da bi personificirala svoje postojanje; sa one strane, iznad duhovnih kategorija tela i duše, mi uočavamo biće«. Ali upravo u vrlini sprege duše i tela, izražava se postojanje i postojanost bića, jer autoritet sprege omogućava slobodu i delotvornost bića.

2

U dobu koje karakteriše raskid sprege između tela i duše, gubljenje virilnih kvaliteta tela, koje tome sledi, obično se opaža kroz fizičke posledice a ne kroz duhovne uzroke. Tako je prostor posledica koje čovek posmatra, ograničen na samo fizičku sferu te se ne primećuje da devirilizacija tela podrazumeva takođe i devirilizaciju duše. Sa utoliko većom popustljivošću, čovek se podvrgava procesu pogoršanja tela ne videći uzročnu vezu između fizičke i duševne dekadense, između metamorfoze spoljašnosti i unutrašnjosti. Kao neki evnuh, savremenim čovek se dobровoljno podvrgava kastraciji, misleći, premda kroz uzdah, da mu ta operacija ipak odseca nešto što baš nije neophodno za život, štaviše, može samo štetiti životu na koji se spremi, životu evnuha. Neće ga zato uznemiriti ni

transformacija sopstvenog lika u ogledalu gde se telo oslikava sve mekše i gojaznije, dežmečastije i odurnije. Brzo će zaboraviti sliku onog što je nekada bio, uobražavajući da je jedina razlika između onog što je sad, i onog što je bio, u nedostatku tog irelevantnog fizičkog detalja ili u kom kilogramu sala više, a što se uvek da opravdati ugodnostima koje rangu evnuha pružaju haremska riznica i kujna. Pošto se ono što je izgubljeno, ne može povratiti, čovek je sklon da gubitku nađe odgovarajuću nadoknadu te se evnuhu, njegov život, čini dobro plaćenim honorarom za žrtvu, jer u protivnom, ne bi ostao u harem. Da bi tako slika života zatočenog u zavetnici harema, nesumnjivo nadvisila u vrednosti sliku memorije slobodnog života u vetrometini pustinje, neophodno je da se i duša izmeni ili žrtvuje: tako fizička kastracija obuhvata svojim rezom i dušu, čija se virilna odlučnost srozava u feminističku bezobličnost. Zato Malaparte vidi uzročnu vezu između savremenih sistema opresije i pojave masovnog homoseksualizma, jer se muškost, pod nasiljem, povlači u sfere efeminiziranosti, jer se pred praksom kastracije virilnosti, plašljiv čovek travestira u žensko.

S druge strane, homoseksualizacija ljudi i mutilacija tela, jesu u istoriji nedvosmislen simptom agonije civilizacije. Kako je uostalom bilo moguće braniti imperijalnu ideju Rima pred najezdom barbaru, ako su naslednici te ideje obožavali sodomiju i odsecali sebi prste da bi izbegli vojnu obavezu?

Neophodno je na ovom mestu, takođe, primetiti da gubitak telesne virilnosti, upravo iz razloga nemogućnosti ili težine obnove virilnosti, vodi mržnji prema onom što je izgubljeno. U savremenom dobu, prvi put u istoriji se zato pojavljuje strast »demistifikacije heroja« jer ono što heroj ima, pokazuje mediokritetu, nemilosrdno, ono što on nema. Samo u društvu, u kojem nema mesta za heroja, kukavički gest ne primaču ne samo drugi, već ni kukavica. Premda intelektualna hrabrost daje herojskom gestu još viši rang, heroj se prevashodno definiše u činu fizičke hrabrosti. Činjenica da strast »demistifikacije« pogarda ne toliko neki čin intelektualne hrabrosti, koliko prvenstveno delo fizičke hrabrosti, upravo pokazuje osnovni nedostatak savremenog čoveka.

Ipak, treba dodati da mi ne govorimo o većini, koja je po pravilu ravnodušna i povodljiva premda danas za negativnim primerima. Mi imamo u vidu manjinu koja i stvara negativni primer. U tom negativnom polu društvenog, nedostaci se mazohistički proglašavaju vrlinama, inferiorno — superiornim a razaranje — građenjem. U tom polu se razvija histerična mržnja prema drugom polu koji obrazuje manjina diferenciranog tipa evropskog čoveka, odnosno mržnja prema integritetu i hrabrom nepokoravanju stihiji uslovljavanja. U tom polu uspravne vrednosti još uvek daju pravu meru bezvreda, sposobne da probude uspavane intuicije čoveka, tu se još uvek talasi beznadna razbijaju na grebenu nade.

Tako se i u socijalnom životu produžava ona nepomirljivost vrednih i netrpeljivost bezvrednih koja izoštrava kontraste već u modelu gimnazijskog prototipa društva. Na jednoj strani je manjina lepih, snažnih, zavodnih, samopouzdanih u hrabrosti i darežljivosti, pravednosti i časti. Na drugoj strani, iza ravnodušne većine, nalazi se manjina ružnih, slabih, podmuklih, kompleksiranih sentimentalnim neuspesima i opštim stanjem bezvrednosti. Razred, u krugu prvih prepoznaće svoje vođe a u krugu poslednjih špijune, ulizice i intrigante. U životu, većina će iskusiti da je korisnije slediti ove poslednje nego prve, da je »bolje biti živi pas nego mrtvi lav«.

Ipak, treba priznati da je u osnovi model savremenog društva sušta suprotnost onom modelu, koji oličava sprega gimnazije i borilišta. Ova sprega je izraz mladosti Evrope, jednog zdravog društva od koga su ostale samo ruševine. Tamo je načelo života bilo »biti« a ne »izgledati«. I u meri, u kojoj su integralne dimenzije zdravog društva zamenjene invalidskom »jednodimenzionalnošću« savremenog društva, načelo »biti«, dolično integralnom čoveku, zamenjeno je danas kameleonskim načelom »izgledati« koje odgovara prepolovljenom čoveku egzistencije.

I kada danas profesor fizičke kulture, uvođi učenike u polje borilišta, tu se mladiću ukazuje poslednji ostatak zdravog društva, kristalna jasnoća pravog života koji ga privlači lepotom i iskušava težinom ispita. Tu mladić stoji pred sasvim određenim zadacima i vežbama, prepre-

kama i figurama, čiji se ispit ne može preći lukavstvom ili fintom već spregom: prisebnosti duha i fizičke spremnosti, hrabrosti i odlučnosti, volje za pobedu i volje za vrednost, znanja i srčanosti, iskustva i poleta. Oni drugi, slabi i nemocni, plašljivi i pregojazni, odlaze na časove fizičke kulture, kao na gubilište, terorisani visnom vratila, dužinom »švedskih sanduka«, vrto-glavicom na gredi, tvrdoćom strunjača. Znaju da njihovo prisustvo na tom mestu služi samo za porugu i smeh, kao negativni primer, koji u zdravom društvu ima takođe didaktičnu svrhu. Na tom mestu vrednosti i nevrednosti ocrtavaju se u nedvosmislenom kontrastu koji ne dopušta neodređenost. Tu treba »biti« a ne »izgledati«. Za jedne, te prepreke pred vrednošću su izraz same vrednosti a za druge, one su sama slika njihovog bezvreda. I gromki glas profesora koji trostruko odzvanja u odjeku pozdrava reda, koji izdaje uputstva i daje meru i ritam, koji hvali i kudi, hrabri i izruguje, dolazi takođe iz jednog srušenog sveta, iz Sparte koju »individua« mrzi jer je Spartanci preziru. Buduću »individuu«, taj ostatak spartanskog ceremonija obes-pokojava i muči kroz jedan težak san u kome se duh Sparte nezadrživo širi iz borilišta kroz prostore čitavog kontinenta. U javi, dovoljno je odglumiti bolest pa ostati izvan borilišta, tu u svetu bez one kristalizacije života, u svetu neodređenosti i relativnosti gde da bi se preživelio, treba samo »izgledati« a ne »biti«. U snu, međutim, pred beguncem sa kontinenta Sparte, uzdiže se huka okeana: samo je Spartanci mogu suočiti.

Zato se »individua« po pravilu lako odriče mladosti, a »ličnost« pamti zakletvu datu samoj sebi da će uvek ostati verna mladosti.

Borilište je takođe polje gde se vrednosti duha ili duše, duše ili bića, bića ili *ethnosa*, *ethnosa* ili *ethosa*, iskustveno doživljavaju i kroz telo: misao ulazi u akciju, ideja ulazi u pokret, intelektualna hrabrost venčava fizičku hrabrost a intelektualni prezir prema svetu ne-vrednosti izaziva i fizičko gađenje prema primerima bezvreda. Mladić odgajen u tim uslovima, uvek može da izrazi ili prepozna vrednosti drugarstva i lealnosti, principa date reči i časti, kuraži i srčanosti, lepote i istine. Oni drugi, premda negiraju svaku osnovanost i značenje ovim vrednostima, upravo histeričnim karakterom negacije, pokazuju ne samo sopstvenu impotentnost i bezvrednost, već i temeljnost i značajnost tih vrednosti. U protivnom, one ne bi bile trajna meta sadističkih iživljavanja savremene kulture »individue«. Uzalud.

3

Uzalud. Uprkos skoro opštег »consensus« u pogledu smisla života izraženog u krugu žvakanja i potrošnje, postoje još uvek ljudi verni principu »*patria potesta*«, postoje još uvek polja, borilišta i putevi kojima vodi onaj smisao života izražen u imperativu: »Setite se da živite«. Diferencirani tip čoveka dostojan evropskog nasleđa, i kroz borilišta čuva i gaji svoj integritet jer snazi i izražajnosti integriteta, odgovara ener-

gija i radikalnost alternative života koju taj tip duševno i telesno inkarnira: danas odvojen od ostalih, izvan haosa a sutra u vrhu, središtu kristalizacije novog reda.

4

U ovom kontinentu helota, gde se uzdižu tvrdave poslednjih Spartanaca? Gde su polja, borilišta i putevi na kojima se snaži i očvršćava telo u sprezi sa dušom? Takva pitanja dobranamernog čitaoca, traže odgovor od iskustva, a poslo je svako iskustvo ograničeno, tako će i naše iskustvo dati samo ograničen odgovor, tim pre, jer naši putokazi upućuju samo na mogućnosti koje potencijalno sadrže određena polja, borilišta i putevi.

U pogledu borilišta, nema sumnje da se najsvršenija, najpotpunija i najčvršća sprega između tela i duše, da ostvariti kroz borilačku vешtinu karate.

Bodhai-Dharma, osnivač Zen-discipline, smatra se i zasnivačem prvog oblika karate-discipline. Prešavši u Kinu, u manastir Chau-Lin-Seu, uspeo je da težinom načela duhovnih vežbi, razjuri učenike iz manastira. Shvatio je da duh ili duša, moraju, pred tim teškim zadacima, biti poduprти određenom snagom tela, te je duhovne vežbe alternirao telesnim vežbama. Ubrzo, sveštenici Chau-Lin-Seu bili su se pročuli ne samo po dubini misli već i po snazi pesnica. Oblik i smisao duhovnih vežbi uticao je na oblik i smisao telesnih vežbi, i obrnuto. Zato onaj koji

se danas upućuje u borilišta karatea, sa predu-
beđenjem da je reč samo o fizičkom agonizmu,
ne može daleko otići u skali hijerarhije karate-
ka: skoro po pravilu, prve vežbe otklanjaju sva-
ki trag te iluzije. S druge strane, prve vežbe ta-
kođe neumoljivim principom selekcije odstra-
njuju sve one koji nemaju duševnih i telesnih
kvaliteta neophodnih za disciplinu karatea. »U
karateu — uči najveći živi majstor, nosilac de-
setog *dan*, Masutatsu Oyama — od tehnike i sna-
ge, važniji je spiritualni element koji vam omogućuje
da se krećete i delujete u potpunoj oslo-
bođenosti. Da bi se ušlo u to stanje, biće od ve-
like pomoći Zen meditacija. Kada kažemo da
sa meditacijom dosežemo nepokolebljivost i od-
sustvo misli, hoćemo nadasve da kažemo da me-
ditacijom uspevamo pobediti emocije, dajući zato
prostor našim urođenim sposobnostima apsolut-
nog izražavanja«.

Ipak, uprkos ove diskriminativne »zatvore-
nosti« karatea, nema sumnje da posebno u Ev-
ropi, pored Japana, karate privlači sve veći broj
ljudi. On privlači ne samo zato što su ljudi »u
svom spiritualnom nezadovoljstvu, našli u kara-
teu sredstvo za rešenje svog problema«, kako kaže
Oyama, već i kao znak vremena daleko višeg ran-
ga, koji nam kroz simbol te pojave ukazuje da se
čovek priprema za odsudni boj, u kome će se bori-
ti za svoje dostojanstvo i integritet. U prvoj soci-
jalnoj manifestaciji karatea, nalazi se i simbolično
značenje ovog znaka vremena. Po legendi, godi-
ne hiljadu šest stotina devete, vladar Shimazu,
iz provincije Satsuma, osvaja Okinavu, pokora-

va stanovnike i izdaje jedan dekret koji u su-
štini obnavlja prethodni tiranina Shopasi: zabra-
na, pod pretnjom smrtne kazne, držanja ili u-
potrebe oružja. Tako je ova zabrana, prinudila
borbenu elitu pokorenog naroda, da u odbrani
svog dostojanstva i integriteta, pribegne onom
poslednjem i neotuđivom oružju: goloj ruci, oda-
kle i ime karate (*kara* = gola i *té* = ruka). Gola
ruka, očvrstuta tehnikom vežbi i duhovnom
disciplinom, pokazala se tvrdom od čelika, oštri-
jom od mača, razornjom od malja, ubitačnjom
od bodeža. U početku, na Okinavi se stvaraju
dve škole, jedna u gradu Shuri te se ona naziva
»ruka Shuri«, druga u gradu Naha te se naziva
»ruka Naha«. Kasnije, obe škole se objedinjuju
u integralno učenje za integralnog čoveka koje
je bilo namenjeno isključivo vaspitanju samu-
raja, kao eminentno samurajska privilegija i
dužnost.

Prethodni istorijski primer socijalne pri-
mene karatea, osvetljava takođe i jedno više,
nadistorijsko i ontološko značenje magnetske
privlačnosti karatea danas. I kao što magnet de-
luje samo u određenom prostoru i privlači samo
određene metale — tako i karate, deluje samo u
određenom vremenu i privlači samo određene
ljude. Pred ruševinama obezvređenih institucija
koje su podržavale ljudski integritet i dosto-
janstvo — čovek je prinuđen da u odbrani do-
stojanstva i integriteta pribegne poslednjem
preostalom sredstvu: samom sebi. Pojava kara-
tea, u »jednodimenzionalnom univerzumu«, gde
su obezvređena i relativizirana, nivelišana i uni-

štena sva sredstva razvoja i odbrane integriteta ili dostojanstva, društva ili čoveka, ima nesumnjivo značenje simptoma i simbola: to je simptom kraja procesa redukcije ljudskog, zaustavljenog pred nesvodljivim i neuništivim ostatkom: čovekom u primordijalnoj ogoljenosti; to je simbol početka idealnog revolta i znak da čovek više neće ustupati pred lišavanjima jer ne ma gde: on će odsad nastupati.

U borilištima karatea, moćni udarci, uz ritualne urlike-izdisaje, razbijaju u paramparčad teška vrata, mermerne ploče, ciglane zidove... Tu se razbijaju bedemi materije i materializma, koji su zatočili savremenog čoveka. Tu se snazi tela pridružuje snaga duha, snazi udarca — snaga izdisaja, jer je izdisaj, po drevnoj definiciji, u najvišem obliku, upravo sam najviši duh. Karateka je različit od ostalih ljudi, kao što je »ličnost« različita od »individue«, diferencirani tip čoveka od čoveka mase: privilegija te izdvojenosti je upravo u težini odgovornosti koju treba nositi. Hijerarhija pojaseva u karateu, jeste i hijerarhija težine odgovornosti. Nosilac crnog pojasa zna da je njegov udarac smrtonosan i zato on u pravoj borbi, ne udara da bi naneo zlo ili bol, već da bi pokazao nesumnjivost svoje apriorne pobjede. Osnovni udarci karatea su oni pravolinijski, direktni, koji bez parabola, iz tela, idu u cilj pobjede. »Takvi udarci su najsnažniji — učio nas je naš učitelj, uz blagi osmeh — istina, parabolični udarac boksa, premda daleko slabiji od pravog udarca karatea, može naneti zlo, ali cilj karatea nije da protivniku razbije zube, ras-

krvari arkade ili slomije nos, već da mu jednim jedinim udarcem odrubi glavu.«

Osećaj superiornosti karateke, i pred brojnim ili naoružanim neprijateljima, ne počiva samo na vrlini samopouzdanja u sopstvenu telesnu spremnost već i na duševnoj spokojnosti i čvrstini. Taj osećaj superiornosti — izražen u posnom, mirnom i prodornom pogledu, u uspravnom i otmenom držanju, gde je svaki pokret upućen samo neophodnosti — eminentno odaje diferencirani tip integralnog čoveka.

I pred brojnim protivnicima koji ga okružuju sa svih strana, karateka stoji mirno i spokoјno u osovini svoje duševne energije i telesne snage; on se ne povodi za pokretima protivnika, njega ne uslovljavaju kretanja inferiornog već on deluje dostojno svoje superiornosti, nezavisan od protivnika. Karateka ne gleda u protivnike već kroz njih, on prati nad-svešću i pokrete onih koji mu prilaze s leđa, ali mu ni jedan od tih pokreta ne privlači pažnju, jer u tom slučaju, čovek nije koncentrisan u sebe, u svoje središte, već u druge, izvan sebe, te i njegovi pokreti ne slede više sopstveni ritam i imperativ, već se podaju ritmu i nalozima drugih. Karateka mora da drugima nameće svoju igru a ne da prihvata tuđu, jer je njegova igra, pored ostalog, i nesumnjivo superiorna. Zato, kada protivnik prvi udara, parađa odbrane karateke je istovremeno i udarac: potez protivnika pretvara se u uzrok njegovog poraza. Parađa odbrane-udarca karateke, dolazi ne iz sfere racionalnog rasudivanja, već iz sfere nad-svesti i nadracionalnosti. Samo tako se, po-

red ostalog, može objasniti činjenica da u kontinuiranoj akciji karateke, u sred gomile protivnika, nema ili ne sme biti ni jednog nepotrebnog pokreta, ni jednog promašaja: svaka izlješnost i svaki udarac u prazno otvara udarcima protivnika neodbranjiv pročep u čvrstom gardu karateke. U tom ritmu nadracionalnog, gde se oslikava ritam Reda, vlada savršena ekonomija pokreta, tu nema pauza u vremenu ni prekida u prostoru.

Fizička akcija je tu samo posledica, jedan oblik manifestacije onog trajno budnog i prisutnog »biti« te su već sama mirnoća ili sev pogleda karateke, često dovoljni da obeshrabre i nagaju u bekstvo protivnika, jer su mir i pokret, kontemplacija i akcija, u takvom čoveku, samo različite pojavnosti iste suštine. Takav čovek ne »izgleda« već »jeste«, on je sada »tu« ali istovremeno i »svuda«, on je u »danasa« ali i u »juče« ili »sutra«. Intuicija karateke ili samuraja, takođe je i jedan oblik milenijskog iskustva ili osećanja za trajno, a ne samo izraz nad-svesti i nad-racionalnosti. Zato veliki karateka olačava ono drevno načelo: »Delovati a da se ne deluje«. Premda u aktuelnim procesima pogoršanja urbanog života koji otkriva sve veće prostore razvoju kriminala i gerile, karate može biti značajno oružje za diferenciranog čoveka, mi ipak u ovom kontekstu ne govorimo o karateu u terminima korisnosti niti mogućih oblika utilitarnosti. Za nas je prevashodno značenje afirmacije karatea, upravo u smislu jednog pouzdanog znaka vremena da se približava zora buđenja čo-

veka. U tom smislu, širenje kriminala i gerile, ima nesumnjivo pozitivno značenje jer ubrzava procese dekompozicije ili katastrofe, oslobođajući polje na kome će se sutra uzdići novi red.

Shvaćen u terminima znaka vremena, karate tačno evocira figuru čoveka koji će sutra biti demijurg novog reda: sprega duše i tela, duhovne i fizičke snage, upravo najjednostavnije definiše tip integralnog čoveka.

Na kraju ovog dela, treba ukazati na jedan inače nepoznati prototip karatea, razvijen i praktikovan u imperijalnom Rimu: »pancrati« a što takođe svedoči o neraskidivom kontinuitetu tradicije evroazijskog kontinenta.

5

Put? Najlepši i najznačajniji put u životu i svetu je onaj simbolični put koji strmim liticama i nad provalijama, preko okomitih strana i oholih glečera, kroz mir mraza i huka visokih vetrova, pod suncem i nad ledom, vodi vrhu, najvišem i najširem pogledu.

Lepotu i značaj tog puta ne mogu shvatiti ili osetiti oni čija je sigurnost tim veća što im je položaj niži i horizont pogleda uži. Često, sa iskrenom dobroćudnošću i bojažljivom radoznalošću, dosađuju glupim pitanjem: »pa zašto ide-te u planine?«. Odgovara im se iskreno i jednostavno: »To su jedina mesta na zemlji gde se nalaze vrhovi«. Prirodno, odgovor ne može zadovoljiti one koji su pustošenje prirode opravdali mistikom »ovladavanja prirode«. Zato oni i naš

put nastoje da uključe u listu razloga »ovladavanja prirode«. Tako ostaju umirenici: svi su ljudi isti ili »jednaki«. Ipak, čovek koji se uspinje našim putem, zna da je različit od ostalih ljudi.

Čovek koji se uspinje vrhu ne savladava prirodu već sve ono što je u čoveku otuđenost od prirode: približavanje vrhu je povratak iskonskom biću i Redu gde je čovek jednak bogovima a Nebo spojeno sa Zemljom. Put ne prevažilazi planinu već samog čoveka: čovek koji prevazilazi samog sebe uspinje se onom što jeste u najvišem smislu, figuri čoveka u središtu svemira gde deluje ne delujući, gde jeste u trajnosti i nepomičnosti, kao što je princip središta kruga u obrtanju trajan i nepomičan dok sve ostale tačke kruga opisuju krugove trošenja i evolucije.

Zato su vrhovi planina u evropskoj religioznosti ne samo sedište bogova, kao Olimp, ne samo slika najlepših i najvrednijih sadržaja čoveka, već i simbol trajnosti i nepomičnosti koji se kao sadržaj tradicije uzdiže iznad magli i prasine istorije koje vijaju vetrovi promene. Glečer ostaje uvek isti pod žarom Sunca i uvek uspravan pred stihijom nevremena. Kada prašina i magle doline jada, zaklone ljudima pogled ka vrhovima, kada stihija i zaborav prekriju vidik trajnih vrednosti, tada usamljeni ljudi, kao Buddha ili Zaratustra, kreću putem pamćenja ka vrhu. Vraćaju se, donoseći sa vrha, principe i načela tradicije, neophodne da se u pustosi haosa obnovi red. Zato su u evropskoj istoriji mnogi vladari, uspon ka najvišem vrhu smatra-

li neophodnim atributom svoje moći i veličine: tako Filip, otac Aleksandra Velikog, osvaja vrh Hemus; imperator Hadriani — vrh Etna; kralj Alboino — Monte Maggiore; Petar od Aragona — Mont Canigon; kralj Karlo VIII od Francuske pripremio je osvajanje vrha Aiguille, uz pomoć grupe plemića na čelu sa Antoin de Ville koji se po predanju tamo zadržao tri dana i tri noći u kontemplaciji orlova, a Njegoš u oporuci naređuje svoje posthumno sedište na vrhu Lovćena.

U indejvropskim tradicijama, vrh planine figurativno simboliše takođe i onu osovinu sveta o kojoj govori Platon u *Državi*: »Pošto su putovali još jedan dan, stigli su do nje i tamo su, u sredini svetlosti, neba, videli krajeve traka koje njega drže — jer je ova svetlost nebeska spona i ona drži celo nebo kao užad koja se stavlja oko trijera — a na kraju se nalazi pričvršćeno vreteno Nužnosti pomoću koga se stavljuju u pokret sve sfere...« Samo visoko vidi nisko — nisko ne može videti visoko. Čovek koji se penje vrhu prilaže svoju snagu — snazi privlačnosti vrha. Sto je bliži vrhu, to je snažnija sila privlačenja. Takva hitnja i ushićenost ne može se osećati pred nepoznatim stvarima već samo pred onim, koje smo poznавали. U stvari, čovek se ne uspinje vrhu, ne osvaja vrh, već se vraća vrhu, osvojen vrhom. U vrhu, čovek prepoznaće ono ontološko vreme kada je stajao na vrhu, u vrhu, kada je sam čovek bio središte i vrh sveta. Uspon ka vrhu je povratak najvišoj biti čoveka, samom sebi i svojoj iskonskoj veli-

čini, od koje su nas istorija i pad rastavili. Položaj čoveka u usponu je u metafizičkom, etičkom ili geometrijskom smislu, položaj između dna i vrha, inferiornog i superiornog, dekadense i prvobitnosti, degeneracije i generacije:

»Ja nisam u ovom svetu — svet nije u meni, ni zvezdan — jer ispod zvezda, ni zemljin — jer stremim u vis, ni u zlu — jer znam dobro, ni u dobru — jer protiv zla, postoji oltar gde se sve venčava — ali ja sam izvan jedinstva, ako sam (sad) pokrenut oltaru — ja sam pred oltarom (znači) već stajao« (*Krševina*, Nezavisno autorsko izdanie, Beograd 1968).

Put od dna ka vrhu, od inferiornog ka superiornom, od podrealnog ka nadrealnom, upravo savršeno opisuje razvoj opusa René Daumala: od haosa ka redu, od sveta podzemlja ka *Le Mont Analogue*, Sam René Daumal u jednom pismu od 24. februara 1940, ostavlja svedočanstvo o putu uspona koji je prešao:

»Pošto sam opisao haotični, iluzorni i larvalni svet, sad sam sebi zadao dužnost da govorim o postojanju jednog drugog sveta koji je realniji, koherentniji, gde postoje dobro, lepo i istinito, u meri, u kojoj su mi susreti koje sam mogao imati sa tim svetom dali pravo i dužnost da o njemu govorim. Pišem jednu prilično dugu priču u kojoj će se videti jedna grupa ljudi, koji su shvatili da žive u kazamatu, koji su shvatili da se pre svega moraju odreći tog kazamata i koji polaze u traganje za jednim superiornim čovečanstvom, izvan kazamata, gde oni mogu dobiti neophodnu pomoć. I nalaze ga jer smo ja i

neki drugovi zaista našli vrata. Samo počevši od tih vrata, počinje realni život. Ta priča, imaće oblik avanturističkog romana i zvaće se »Analogni planina«: to je simbolična planina koja povezuje Nebo za Zemlju, put, koji mora materijalno i ljudski da postoji, jer ako ne, naša situacija bi zaista bila beznadežna.«

U svetu dole, čovek samo »izgleda« kao čovek a urbana ravan i strukture, daju veštački izgled realnosti ovoj iluziji ili fantazmi čoveka. Tu je »biti« čoveka okruženo neprijateljstvom tuđeg sveta koje ga negira i obeshrabruje u meri da se ono povlači ili nestaje te »biti« postaje san a »izgledati« realnost. Tako i neka ptica u kavézu, samo »izgleda« kao ptica jer ta zatočenost negira i obeshrabruje njen »biti« čija je bit upravo u slobodnom letu.

Na vrhu, iznad sveta dole, »biti« čoveka naše tradicije, stoji u sred prostora i hijerarhija, mera i proporcija fizičkog sveta koji je analogni idealnom svetu njegovog bića. Osećaj ekstaze, ideja sublimnog, ukus za svečano i veličanstveno, herojsko i nadljudsko, ako su dole plod uobrazilje — gore su sama realnost, ako su dole atributi retorike — gore su delovi istine. Život dole, koji nam je izgledao kao jedino moguća, korisna i racionalna realnost — gore jeste neсumnjivo nekorisna i besmislena iluzija. I pošto sa visine vrha, taj život više nije jedino mogući život, onaj pravi, koji nam se otkriva na vrhu, koji iz nas samih izbija osnažen ili probuđen, daje nam upravo pravu meru besciljnosti i bezvrednosti, izopačenosti i ružnoće života dole. Tu

se u kristalnoj jasnoći materijalne evidencije vi-di razlika između biti i egzistencije, bića i duha, života u obliku i života bezobličja. Dole, ona distanciranost diferenciranog tipa integralnog čoveka, prevashodno se oseća — gore, ona se i vidi, ne samo u smislu udaljenosti od drugih, već i u smislu uzvišenosti, iznad ostalih. Dole se distanciranost, po sili stvari oseća najčešće u terminima horizontalne ravni — gore u terminima vertikalne hijerarhije.

Istina, prethodni govor može imati značaja samo za one ljude koji su virtualno diferencirani pošto su takve, materijalne evidencije unutrašnjih sadržaja izlišne za ljude koji već jesu diferencirani u vrlini stvarnosti svog integriteta.

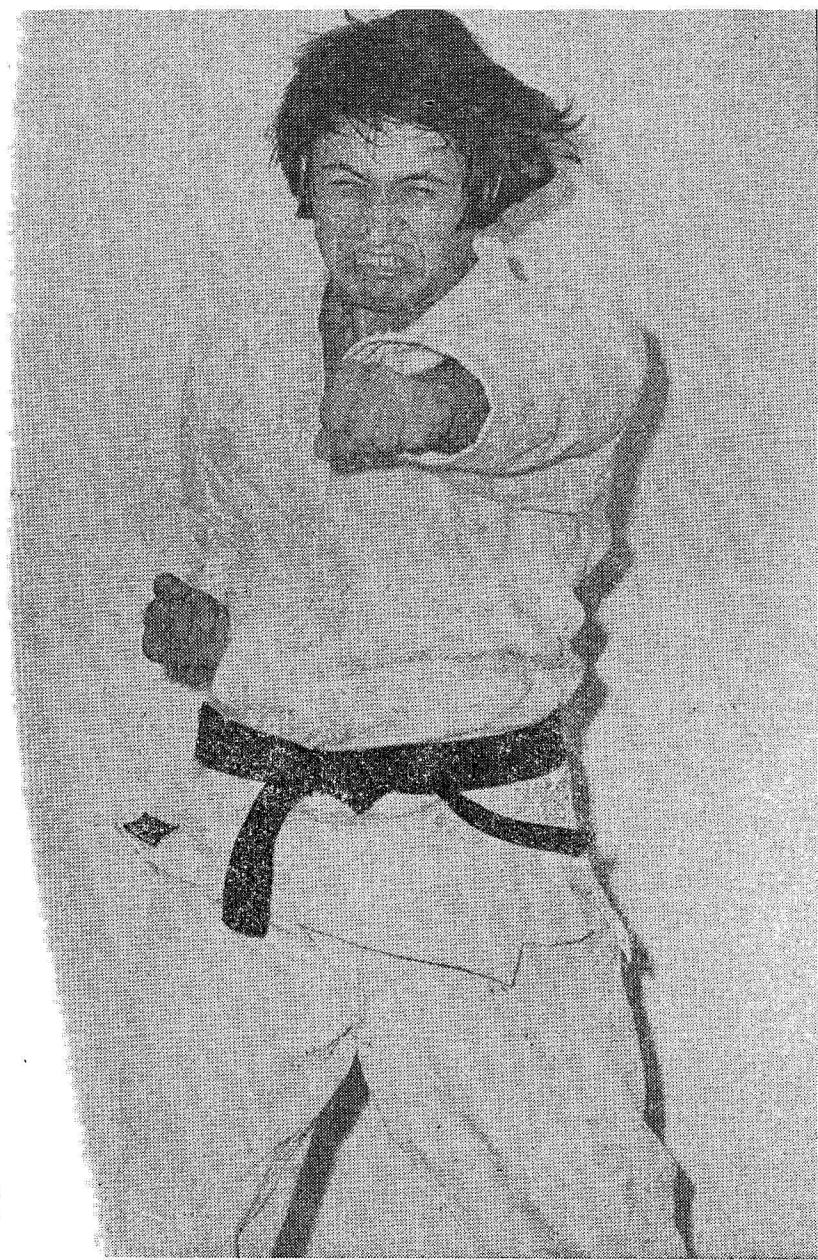
(Takvi ljudi, sa blagim osmehom oholosti i prezira, koračaju kroz džungle betonskih metropola ili hibridne vrtove tehnologije, kroz krševine izmoždenih predela industrije ili prirodu kinjenu eksploatacijom — a da ih neprijateljstvo tog čudovišnog sveta ni u jednom trenutku ne pokoleba ili obeshrabri; naprotiv, oni u njemu mogu videti samo još jedan, takođe materijalni izraz sopstvene diferenciranosti, koji ih može samo podržati u vernosti onom što jesu, kao primer onog što nisu i ne mogu biti. Njima nisu potrebni ni horizonti nade jer oni nisu rođeni da bi se nadali nekom boljem životu, već da uprkos svemu, sad i ovde, žive kako treba živeti.)

Visoki predeli u kojima se izdižu najviši vrhovi, takođe su i poslednja mesta na planeti, gde ideja iskonskog i trajnog može naći i materijalne osnove kroz sagledavanje fizičke datosti sa-

me iskoni u trajanju. Osećanje neke oslobođeno-sti i olakšanja, koje čovek ima u tim predelima, analogan fizičkom osećaju tela u negravitacionom polju, nije samo uzrokovan povratkom iskonskom prostoru i trajnom vremenu već i nestankom onog napora koji je čovek, u donjem svetu, morao uložiti da bi pred apsolutizmom promenljivog sveta, održao u sebi veru u iskonske i trajne vrednosti. Tu se čovek vraća samom sebi i svom rangu u Redu: čovek je u iskonskom i trajnom — trajno i iskonsko su u čoveku: taj venčani zavet obrazuje jedan neprobojan oklop istine i lepote u prostoru koji je sad takođe jedan »drugi« prostor. U predelima najviših vrhova, postoji jedan pre-euklidovski prostor kružnih struktura, koji se ne može iskusiti u urbanim uslovima. Takav prostor zahteva ne samo integralnog čoveka već i integralni vid. Zato prilikom uspona važi načelo: od prvog koraka zavisi poslednji: pogled mora biti upućen putu ka vrhu, ali i svom stajalištu: sledeći korak se može preduzeti samo pod uslovom da je prethodni osiguran, ali to ne sme skrenuti pogled od cilja, jer, kako kaže Daumal: »prvi korak zavisi i od poslednjeg.«

Ka vrhu, nosi se samo neophodno, ništa izlišno što opterećuje čoveka, otežava put, usporava uspon. Ovo načelo podrazumeva svet stvari ali se u integralnom čoveku ono proteže i kao kriterijum života. Ta ekonomija stvari i pokreta, energije i misli, vaja kroz generacije onu gorštačku rasu, tvrdvu i vitku, snažnu i oštromu, čiji se život, još uvek, u Evropi, razvija na prin-

cipima časti i vernošti. »Treba se navići na planinski život da bi se ispod sebe uvidela beda savremenog šarlatanstva politike i egoizma naroda« (Nietzsche). U planinama, još uvek je moguće, kao i na prostranstvima okeana, ostvariti onu potrebu evropskog bića za usamljenošću i samodovoljnošću koja je u socijalnoj praksi izrazila instituciju »odel« a u duhovnoj, jedan tip religioznosti bez posrednika ili hramova. Tako se Odisej u molitvi odvaja od drugova a veliki osvajač Afrike penje, u ponoć, na vrh Kampidolja, da bi u svetištu Jupitera, osamljen, razmišljao o stvarima ovog i onog sveta. Potreba za usamljenošću je jedna od osnovnih crta psihologije diferenciranog tipa čoveka upravo u vrlini njegove vrednosne izdvojenosti iz mase: ali ne ispod (»underground«) ili izvan (»outside«) već iznad (»overground«) ostalih. Zašto? Zato — uči jedna drevna anglosaksonska mudrost — što samo orlovi visoko lete. Samo najviša stabla hajkaju vetrovi. Simboli orlova na stegovima i grbovima evropskih naroda i porodica, jasno su izražavali samosvest o uzvišenosti i usamljenosti u uzvišenosti onih, koji su ih nosili kroz prostor i vreme. Značenje tih simbola, takođe određuje distancu a ne bliskost, ekskluzivnost a ne rasprostranjenost, jedinstvenost a ne jednakost. Nestanak tih simbola u savremenoj ikonici, može se objasniti, pored ostalog, i njihovom nepodesnošću ili nesvodivošću u okvire modernih sistema reklame: smešno je i pomisliti da se može praviti propaganda orlovima.



Karateka (A. Nemet)

Put ka visokim vrhovima gde se prima najveća svetlost i otvara najširi horizont, vodi takođe onom vidiku za koji je upravo rođen apolonski pogled i olimpijski osmeh evropskog čoveka: vidik Reda koji spaja nebo sa zemljom prepoznajući u čoveku svoje središte. Tu je čovek zaista u sredini između blata i zvezda, ili, po genijalnoj definiciji Alexis Carrela, »između infinitezimalnog i infinitnog«, između najmanjeg atoma i beskrajnog univerzuma. Lice čoveka koji je sišao sa vrha, nosi attribute svog ikonskog sedišta i ontološkog zavičaja: kao i vrhovi najviših planina, to lice evocira udaljenost — ne bliskost, ledenost — ne topinu, nedostižnost — ne prisnost, čvrstinu — ne mekoću, susređenost — ne unezverenost, svetlost — ne tamu, distanciranost — ne familijarnost, izduženost — ne oblost, usamljenost — ne promiskuitet, uzvišenost — ne niskost, samodovoljnost — ne društvenost, oholost — ne dobroćudnost, lepotu — ne simpatičnost, čistoću — ne izmešanost, dostojaštvostenost — ne ljupkost, oštrinu — ne tupost, ozbiljnost — ne razigranost, neumoljivost — ne popustljivost. To je lice Evrope. To je Evropa. Nije tek pulki slučaj već izraz dubokog smisla da ime ovog kontinenta vodi etimološko poreklo iz homerovskog epiteta Bogu bogova: »onaj koji daleko vidi«. Nije takođe slučajno da su na tom kontinentu rođeni ljudi najžedniji svetlosti. Iština, Evropa danas je daleko ispod najviših vrhova Evrope. Njeno ime ne evocira više veličinu, snagu, dalekovidost, energiju — već stešnjenost, slabost, uskost i istrošenost. Ne jedinstvenost

već podeljenost. Ime Evrope ostaće na kraju samo jedan geografski izraz. Ali ni tada, neće biti sve izgubljeno. Ostaju i u geografiji vrhovi planina Evrope. Treba pogledati ka tim vrhovima i uputiti se u vis. Ni na levo, ni na desno već pravo, u vis. Visoki vrhovi još uvek mogu svojim posetiocima produbiti najdublje intuicije a orlovi, poslednji orlovi, najviše puteve memorije. I tu će u grudima pravog evropskog čoveka odjeknuti poruka: »Moraš živeti drukčije«.

Postoje takođe i polja gde se živi ili se može živeti drukčije. U ove gradove usnulog čoveka, u smiraj visoke noći, vетар promene sa tih dalekih polja donosi, ponekad, gromke pesme u kojima se veličaju bure i nepogode, čast i vernost, hrabrost i drugarstvo, heroji i znamenja, nebesa i zvezde; preziru se ugodnost i bezbednost, niskost i slabost, strah i izdaja, buržuji i novac... Prepolovljeni čovek gradova, pripitomljen dre-surom proizvođača »javnog mnenja« i sistemom »potrošnje«, naslućuje u tim pesmama ritam energije i snage, harmoniju slobode i celovitosti, ton osude i pretnje. Naslućuje takođe i meru sopstvene izrođenosti ali teror straha gasi svaki sev nostalгије i revolta. Šta drugo može osećati neko salonsko štene pred urlikom vukova? Šta su drugo osećali atinski trgovci pred pesmom Spartanaca ili atinski generali, izabrani kockom, pred spartanskim vođama određenim vrlinom hrabrosti i mudrosti?

Ipak, među građanima ima izuzetaka, kao i među Atinjanima: Sokrat, Isokrat, Platon, gledali su sa divljinjem i nadom u Spartu a Kse-

nofon je u Sparti potražio i našao, pri kraju života, gostoprimstvo i počasti. Tako i danas, u ovim gradovima, pesme poslednjih Spartanaca jednoj manjini daju snagu da žive a većini strah od života koji uvećava prisustvo »trojanskog konja« prospartanske manjine i utisak da Spartanaca ima sve više. Utisak se da objasniti spartanskim običajem da na jutarnjoj prozivei, i u-mesto mrtvih, odgovaraju »Prisutan!«.

Za većinu, te pesme su ostatak primitivnih kultova, barbarstva ili divljaštva. (Strah i mržnja, nalaze utehu i u nauci većine koja će sadržaj pesama objasniti trikom »tabua i totema«; a da je on pre izraz potrebe za opravdanjem kapitulacije savremenog čoveka nego za istinom, dokazuje i činjenica da se nalazi Frazera,, nisu proveravali: nedavna provera pokazala je neosnovanost svih onih argumenata koji su bili čitav vek osnova psihoanalitičkih teorija »tabua« i »totema«). Za manjinu, te pesme su tradicija originalnog *ethnosa* ili *ethosa*, mladosti i celovitosti evropskog čoveka. (Naš pogled je upućen mladosti i celovitosti evropskog a ne »primitivnog« čoveka Rousseaua ili Morgana, tim pre, jer »primitivni« čovek Australije, Afrike ili Amazona, nije ostatak mladosti čovečanstva već degenerisani i senilni ostatak izumrlih civilizacija, u istoj meri, kao što je infantilizam »američke nacije«, stvorene otpadom Evrope, izraz ne mladosti već senilnosti.)

Pred opširnošću referenci, od istorije do psihoanalize, od psihoanalize do antropologije, našem govoru preti opasnost da izgubi iz vida

svoje osnovno usmerenje ka poljima, gde se još uvek živi, ili se može živeti drukčije, kao poljima gde su duša i telo još uvek spregnuti neraskidivim venčanim zavetom discipline i integriteta, vernosti i časti. Pesme koje vetrar promene donosi sa tih polja, setile su nas sveta Sparte i uverile nas, da su Spartanci još uvek živi.

I još uvek se bore, ali ne više za onu Spartu koja je sahranjena u istoriji, već za Spartu koja živi u njima. Bore se najčešće na »pogrešnoj strani« ili u unapred izgubljenim bitkama. Pošto više nema spartanske države, nema ni značaja gde, za koga i pod čijim zastavama se bore. Važno je samo, *kako* se bore. Tim bolje, ako je bitka u koju ulaze, već unapred izgubljena jer pitanje ishoda neće uslovjavati njima svojstven stil borbe: do poslednjeg.

Oni obrazuju jedan posebni rod vojske koji se odvaja od ostalih u meri, smislu i značaju diferencijacije našeg tipa integralnog čoveka od čoveka mase. U modernom ratovanju, gde je ljudski element prepotentno potisnut logističkim ili tehničkim elementom — karakteristike ovog elitnog roda, omogućavaju upravo ljudskom elementu da probije obruč preimrućstva tehnike i da odnese pobedu nad tehnikom, vrlinom klasičnih, tradicionalnih, agonskih kvaliteta čoveka. To je istovremeno jedini rod moderne vojske koji sa autoritetom može da suzbije gerilu vrlinom sličnosti njemu svojstvenog i gerilskog tipa ratovanja. Ipak, ne treba izgubiti iz vida i razlike između Spartanca i gerilca. Gerilac je delotvoran i optimista, on se bori inspirisan određenom

idejom, za slobodu određene zemlje. Spartanac danas je delotvoran ali istovremeno i pesimista, on nema iza sebe ideologije koja će ga utešiti, nema zemlje koja će ga radosno dočekati. Gerilac se raduje pobedi, očajava u porazu. Spartanac danas, i pred povedom i u porazu, zadržava uvek isti grč na licu u kome su izmešani radoš i očajanje, jedan oblik ohole radoši i jedan oblik trajnog očajanja koje se vremenom preobražava u prezir.

Nose uniformu koja je jedinstvena, pod svim zastavama. Ona ih u prirodi stapa sa prirodom i čini nevidljivim za protivnika. U urbanim predelima, međutim, ta mimetična uniforma odmah se uočava kao deo prirode koji se prekosno opire ekspanziji hibrisa. Sad već nema nikakve sumnje: govorimo o »pará«.

Elitne vrednosti »pará« izražene su već u samom formativnom principu selekcije i vaspitanja, čija rigoroznost i težina daleko prevazilaze sve poznate kriterijume selekcije i vaspitanja, kako u militarnom, tako i u civilnom životu.

Samo pod svetlošću formativnih principa »pará«, može se razumeti magnetska snaga kojom »pará« privlače na sebe mržnju nove levice, »pacifista« ili »progresista«. (Pod uvišenim idealima nove levice »pacifizma« i »progresizma« krije se, najčešće, u stvari, jedna internacionalna gomila ološa, deliranata, pederasta, narkomana, lezbijski, propalica, idiota, kukavica, degenerika, kvazimoda, prosjaka, intelektualoida, peškira, epileptičara, zakržljalih, iščaše-

nih, kretena, zavidljivaca, paranoika, smrdljivih, pornografa, onanista, parazita, snobova, šizofreničara, impotentnih, fukara, lezilebovića, parajlja, špekulanata, arivista, slabica, kompleksaša, usedelica, mazohista, frigidnih, nekrofila, autoreklamera, agenata, potkuljivača, makroa, totova, foliranata, itd.) Naime, ako je mržnja nove levice »pacifista« ili »progresista« inspirisana zaista plemenitim pobudama i ljudskim revoltom pred stravičnim prizorima destrukcije u modernom ratovanju, onda su »parà« upravo najmanje opravdan predmet mržnje jer inkarniraju poslednju mogućnost čoveka da se suprotstavi tehnici. Po našem mišljenju, već sama navika da se uzroci rata traže pre svega u istoriji a ne u nadistoriji, pa potom i militarnoj a ne političko-ekonomskoj sferi, u stvari odvlači pažnju od pravih sfera uzroka ka sferama instrumenata. S druge strane, ako se već po svaku cenu želi teatralno naći neka inkarnacija modernog rata za sveopštu mržnju u sferi instrumenata, onda to u prvom redu mogu biti čuvari nuklearnih glava i osoblje na rakетnim poligonima gde postoji mogućnost planetarnog razaranja i bezmernih masakra. Snaga »parà« u modernom ratu, rečeno u militarnim terminima, nije u vatrenoj moći ili obimu akcije, već u psihološkom dejstvu brzine, iznenadenja i hrabrosti. Vremenjski i prostorni radius akcije »parà« je veoma ograničen, ali zato njihov smeli skok u decizionalno središte ili iza fronta, može jednim udarcem da odseče glavu protivnika, da izazove proboj fronta. Zato su »parà« takođe idealno sred-

stvo savremenih državnih udara ili preventivne akcije protiv takvih udara.

Sužavanje mogućnosti svetskih i frontalnih sukoba kanališe borilačke instinkte ili imperativne čoveka ka urbanim i gerilskim oblicima »pražnjenja« ili realizovanja. Pod svetlošću ove tendencije, koja karakteriše istoriju poslednje decenije, može se razumeti i sve važnija uloga koju nose i koju će nositi »parà«, kako u prevratima, tako i u represijama prevrata. Na jednoj strani, u zemljama Trećeg sveta, »parà« su već postali obavezni i odlučujući faktor revolucija — na drugoj strani, sovjetska vlast šalje kavkaske »parà« da onemoguće litvansku secesiju, a jedan mirni defile »ex-parà« pariskim avenijama 1968, obeshrabruje sve revolucionarne nade »pariskog maja«, učinivši ono što nije uspela skoro totalna mobilizacija represivnih snaga sistema. Već sama pojавa jednog »parà« efikasnije deluje nego akcija stotine policajaca. To takođe objašnjava duboke razloge mržnje prema »parà«. »Parà« inkarnira fizički sve one vrline duše i tela koje su eliminisane u društvenim i urbanim procesima pripitomljavanja čoveka. »Parà« je još uvek čovek koga sistem nije uspeo da kastrira. On voli vetrometine pustinja — prezire zavetrine harema. Pred tom pojavom celovitosti, prepovoljeni čovek mora osećati strah nemoći i mržnju zavisti. Mislimo se da su takvi, celoviti ljudi, za svagda izgnani iz ovih gradova i da se nikada više neće vratiti kao što se preci ne mogu iz smrti vratiti životu. Mislimo se da je logika urbanog »pozitivizma« i »racio-

nalizma« dokazala ne samo negativnost ili iracionalnost, već i absurdnost svake pomisli da uprkos svemu, još uvek u čoveku nisu ubijeni hrabrost i virilnost. Mislilo se takođe da je Sparta odavno potučena i da se nikada neće više dići, prepuštena turističkim lešinarima i nekrofilskim istoričarima tipa Foresta. Tako ovi poslednji, nisu primetili da se Spartanci još uvek bore kroz istoriju pod zastavama rimskih legionara ili persijskih plaćenika, hrišćanskih »hramovnika« ili gibelina, bonapartista ili »južnjaka«, Prusa na Baltiku ili Srba na Šumatovcu, »belih« Oktobarске revolucije ili »crvenih« Patriotskog rata, Francuza u Berlinu ili Poljaka pred Monte Cassino, španskih anarhisti ili secesionista Biafre. Spartanci se nalaze uvek tamo gde je već sve izgubljeno ili izgleda da je izgubljeno. Njihova lozinka je »bolje biti i mrtav lav nego živi pas«; čitav jedan vek života na kolenima, trampe bez predomišljanja za jedan dan, čas, tren života na nogama.

Zato je figura »parà« inkarnacija duha Sparte i jedan od izraza diferenciranog tipa integralnog čoveka. I to je takođe jedan dobar primer kako se vrednosti »ličnosti«, upravo u vrlini izuzetnosti, uzdižu ka opštem najvišeg ranga, ka tipu, ka trajnom principu ontološke prirode, a što na planu materijalne simbolike nalazi izraz u mimetičnoj uniformi čija se ikonika upravo stapa sa samom prirodom. Mimetična uniforma savršeno izražava taj dualitet personalnosti i tipičnosti: ona određuje tačnu granicu između bliskog i tuđeg, između pripadnosti traj-

nom prirode u najdubljem i otuđenosti od urbanog hibrisa u najširem smislu tih pojmove. Međutim, »parà« instinktivno oseća da u borbi na strani prirode a protiv hibrisa, bije jednu unapred izgubljenu bitku. Bačen u ratna žarišta, on zna da njegov neprijatelj često nije protivnik već upravo poslodavac iz birokratskih struktura hibrisa. Primer Dien-Bien-Fua, gde su poslati u smrt na hiljade najboljih francuskih »parà«, veoma je indikativan: Pariz nije htio da oni pobede, već da njihovom žrtvom dobije bolje karte u diplomatskoj igri koja je otpočela daleko pre Dien-Bien-Fua. Sve to, samosvesnoj izuzetnosti »parà« daje i crte nihilizma koji se može prepoznati i u pesmama koje su »parà« usvojili ili stvorili, od »Rien« Edith Piaff do molitve »parà« iz Brigade école d'outre-mer:

*Daj mi, moj Bože, ono što Ti preostaje
Daj mi ono što se od Tebe nikad ne traži
Ja od Tebe ne tražim odmor
Ni mir*

*Ni onaj duše, ni onaj tela
Ja od Tebe ne tražim bogatstvo
Niti uspeh, niti zdravlje
Sve ono, moj Bože, što od Tebe toliko mnogo
traže*

*I što zato već više nemaš
Daj mi, moj Bože, ono što Ti preostaje
Daj mi ono što drugi odbijaju da prime od Tebe
Ja hoću nesigurnost i nemir,
Hoću nepogode i okršaje*

*I daj mi ih, moj Bože, za uvek
Kako bih bio siguran da će ih imati u svakom
trenutku*

*Jer neću imati uvek hrabrost
Da ih od Tebe tražim.
Daj mi, moj Bože, ono što ti preostaje.
Daj mi ono što drugi neće
Ali mi daj i hrabrost, snagu i veru.*

Mileniji i kontinenti istorije i sudbine, revolucija i katastrofa, trgovine i pljačke, vetrova promene i pokrova zaborava... sve uzalud: evo opet pred nama mladog Arjuna koji se u uniformi »parà« moli »svom Bogu«, Krsni.

Prognani za svagda iz gradova istorije, Spartanci se ponovo vraćaju, tvrdih i preplanulih lica koja mlojavim i beskrvnim licima građana svedoče o jednom »drugom« životu pod nebesima i pred opasnostima, »vitamque sub diu et trepidis agat in rebus« (Horatius). Samo ih deca radosno dočekuju cvećem jer se čovek, najčešće samo u detinjstvu zariče najlepšim i najhrabrijim idealima ambicije. Najprisnije saživljen sa herojskim svetom lektire — dečak ume da nepogrešivim instinktom prepozna svoje junake. Gleda ih pogledom beskrajnog divljenja i poverenja. Jedan junak se tu odvaja iz reda, prilazi mu sa osmehom koji krije tugu, miluje po kosi i potom, po drevnom evropskom ritualu diže dečaka iznad sebe, ka nebesima i Suncu, čime se simbolično zaveštavaju visoki putevi i svetli ciljevi života. I dečak skriva tugu u grlu, dostojan

pažnje junaka: on zna da je svaki junak — tragični junak.

Osećanje predodređenosti tragičnom kraju razvija kod junaka ravnodušnost prema smrti. Među »parà« ta ravnodušnost poprima oblik cinizma. Smrt izlazi iz kategorija ontologije ili teologije i ulazi u spisak tehničkih incidenata gde se životom plaća neka neopreznost ili kvar. Greh se ovde zove greška a vrlina — efikasnost. Stroga hijerarhija dužnosti i odgovornosti ne osniva se na formalnoj već na praktičnoj i kvalitativnoj distinkciji koju u svakom trenutku i na svakom mestu treba i dokazati primerom. Takva hijerarhija je plod prirodne kristalizacije a ne birokratskih naimenovanja. Ona razdvaja u funkcijama ali i vezuje osnovu sa vrhom neraskidivom solidarnošću i drugarstvom koji se ne mogu naći ni u jednom od ostalih rodova savremene vojske. U tom smislu, neophodno je priložiti jedno svedočanstvo, odnosno »dnevnik« jednog seminariste koji je uprkos svom protivljenju kao regrut bio poslat među francuske »parà« iz vremena francuskog Alžira:

»Živimo zajedno, izmešani, oficiri, podoficiri i vojnici ali »vukovi« Raspéguya (neka vrsta političkih komesara) daju ton svemu. Izgleda kao da od nas hoće da dobiju plebiscit, kao da očekuju da im mi naimenujemo činove i funkcije koje inače već nose. Disciplina kojoj nas podvrgavaju nema u sebi ničeg militarnog. Posle svakog manevra, grupe i sekcije se okupljaju da bi ga kritikovali i da nije šala i smeha, mogli bismo poverovati da se nalazimo na časovima komuni-

stičke autokritike . . . Marširamo u tišini sve do iznemoglosti, danju i noću, i kad već pomislimo da smo došli do granice umora koja se ne može prevazići, Raspéguy i njegovi »vukovi« nas teraju još napred . . . Pukovnik čini nemoguće da bi izbegao svaki kontakt između nas i spoljnog sveta, da bi nas sačuvao u ovom čudnom mamastiru. Ograničava izlazak ali znamo da ni on sam nikad ne izlazi. Stvaraju se oblici, rekao bih rituali. Pijanac je rđavoj gledan kao i posetilac kuperaja: govori se sve manje o devojkama i velikim osvajanjima. Da li nas to umor gura ka čednosti ili ovaj ambijent stadiona, kermesa i crkve istovremeno? Radio stanica ne prestaje da urla pesme, vesti, informacije i slogane koji često čudno izgledaju: »Mi nismo došli ovde da bismo branili kolonijalizam, nemamo ničeg zajedničkog sa kolonijalistima koji eksploratišu muslimane; mi smo branioci jedne slobode i novog reda«. . . Radio Raspéguy insistira na svemu što vojnici maže ogaditi buržujski život. Spoljni svet je prikazan kao truo, bedan i bez veličine, vlast kao da je u rukama jedne bande eksploratora najnižih interesa. Moji drugovi kažu »mi drugi« u odnosu na sve one koji ne nose mimetičnu uniformu »parà«. Oni su bez mrlje, sveži i čisti dok u Francuskoj vlada korupcija, kukavičluk, niskost: »grešni svet« naših manastira. U intervalima između valcera i nekog marša, mikrofon urla: »Dok smo se mi borili u Indokini, dok smo se patili po kazamatima Vietmina, jedna banda novinara, policijaca pederasta, visokih funkcionera, nečasnih generala i popustljivih političara

nas je izdavala za dobру paru, a na profit neprijatelja. Druže! (baš je tu reč upotrebio) zar ti nije bolje ovde među nama? Ovde nećeš biti izdat, ovde te neće lagati. . . Proveravao sam vesti koje nam je davao »Radio Raspéguy«. Tačne su i potiču iz najrazličitijih izvora. Citirali su kako »Liberation« tako »La Nation Française«, kako »Le mond« tako i »Aurore« a ponekad čak i naš ljubljeni »Témoignage Chrétien«. . . U odnosu na kapetana Esclaviera, vojnici se ponašaju na čudan način. Imaju prema njemu neku vrstu osorne i ljubomore privrženosti. Ponosni su na njegovu snagu, lepotu, hrabrost, medalje (Legije časti i Pokreta otpora, čak sam i ja osetljiv na toliku slavu), vole da ga vide nepogrešivog, nikad umornog, ali se boje njegove promene raspoloženja i prezira prema svakoj slabosti. To je prototip »parà« i najomiljeniji oficir Raspéguya. Dnevnik se dalje nastavlja rečima koje nam mogu pobuditi sumnju u pogledu svešteničke karijere seminariste u uniformi »parà«: »Kako čudne, zbumujuće običaje imaju ovi »vukovi«! Poznaju Sofokla, Marxa, Mao-Ce-Tunga, ali ja ipak u njima osećam bolne tajne; znam da ih ponekad naseljavaju mračne sile. Gledao sam se maločas u ogledalu i video sam, sa užasom i zadovoljstvom istovremeno, da i ja dobijam lice »vuka«. Bože, pomogni mi protiv mene samog, protiv drugih, protiv iskušenja »vukova«!«. (Iz knjige *Ex-parà* i novinara Jean Lartéguya: *Les Cen turios, Les presses de la Cité*, Pariz 1960).

Figure karateke, alpiniste i »parà«, pojedinačno i skupa evociraju tip integralnog čoveka jer se on upravo pojavljuje i u tim oblicima, kao što se neka ideja realizuje u praksi, a sama praksa evocira ideju. Osećaj nelagodnosti prepolovljenog čoveka pred ovim figurama, potiče takođe iz evidencije njihove sposobnosti da evociraju ideju integralnog čoveka, koja istovremeno osvetljava bezvrede prakse prepolovljenog života. U toj posrednoj negaciji, prepolovljeni čovek naslućuje i afirmaciju jedne moguće prakse integralnog života, jedan poredak budućnosti u kome više neće biti mesta za njegove samozadovoljne slabosti i obogaljenosti. Kroz kristalne figure integralnog života, prepolovljeni čovek nazire sa mračnom slutnjom jedan poredak koji liči na »stadion, kermes i crkvu istovremeno« i jedinstveno. U crkvi trijumfuje telesna lepota i snaga stadiona, radost i vitalizam kermesa. U kermesu dominira metafizika Reda i nadistorija tradicije crkve, životna energija i fizičko zdruavlje stadiona. Na stadionu vlada ukus za spektakularno i za sveopšte učešće kermesa, božanski karakter akcije i asketska skromnost crkve. Tu se država osniva na *ethnosu* a društveni odnosi na *ethosu*: politiku stvara sprega metafizičke svesti duše i atletske snage tela. Usmeren vrhu, čovek takvog poretku gospodari prostorom u vrlini same definicije »pogleda na svet«. Usmeren trajnom, on savladava vreme u vrlini definicije »besmrtnosti«.

Od sposobnosti očuvanja vrednosti prošlosti, zavisi sposobnost vrednosnog uslovljavanja

budućnosti. Takva veza trajnog između prošlosti i budućnosti, mora biti podržana da bi podržala čoveka. Tako je i u usponu ka vrhu, grupa alpinista povezana zajedničkom vezom koja podržava pojedinca, ali koju pojedinac takođe mora podržati u smislu čuvenog evropskog načela: »svi za jednog — jedan za sve«. U osnovnom stavu karateke, leva noga je izbačena napred i presavijena u kolenu. Ona je sadašnjost upućena budućnosti, u mobilnom položaju, pogodnom kako za napad, tako i za odbranu. Ona ne sme biti težište tela, dakle ispružena i kruta, jer je udarac budućnosti može lako slomiti. Težište tela je u desnoj nozi, koja je ispružena i kruta nazad, ka prošlosti, trajnom. Levica je oblik, istorija, promenljivo — desnica je suština, nadistorija, trajno. Da bi desnica bila delotvorna, mora biti povezana sa levicom — da bi levica bila vredna, mora biti povezana sa desnicom. Zato spartanski borac, tako primećuje Kerényi, pre nego što nastupi u ataku, ustupa jedan korak nazad ka prošlosti, ka trajnom, gde se napača snagom i odlučnošću.

Samo intergritet sprege duše i tela, prošlosti i budućnosti, može izraziti čoveka ili društvo koji neće biti uslovljavani već će uslovljavati.

Ipak, nema nikakve osnove mračnim slutnjama prepolovljenog čoveka koji u idealu integralnosti vidi neumoljivo nasilje totalitarizma. Poredak o kome govorimo jeste totalan samo u Platonovom smislu, u smislu razvitka svih elemenata čoveka i društva. Gde god je se pojavio integralni čovek u evropskoj istoriji ili pred is-

torijom drugih kontinenata, on nije drugima nametao svoj stil života. On je suviše bio ili jeste ponosan na sopstvene vrednosti da bi mogao od drugih zahtevati podvrgavanje istim principima, *ethnosa* ili *ethosa*. On nikada ne traži »*consensus*«, odobravanje ili podršku za ono što jeste. Propaganda ili reklama određenih principa, za njega su već dovoljan i pouzdan znak inferiornosti tih principa. Zato on nikada ne traži »podršku masa« već naprotiv, često mase traže podršku u njemu. On zna da ga retko ko može slediti, a onima koji slede njegov primer on ne obećava nikakve utopije, nikakva čuda, nikakva iskupljenja, nikakvo blagostanje, nikakav raj, već samo to da će na kraju života bar moći reći da su živeli kao ljudi, da će umreti uspravno. Diferencirani tip integralnog čoveka evropske tradicije, evocira poredak u kome će biti mesta za heroja ali i za ostale, u kome će svako biti ono što jeste i što može da bude, za razliku od »jednodimenzionalnog« sistema gde svi moraju da budu isti, a što karakteriše upravo organske sisteme najnižeg ranga. Vrednosti integralnog poporetku evociraju sliku stabla a bezvrede »jednodimenzionalnog« sistema sliku kolonije ameboidnog sveta. Prepolovljeni čovek »jednodimenzionalnog univerzuma« je slobodan od razlika — čovek integralnog univerzuma je slobodan za razlike. Zato Caesar, u pismu Ciceronisu, nakon osvajanja Korfina, ovako odgovara onim prijateljima što mu prebacuju da daje slobodu potućenim protivnicima, koji će, tu slobodu, sutra iskoristiti kako bi ponovo kovali zavere pro-

tiv njega: »Ne uznemirava me što oni kojima sam oprostio sad odlaze da bi se nanovo borili protiv mene. Više volim da sam ja ono što jesam i da su oni, ono što jesu.«

Ovo načelo slobode, svojstveno integralnom čoveku, osvetjava takođe i jedan od razloga mržnje prepolovljenih prema celovitim jer oni više vole i ropstvo nego načelo slobode celovitog čoveka: ropstvo daje uvek odličan alibi kojim se opravdava ustupanje od imperativa »jeste« čoveka; sloboda nalaže čoveku, bez mogućnosti ustupanja, da bude ono što »jeste«, gde se ljudi diferenciraju u vrlini isključivo sopstvene slabosti ili snage. Tu više nema »olakšavajućih okolnosti«, »objektivnih teškoća«, »istorijske nužnosti«. Zato lament savremene kulture nad prepolovljenim čovekom u ropstvu »jednodimenzionalnog« sistema, u stvari traži opravdanja kapitulaciji čoveka kako bi se mirne savesti preživelo u ropstvu. Cilj nije ukinuti ropstvo već krizu savesti roba. Otuda svaka slika virilnog, uspravnog čoveka, svaka pojava celovitosti — razdražuju prepolovljenog čoveka savremene kulture, jer ta pojava skida pokrov zaborava sa onog što bi čovek trebalo da bude, izaziva nepričnatu krizu savesti. Više se voli susret sa figurom psihanalitičara: ispovedi mu se kompleks inferiornosti i on onda utešno objasni da se ne radi o inferiornosti već samo o kompleksu koji ima svoje duboko opravdanje u detinjstvu, podsavesti ili okolini, znači izvan čoveka. Alibi je stvoren: drugi su krivi, kriza savesti je neumešna. Sud celovitog čoveka pred istom ispovešću,

posve je različit, i ako bi se smeо parafrazirati Platon, taj sud bi ovako izgledao: »Vi ste potpuno zdravi, nemate vi nikakav kompleks: vi ste baš zaista inferiorni«. Nema alibija, čovek je sam kriv i kriза savesti je neutешna.

Sposobnost čoveka da odlučno izrazi tako nemilosrdne sentence, obično u istoriji označava pojavu novih snaga i početak novog doba. I mitski herald Platona, izgovara sličnu sentencu: »Evo početka novog ciklusa koji donosi smrt ljudskom rodu. Demon neće vas izabrati, vi ćete izabrati demona... Krivica je onog koji bira, Bog je nevin«.

Trostruki udar po gongu kojim heraldi označavaju početak novog doba katastrofe ili obnove, evociran je u trostrukom gromkom pozdravu što se otrže iz grudi postrojenih dečaka, koji žude borbi na borilištu. Oni pouzdano znaju, kao sev ponosne mladosti čovečanstva, da samo od njih zavisi hoće li izabrati poraz ili pobjedu. Treba se setiti te mladosti. Treba se setiti da smo se nekad zaklinjali ostati uvek verni mlađosti. Moraš živeti drukčije.

VIRILNOST I TRANSCENDENCIJA

1

U telu indoevropskih disciplina ili doktrina transcendentacije, pojam transcendentacije jedinstveno označava jedan delotvorni put uspona ili povratka prвobitnoj integralnosti čoveka i autoritetu položaja integracije u Red, iz koga je abdicirao, udaljavajući se sve više, tokom procesa ciklične ili istorijske degeneracije.

Nirvana nije ishodište već početak puta transcendentacije: plamen negacije pretvara u pepeo uslovljavanja materijalnog i inferiornog sveta, otvara perspektive visokog puta povratka metafizičkom i superiornom svetu odnosno prestolu virtualnog autoriteta čijom vrlinom čovek uslovljava i reguliše (reg-uliše: regalno činodejstvovanje) inferiorni i materijalni svet. Takva negacija omogućava prvi korak nasuprot struji emigracije.

Ako se već ne može i realno vratiti iz izgnanstva svom kraljevstvu, čovek kroz simboličnu i idealnu vrednost transcendentacije može sa-

čuvati kraljevsko dostojanstvo u tuđini izgnanstva; ako ne može zaustaviti struju emigracije i zaborava, čovek u toj stihiji struje degeneracije može sačuvati virtualno celovitost i svetlu memoriju kraljevstva.

Platon uči da oni koji nemaju u sebi supremni princip, moraju ga imati makar ispred sebe kao zvezdu vodilju. Da bi se ovaj svet revolucionisao u načelu zvezdane revolucije, odnosno u načelu povratka prvobitnoj sprezi čoveka i Reda, lepote i istine, neophodno je da čovek pre svega sam sebe revolucioniše u smislu negacije degeneracije i haosa, čudovišta i relativizma ovog sveta, vrlinom vernosti supremnom principu. U socijalnim terminima, kao što smo već izložili, to znači da pre svega treba izmeniti čoveka da bi se potom pozitivno izmenile okolnosti. Ono revolucionarno načelo koje predlaže pozitivnu izmenu ili revoluciju okolnosti kako bi one tada pozitivno uslovile ili revolucionisale čoveka — u stvari afirmiše i perpetuirala mistični autoritet determinacione snage okolnosti nad prepolovljenim čovekom. Da bi nekom čoveku otklonili problem hronične gladi — uči nas Mao-Ce-Tung — nije dovoljno ako mu samo poklonimo komad ribe jer će sutra biti ponovo gladan, moramo ga naučiti kako da sam lovi ribu i tako će uvek biti sit. Drugim rečima, u idealnoj hipotezi pozitivne izmene sveta okolnosti, postavlja se neotklonjeno pitanje: ko će se moći efikasno suprotstaviti njegovom pogoršanju ako je svet okolnosti i dalje uzrok a čovek posledica? Zato mi naš pogled na svet osnivamo i na ideji

jednog idealnog redosleda u kome je čovek zapravo uzrok a svet okolnosti posledica tog uzroka.

Da bi čovek bio sloboden od snage uslovljavanja sveta okolnosti, da bi on sam uslovljavao taj svet, nije dovoljno imati u sebi ili ispred sebe supremni princip kao neku zvezdu vodilju. Polarna zvezda ili Južni Krst, davleniku ništa ne znače. Da bi život čoveka bio upućen zvezdanim smernicama supremnih principa, čovek mora biti sposoban da se moćno kreće. Da bi potentno negirao ovaj svet i time otvorio put transcendencije, čovek mora biti pre svega virilan. Virilnost je sprega etičkih i fizičkih principa. Zato čuveni biolog Alexis Carrel uči: »Snaga i otpornost mišića razvijaju se i pod uticajem etičkog faktora koji nije manji od uticaja hemijskih i fizioloških faktora. I nemoguće je da duh poljeti bez svih tih agensa razvoja« (*Réflexions sur la conduite de la vie*).

2

Istorijsko iskustvo nas uči da se u polju seksualne prakse ispoljava poslednji simptom ili alarm dekadencije virilnosti čoveka ili društva. Dekadencija tu doseže do samog dna biološke datosti čoveka. Fizička i etička degeneracija ispoljavaju se tu u obliku seksualne slabosti i izopaćenosti, a sa druge strane, polje seksualne manifestacije, budući da je poslednja preostala mogućnost ispoljavanja srozane virilnosti, postaje težište života prepolovljenog čoveka i slomljene

nog društva. Čudovišne fantazije promiskuiteta statista u groteskoj orgiji sparivanja je obavezni finale svake velike civilizacije. Kada zamre glas barda herojskog mita koji podstiče ljude na velika dela — ljudi se odaju lektiri priručnika za seksualne tehnike prepuštajući odaje svesti dimu erotskih fantazija. Kada se jedan vrt zapusti, izrasta korov — kada se veličina izgubi, dolazi mizerija. Kada čovek izgubi fizičku ravnotežu, on naglo skida pogled sa horizonta ka sebi. Tako i čovek pokoleban sumnjom u sebe, naglo skida pogled sa sveta i okreće ga sebi, introspekciji i psihanalizi. Sumnja, kao hijena, prati trag virilnosti u agoniji, od svesti ka podsvesti, od uma ka genitalijama, sve niže. Kratkovid pogled introvertnog, pokolebanog čoveka, nije više u stanju da izvrši ili izrazi značenje i značaj definicije »pogleda na svet«, niti da se uputi u vis, ka nebesima i svetlosti — on je upućen dole, nastojeći da svet i istoriju zamisli i objasni kroz analizu sopstvenih genitalija. Tako poslednji roman jednog inače bezznačajnog pisca kao što je Moravia, postaje značajan simptom u nizu ispovedanja literature degenerisanog čoveka: naslov romana je nedvosmislen: *Ja i ono*.

Čovek ili društvo, čija je deviza »seks je koren svega«, nemaju više šta da kažu istoriji. Sa njima je svršeno. *Addio!*

Nije zato ni malo čudan paradoks da je širenju značaja seksualnih manifestacija u epohama dekadense, paralelno širenje prakse sterilizacije i abortusa, svih duhovnih i fizičkih oblika ukidanja mogućnosti začeća ili porođaja. Pri-



Uta (katedrala u Naumburgu)

rodnici zakoni deluju i u ne-prirodi: priroda i tim putem zabranjuje generaciju degenerisanih, kako čudovišta ne bi reprodukovala čudovišta. Gde su izgubljene sve druge vrline manifestacija virilnosti, čovek pojam virilnosti koncipira prevashodno u seksualnim terminima, tim pre, jer je i ta poslednja, najprimitivnija biološka virilnost na putu iščezavanja u našoj rasi. Uostalom, gde se sve više govori o seksu, tu realnog seksa ima sve manje. Žene, u trenucima iskrenosti, ispovedaju jedno sigurno pravilo svog iskustva: veliki hvalisaveci seksom, pokazuju se u krevetu najlošijim ljubavnicima.

Zato jedan najskromniji snimak diferenciranog tipa integralnog čoveka Evrope, mora obuhvatiti svoj objekt i pred pozadinom procesa seksualne devirilizacije savremenog društva.

U telu doktrine *yoga* transcendencije, početnik se vežba za put uspona kroz kontemplaciju hronološkog niza prošlog vremena: od poslednje ka prvoj tački puta memorije. Tako ćemo i mi osvetliti poslednju tačku na putu jedne memorije evropske istorije koja počinje mitom a završava se sumnjom. Odnosno, kako uči Cioran, »civilizacija počinje mitom a okončava se sumnjom. Dve hiljade godina ratova i netrpeljivosti, konsolidovale su Zapad; jedan vek psihanalize bio je dovoljan da ga sruši«.

U prvoj tački memorije indoevropske istorije, figura »probuđenog« budi čoveka na put transcendencije — u poslednjoj tački te memorije, figura psihanalitičara uspavljuje čoveka na krevetu seanse propovedajući put regresije. Za

razliku od institucije hrišćanske ispovedaonice, u psihoanalitičkom kabinetu, pacijent ispoveda svoju slabost i pad da bi bio pohvaljen.

Za razliku od Platonove ideje supremnog principa čija vrednosnost zavisi takođe i od sposobnosti samog čoveka da se uzdigne tom principu a što podrazumeva jedan napor pred kojim su ljudi nejednakih snaga i moći — psihoanalitička ideja pod-svesnog principa koji determiniše pojavnost čoveka, pretpostavlja »demokratsku« jednakost ljudi u nemoći. Naime, od freudističkih do biheviorističkih teorija, jedinstveno i nedvosmisleno se čoveku sugeriše nemoć pred neumoljivim uslovljavanjima inferiornog sveta pod-svesti ili okoline. Zato tu cilj terapije nije u ospozljavaju čoveka da se potpuno odupre uslovljavanju, već, naprotiv, da bezuslovno kapitulira. U posebnom smislu psihoanalize jednog Freuda, afirmacija primarnog značaja determinacione sile »libida« nije urodila sistem koji bi zaštitio čoveka ili njegov integritet svesti od tog nasilja pod-svesti, već je optužila snage integriteta svesti da se »represivno« odupiru invaziji »nepoznatih sila«. U opštem smislu psihoanalize, ova nauka je u službi »jednodimenzijsnog univerzuma« kao jedno od najefikasnijih sredstava pripitomljavanja čoveka po uzoru ne-ljudskih oblika integracije u sistem opresije. U limitnim slučajevima, ova socijalna funkcija psihoanalize ili psihijatrije, svodi se na ovlašćeno uklanjanje iz sistema svih onih jedinki ili ličnosti koje se odupiru njegovoј opresiji.

Fenomen popularnosti ovih teorija ne bi sam po sebi bio značajan (pošto nas »kvalitet« popularnosti ostavlja savršeno ravnodušnim), da on ne označava i tim putem simptom regresije ljudskog, gde je dotaknuto samo dno »dijalektike iluminizma«, jer se kroz neku vrstu mazohizma racionalnosti, racionalnim naporom, uspostavlja i širi autoritet iracionalnog.

Sa našeg stanovišta, koje se osniva na određenim etničko-etičkim principima, kapitulacija čoveka koju priprema i opravdava psihoanaliza, ima takođe karakter otuđenja evropskog čoveka od svoje tradicije.

Univerzalizacija primene genitalne optike psihoanalize pri posmatranju i objašnjavanju, objašnjavanju i rušenju vrednosti čoveka i društva, društva i istorije — može takođe objasniti popularnost psihoanalize, jer se savremeni čovek, kako primećuje Valéry, zadovoljava malim, odnosno banalnim, te indiskriminisano prihvata zdravo za gotovo svaki simplicizam kao univerzalizam, svaku maniju kao veličinu.

Istina, suptilniji duhovi razlikuju »mladog« od starog Freuda, ali mi već u »ranim radovima«, primećujemo predznaće totalitarne i korozivne ambicije psihoanalize, koja će se sve čudo-višnje izobličavati, poput lica samog Freuda: »tako je moguće reći da opšta pervertiranost seksualne dispozicije deteta, stvara, zbog reakcija koje izaziva, veliki deo naših vrlina« (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905).

Sa druge strane, širina ove manijačke optike psihoanalize, ne bi bila moguća bez velike

podrške samih uslova, odnosno procesa razdrobljavanja i šizije društvenog i naučnog tela, tako da je u tom kontekstu, psihanaliza, samo jedna od manifestacija bolesti civilizacije, gde minimalno, patološko, inferiorno, iznimno ili monstruozno, usurpiraju mesto maksimalnog, zdravog, superiornog, opšteg ili lepog.

Seksualne teorije Freuda zauzele bi sasvim skromno mesto u istoriji teorija patologije da se nisu sasvim patološki usmerile ambiciji teorije opšteg fenomena čoveka. One, takođe, nikada ne bi poprimile te patološke oblike da su ostale u okviru domena svog originalnog porekla i ambijenta, kao jedan od tipova propisa u religioznoj praksi čovečanstva. Izvan svog originalnog značenja i značaja, mogućnosti primeњene i kompetencije, ove teorije su poprimile degenerativni oblik težeći primeni na jednom tudem, a potom i višem nivou. Naime, nema nikakve sumnje u pogledu izvora seksualnih teorija Freuda: talmudska i kabalistička tradicija jevrejske ezoterije, gde se metafizički i božanski principi reduciraju na seksualne nagone do limitnog primera jednog Jakob Francka, koji konsekventno zaključuje: »Ja vam kažem da su svi Jevreji nesrećni jer očekuju dolazak Mesije umesto da očekuju Ženu... (jer ona) je vratnica Boga kroz koju se ulazi u Boga«. Jung je tačno naslutio jevrejski izvor erotskog reduktivizma Freuda, što danas potvrđuje i David Bakan utvrđujući identitete između Freudove teorije sna i sadržaja »Zohara« ili talmudskog traktata »Berakoth«. (Pred tim činjenicama, nameće se pita-

nje: zašto Freud nije citirao svoje izvore, naстојeći, staviše, kao kakav naivni plagijator, da zametne trag izmenom terminologije? Na to pitanje tek danas odgovara Bianca Jaccarino: »Lako je naslutiti da bi Freud, objavljujući svoje prve radeve uz eksplisitne referencije iz jevrejske mistike, izazvao porugu celokupnog akademskog sveta. No comment.)

Pokušaj travestije određenih i uskih religioznih sadržaja u ne samo naučne principe već i u načela opšteg značaja i značenja, morao je naići na nepremostive prepreke u vidu verodostojno evropskih etno-etičkih principa i načela. Zato Freud sasvim jasno označava te prepreke kao neku vrstu »represije«, te u njegovoj, naivnoj, svetoj drami ili misteriji, libido postaje nosilac dobra a »super-ego« inkarnacija zla. Ta naivna drama objašnjava prostoti da su i vrline ne drugo do manifestacije libida, a da perpetuiranje »represije« nad libidom, superiornog nad inferiornim vodi apokaliptičnim oblicima devijacije reprimiranih sla. I kao što su evokacije dioniziskih obreda ili srednjovekovnih lauda konačno dovele na scenu figuru Dionizija ili Madone, tako je, putem autosugestije ili hipnoze, ova savremena evokacija libida i »nepoznatih sila«, doprine la da se libido pojavi u skoro svim manifestacijama života »jednodimenzionalnog društva«, da »nepoznate sile« i praktično, a ne samo teorijski, ovladaju savremenim čovekom.

Istina, ono što Freud označava kao »super-ego«, može izgledati kao neka inkarnacija zla, ali samo labilnim ljudima, koji nisu u stanju da svo-

jim životom izraze visoka načela vrednosti, te u izopačenim načelima Freuda prepoznaju alibi za sopstvenu nemoć i bezvrede. Iz takvih načela proizlazi dalje jedna izvrnuta hijerarhija, u kojoj kukavica izgleda kao heroj, slabost se proglašava snagom, bolest dobija atribute zdravlja, a manija aureol veličine.

Kompromis između »super-ego« i libida ili otklanjanje »represije« nad libidom vodi izopačavanju, odnosno kapitulaciji samog čoveka kroz besprimernu represiju nad bićem ili nad sveštu bića; tu se ruši osnovna ontološka struktura evropskog čoveka, ona struktura koja je izrazila u istoriji njegovu veličinu, koja je zapravo izrazila samu istoriju ili je pak podržala tu veličinu i tu sposobnost stvaranja istorije.

Zato pred problemom »super-ego« treba obnoviti lucidno pitanje Nietzschea: »Niko još nije pitao: koji »ego«? Svako bez razmišljanja utvrđuje da je svaki »ego« jednak svakom drugom »ego«. Eto konsekvence teorije robova...« Psihoanaliza nije, na metodološkom planu, ništa drugo, do jedan od aspekta savremene teorije robova, gde se inferiornim nastoji obuhvatiti superiorno, te svaki takav, apsurdni pokušaj, može poroditi samo srozavanje superiornog na nivo i u granice inferiornog.

U integralnom čoveku, međutim, upravo u vrlini definicije integralnosti, ne može postojati neka tuđa, neintegrisana, »nepoznata sila« ili autonomni libido, te zato ono što se naziva libidom, tu ne može biti ni reprimirano ni sa svoje strane reprimirati, već je ono integrисано u jednu har-

moničnu i solidnu hijerarhiju kao energija kojoj viši principi daju smisao i finalitet. Takav čovek nije posednut seksom ili libidom već on zapravo posedeuje, vlada seksom i libidom. Zato, za integralnog čoveka alternative »permisivnog« i »represivnog« društva nisu nikakve alternative već dva nivoa iste bolesti, pošto on izražava jednu radikalnu alternativu »zdravog društva« na suprot »bolesnog društva«.

Svaki kompromis između superiornog i inferiornog po samoj definiciji znači regresiju superiornog i progresiju inferiornog. Trijumf inferiornog nad superiornim, odnosno, oslobođenje libida od represije »super-ego« nesumnjivo označava regresiju čoveka kako u socijalnim tako i u seksualnim terminima. Zato De Sad, sasvim koherentno suspreže socijalnu revoluciju sa seksualnom revolucijom te ako nosioci revolucije nisu hteli da prihvate takvu spregu, to samo pokazuje njihovu nevidovitost u pogledu pravog ili dubokog značaja i značenja revolucije. Inače, primer De Sada jasno pokazuje da progresija inferiornog nikada ne može biti kvalitativna već samo kvantitativna. Drugim rečima, kompromis između superiornog i inferiornog ne znači uspon inferiornog ka superiornom već vertikalni pad superiornog i širenje ravni inferiornog. Literatura De Sada, upravo pokazuje taj proces multiplikacije ili reprodukcije inferiornog, gde nema kvalitativnih skokova. U tom smislu, veoma je simptomatično da je širenju obima orgije inferiornog često analogno širenje kvantiteta fekalija uključenih u samu orgiju. S druge strane,

povećanje količine fekalija ili uloge fekalija u seksualnoj orgiji kod De Sada jeste paralelno sa regresijom seksualne virilnosti do nulte tačke, odnosno do impotentnosti. Može se zato usvojiti aksiom da svako »seksualno oslobođenje«, svaki triumf libida nad »represijom« vodi neminovno i dijalektički seksualnoj nemoći, jer je već samo pomeranje težišta čoveka u sfere libida, kao što smo nagovestili, simptom gubljenja virilnosti.

Primer nadrealizma (koji Sedlmayr sasvim umesto naziva »pod-realizam«) takođe treba priložiti prethodnom argumentu. Tu je oslobođanje čoveka dovelo do nečuvenog ropstva pod-svesti i pod-realnosti, gde je bila zabranjena svaka inteligibilna ili svesna akcija; »oslobađanje« libida, praćeno panoptikumom fekalija, raspadanja i nekrofilije, nesumnjivo je vodilo devirilnosti, tako da je jedan Claudel s pravom u »nadrealizmu« video jedan jedini smisao: »pederski«.

Integralni čovek ne izgleda već jeste, te zato on ne beži od sebe već ostaje u sebi, ravnodušan pred pozivom otpadničke imaginacije bekstva. Ono što je sa stamovišta integralnog čoveka samo dubrište svesti koje se kroz san izbacuje kao nužni otpad mentalnih procesa, te kao takav, krajnje istrošen i neupotrebljiv materijal, ne može biti predmet životnih procesa — za čoveka »oslobađanje«, odnosno kapitulacija, postaje vrt i prvoklasan materijal i predmet života ili stvaranja. Iz te čudovišne inverzije proizlazi ona »umetnost« avangarde koja zapravo objavljuje,

kao simptom, bolest savremenog čoveka ili društva, čija je medicinska dijagnoza: koprophagija.

Ipak, neophodno je dodati da san može biti i hodnik ne samo repulsije ili negacije, već i rehabilitacije ili afirmacije: tada nas svest, kroz jezgrovitu i realnu sliku, od krvi i mesa, upozorava na prošlost ili budućnost, na jedno značenje ili značaj koji, da bi bili saopšteni, zahtevaju mir sna umesto nemira jave; tada nam duše mrtvih ili živih, prilaze sa osmehom ili mržnjom. Međutim, ti sadržaji sna, uprkos tako realnog izgleda, ne mogu uticati na realnost verodostojnog evropskog čoveka, te stoga, u autentičnoj istoriji Evrope, nema traga kultova takvih sadržaja ili sna, što zapravo karakteriše ekstra-evropske zajednice i savremenost čoveka otuđenog od istinske Evrope. »Primitivni narodi običavaju da »dušama« odvojenim od tela pridaju najveću snagu, utoliko veću ukoliko je nevidljiva; štaviše, u izvesnom smislu oni veruju da sve okultne snage potiču od »duša« (mrtvih), nastojeći, uz nemireno i neprekidno, da osiguraju za sebe dobrohotnost tih duhova putem najbogatijih darova. Homer, međutim, ne poznaje nikakav uticaj duša (mrtvih) na vidljivi svet, i zato nikakav kult tih duša.« (Erwin Rohde: *Psyche*).

Tako se u polju savremene društvene prakse može uočiti kako kult sna i evokacije dubrišta svesti, ostvaruju uslove uticaja sna na javu ili uslove limitne regresije prepovoljenog čoveka, koji za sopstvenu devirilnost ili katastrofu, traži utehu u zaboravu i bekstvu, omogućenim ar-

tifixima farmacije droga ili industrije uspavljujućih sredstava.

4

Pojava homoseksualizma je jedan od oblika bekstva od prisutnosti ka neprisutnosti, od celovitosti ka prepovljjenosti, jer se na seksualnom planu devirilizacija izražava u alienaciji od muškog ka ženskom polu, a defeminizacija, od ženskog ka muškom polu. Necelovitost ili prepovljjenost se tu izražavaju u samoj kontradikciji između tela i psihe, između fizičkih i psihičkih atributa, gde ovi poslednji, u težnji ka pseudo-integritetu, nastoje da izmene prve u rasponu od travestije do hirurških intervencija. Moralistička gnušanja nad ovom pojmom mešaju posledicu sa uzrokom, jer ona nije nikada u istoriji bila uzrok, već posledica dekadencije čoveka, odnosno limitni simptom bolesti jedne zajednice ili civilizacije. Nema sumnje da ta posledica takođe može doprineti agoniji u smislu akceleracije, te je to i jedina pozitivna društvena funkcija homoseksualizma.

Ipak, moralističkih gnušanja ima svakim danom sve manje, i to je takođe pouzdan znak vremena da je klinička smrt društva blizu. Neodređeni tip čoveka, kome se ne može sa sigurnošću odrediti pol, ne karakteriše više pojedince, već masu. Za tu masu, stvorena je i adekvatna moda, odnosno kostim, koji takođe, kao znak vremena, obeležava limitnu epohu dekadencije, odnosno konfuziju ili identifikaciju ženskog i mu-

škog principa u smislu monstruoznog neologizma: »unisex«. U sami sumrak Rimske Imperije, sveti Jeronim u jednoj od svojih besnih epistola žigoše žene koje nose kosu kao muškarci, »oblače muška odela i u svemu liče na evnuhe«. Ta pojava je izraz potrebe ne samo otuđenja od ženskog pola, već i abdikacije sa muškog pola.

U jednoj višoj instanci istorije ili čak u sferi nadistorije, odnosno u terminima sukoba između civilizacija protoevropskih domorodaca, koje karakterišu matrijarhalni princip, i civilizacije evropskih osvajača, koju karakteriše patrijarhalni princip — takve pojave označavaju prevagu pret-hodnih nad potonjim principom, premda je evropska istorija poslednjih milenija uglavnom u znaku matrijarhalnih sadržaja. Osnovni pravac indoевropskih osvajanja je Sever-Jug, te se zato upravo na geografskoj liniji frontalnog sukoba i sinteza osvajačke sa domorodačkom civilizacijom, u južnom pojasu evroazijskog kontinenta, obrazuje kodeks mitova i predanja koji kroz niz aluzija i svedočanstava nedvosmisleno govori o borbi dva suprotna pola ili principa. Premda je u sedištu savremenih interpretacija istorije Bachofen prvi uočio i diferencirao determinacione agense matrijarhata i patrijarhata, on je ipak učinio kardinalnu grešku prepoznajući u *Mutterrecht* primordijalni princip, iz čega je potom izveo takođe neosnovanu tezu o evoluciji matrijarhata, sa njemu svojstvenim lunatičnim i htonskim sadržajima, ka patrijarhatu, odnosno uranskom i sunčanom principu. Na žalost, pogled Bachofena je bio ograničen na helenski horizont,

gde se samo u retkim slučajevima sačuvala čista tradicija patrijarhalnog principa, i koji nam se tu ukazuje već u priličnoj meri oslabljen ili kontaminiran matrijarhalnim sadržajima civilizacije domorodaca; da je Bachofen, i pored ograničenja argumenta posmatranja, relacionirao helenski horizont sa ostalim horizontima istorije juga evroazijskog kontinenta, ako već ne i severa, putem komparativnog metoda, on bi nesumnjivo uočio ne evoluciju matrijarhata ka patrijarhatu, već sukob dva u potpunosti različita tipa *ethnosa* ili civilizacije.

Tako se u polju mediteranskog kodeksa mitova i svedočanstava, revanš domorodaca nad osvajačima, matrijarhalnog nad patrijarhalnim principom, izražava nizom mitskih simbola i istorijskih događaja, koji takođe imaju karakter simptoma dekadencije i devirilizacije, degeneracije i agonije naslednika prvobitnih osvajača. Zato se Afrodita rađa iz vode (htonska figura) putem *devirilizacije* nebeskog boga Urana. Mesec, predmet matrijarhalnih kultova, dobija u jeziku često muški a Sunce, simbol patrijarhalne religioznosti, ženski rod; tako Mesec tu ima značenje središta vitalnosti, inferiorno dobija attribute superiornog, premda je lunatična svetlost samo refleks sunčane: odnos između Sunca, muškog roda, i Meseca, ženskog roda, u originalnoj indoevropskoj civilizaciji često transfigurira odnos muške, jedinstvene, samodovoljne i superiorne funkcije prema ženskoj, drugoj, zavisnoj i komplementarnoj funkciji. U sprezi ili braku ova dva pola ili funkcije, žena se uzdiže vrlonom

supruga te sinovi nose očevo prezime a dinaštije se obrazuju po liniji očeve, muške loze. U matrijarhatu, sinovi nose žensko prezime a dinastije se obrazuju po liniji majčine loze. Revanš matrijarhata ispoljava se i u onim telurijskim orgijama gde se ženskim boginjama žrtvaju muški sinovi neke regalne loze. Često se u mesopotamskim kultovima, kao i misterijama Cibele, muškarci autokastriraju da bi se simbolično identifikovali, transformisali, u sveti, ženski princip. Sveštenici hrama Artemide u Efusu ili Astarte, bili su često evnusi a lidanski Herkul nosi čak žensku odeću, služeći ženskim boginjama. Zato su i muški učesnici izopačenih herkulovskih ili dionizijskih misterija, nosili žensku odeću a na drugoj strani, statue boginja kao što je Venera sa Kipra ili Nana-Ishtar u Suza, nose mušku odeću. U obnovljenim kultovima protohelske civilizacije, u tom revanšu domorodaca nad osvajačima, boginjama se prinosi *slomljeno* oružje a Amazonke zamahuju svetim i ratničkim simbolom Hiperborejaca, sekirama, upravo u smislu trofeja svoje pobeđe nad patrijarhalnim autoritetom.

U instanci istorije, aristokratsko-agrarni Rim je poslednji verodostojni ili relativno čisti izraz patrijarhalnog sveta osvajača: »Izgleda da nikone zaslužuje ime Indoevropljana više od Italika i nadasve Latina, koji su se stabilizovali na poluotoku tokom drugog milenija. Uz indoiranski jezik, njihov jezik je jedini koji je sačuvao od zajedničkog (indoevropskog) nasleđa dobar broj reči religiozne prakse i socijalne organizacije,

koji su prvo bitno, u arhajskoj epohi bili neodvojivi.« (Bayet: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*). Ova vrlina se može objasniti i činjenicom da osvajači, sišavši sa Alpa, nisu naišli na u potpunosti divergentnu kulturu domorodaca, kao prethodno Ahajci osvajajući grčko poluostrvo, već jednu mediteransku, proto-indoevropsku kulturu, u velikoj meri filtriranu kroz helensku sintezu, što je severnjačku kulturu osvajača relativno poštедelo drastičnih modifikacija ili kontaminacija. Iskopine u Val Camonica otkrivaju jednu kulturu koja datirane pre četvrtog veka, i koja je sačuvala čiste, eminentne izraze patrijarhalne, indoevropske civilizacije. Bayet tim povodom piše: »Sunčani simboli (točak, kola, jelen), figure jednog »boga sa kopljem« ili »sa sekirom«, apsolutna predominacija muškosti, navode na upoređenje sa praistorijskom umetnošću Skandinavije; neke figure još uvek predstavljaju halštatske oblike: kasno sveđočanstvo jedne zajedničke civilizacije, pre eksplozije koja je razdvojila puteve »Kelto-Germana« od Italika?«

U svetu ovih činjenica, sasvim je razumljiv, onaj najdublji smisao izraza »orientalna korupcija« koji su pred dekadencijom Rima upotrebjavali Ciceronis ili Catonis. Dekadencija je tu imala i izraz devirilizacije, odnosno feminizacije muškaraca i maskulinizacije žena, što je kao pojava imalo analogiju i na socijalnom planu, te se zato iz istorijskog iskustva može izvući aksiom da svaka tendencija ka *aequitas* vodi ka *aequalitas*.

Imperator Neronis ženi dva *muškarca*, jednog u svojstvu muža, pretvarajući ga putem kastracije u evnucha, dakle u svojstvu pederasta, a drugog, u svojstvu žene, obučen tokom obreda venčanja u žensku odeću, dakle u svojstvu travestita. Na drugoj strani, osećaj krivice izražava se kod istog imperatora kroz paljenje orientaliziranog Rima, kroz usurpaciju uranskih atributa Apolona i ubistvo majke (htonski princip), koja je izvršila odlučni uticaj na njegovu ličnost. »Orijentalna korupcija« dovodi na imperatorski presto ljudne ne rimskog već orijentalnog porekla. Tako sirijski travestit Elagabal, kao imperator ulazi trijumfalno u Rim, na magarcu (simbol feminističke demonije), jašuci okrenut *natraške*, u znak inverzije što je takođe znak vremena u smislu trijumfa matrijarhalnog revanša. Elagabal zahteva kult penisa, obučen, u najsvečanijim obredima, u žensku odeću, institucionalizuje homoseksualne orgije, ženi takođe muškarce u svojstvu žene, odnosno travestita, i zahteva sve to, imperatorskim autoritetom, i od drugih.

Univerzalni promiskuitet Rima, slabeći ili brišući etničku čistoću naslednika indoevropskih osvajača, doveo je takođe do dekadencije i prevage domorodačkih, južnih, nad osvajačkim, severnim principima. Zato znak vremena, među mogućim obnoviteljima patrijarhalne tradicije, nije mogao dati tu funkciju etnički degenerisanim Rimljanim, već predstavnicima jednog još uvek sačuvanog ili svežeg indoevropskog *ethnosa*. Za razliku od imperatora orijentalnog porekla, koji su svesno rušili rimsku tradiciju, ilirski generali,

postavši imperatori, etnički identični verodostojnim Rimljanim, nastoje, u samom sumraku imperije, da obnove uransku i patrijarhalnu tradiciju. Uzalud. Zato će se središte, vitalno središte nove imperijalne kristalizacije, pomeriti ka Severu, u obliku medioevalne Svetе Rimsko-Germanske Imperije. Tim putem, smisao istorije je potražio polje sačuvane i sveže virilnosti. Ali samo milenij kasnije, evo kako nam jedna ličnost rómana *Les sept couleur* Robert Brasillacha, opisuje to polje: »Ti nisi upoznao Berlin, peticije za autorizovanje brakova između muškarača, žena u čizmama i sa bićevima na Kurfürstendamm, morfijum prodavan skoro otvoreno, jednu užasnu mešavinu poroka i groteske. I svu körupciju filosofije, literature, muzike, filma...« Pred takvom slikom Evrope dvadesetih godina ovog veka, evropski čovek je još uvek imao snaće za virilni odgovor ili prkos stihiji dekadencije. Samo dve decenije kasnije jedan Malaparte, pred prizorom još većeg užasa devirilnosti i dekadencije, rezignirano i nemoćno posvećuje svoje kapitalno delo mladićima »uzalud mrtvim za Evropu«. A danas? Užasna mešavina poroka i groteske, dekadencije i devirilnosti, u toj meri je obuhvatila skoro sve prostore socijalnog života da više nije ni užasna, već normalna. Da li to povratno pomeranje ili povlačenje vitalnih središta evropske istorije objašnjava i opravdava one nade koje danas u Moskvi ili Slovenima vide poslednjú mogućnost novog središta kristalizacije Evrope, novi izvor virilnosti? Da li će socijalizam, prvobitno, kao i hrišćanstvo, uperen, u

smislu svog cilja, protiv tradicija Evrope — postati, kao i hrišćanstvo u Medioevu, sredstvo koncentracije i obnove najboljih tradicija Evrope? Da li će prevazići sebe?

5

Čovek »jednodimenzionalnog univerzuma« ne poseduje virilnost ili seks, već seks i virilnost, kao neki mit ili roba civilizacije potrošnje, poseduju takvog čoveka. Taj aksiom se da uočiti u seksualnom karakteru ili erotizirajućim sadržajima publiciteta civilizacije potrošnje. U civilizaciji potrošnje, sama potrošnja je zapravo bitni faktor tehnologije, pošto tehnologija potrošnje danas iziskuje daleko veća ulaganja kapitala i invencije nego sama tehnologija proizvodnje. Zato se sa osnovom može reći da u civilizaciji potrošnje imperativ »imati« kompenzira nedostatak principa »biti«, kao što erotska simbolika publiciteta kompenzira izgubljenu virilnost. Prirodu zamenjuje surrogat, te ero-to-industrija, kao jedna od novih grana savremene privrede, proizvodi materijalne surrogate virilnosti ili ženstvenosti, električne penise, naduvane »ženske« lutke za masovnu upotrebu. U najrazvijenijim i najavan-gardnijim urbanim sredinama, već su se i na ulicama pojavili automati za mehaničku masturbaciju, kao poslednji artikal u eksplozivnoj gami invencija ero-to-industrije, koja odgovara na zahteve tržišta, odnosno mehaničkim »protezama« nadoknađuje gubitak virilnosti.

Na planu nadoknade putem aktiviranja imaginacije, eroto-industrija filma, kroz evoluciju »zvezda« od *vamp* ili super-muskularnog tipa četrdesetih godina, ka frigidnim i impotentnim tipovima poslednje decenije, takođe jasno pokazuje erotske afinitete ili modele identifikacija masa. Kupovina jedne ulaznice za filmsku seansu, kao hostija u hrišćanskoj misteriji, omogućava učešće jedinke ne toliko u misteriji kapitala uloženog u film, koliko u milionskom, svetskom, te dakle kolektivnom i imaginarnom erotskom promiskuitetu, gde se »poseduje« jedan jedini erotski objekt istovremeno.

Očigledno je da su devirilnost savremenog čoveka ili neženstvenost savremene žene, jedan od osnovnih stimulansa procesa savremene privjrede, jedan od bitnih agensa civilizacije potrošnje. Otuda je upravo u interesu sistema opresije da sa svoje strane stimuliše procese devirilizacije ili alienacije od polne opredeljenosti. Savremenu istoriju ne karakterišu samo borba i nivелација klasa, već i borba i nivelandacija seksualnih polova. Zato se pokreti emancipacije žena (gde se žene u stvari emancipiraju od sopstvenog pola), i homoseksualne internacionale, »ružičaste internacionale« (Malaparte), često inspirišu i marksističkom argumentacijom. Poslednjih godina, na trgrove i avenije metropola izlazi sa sve većom odlučnošću i histerijom, jedna živopisna i groteskna gomila koja ne traži »diktaturu proletarijata«, već »homoseksualnu vlast«. Reći će se da je ta vrsta ljudi ili pseudo-ljudi, uvek postojala. Da. I pacovi su uvek postojali, ali kada oni

smognu hrabrost da izadu u masi na ulice, to ne sumnivo znači da su pokrenuti demografskom eksplozijom koja takođe označava gubitak prirodne ravnoteže i početak velikih katastrofa ili bolesti. Nedavno je takozvani Homoseksualni front revolucionarne akcije, u svom *Rapport contre la normalité* objavio: »Lezbijke i pederi, nemojte više da se krijete uz zidove. Mi se nećemo zadovoljiti da se samo branimo, mi ćemo preći i u napad«. Na drugoj strani, proglaš »Komiteta pedersko-revolucionarne akcije« iz vremena praiskog maja 1968, sasvim jasno označava predmet napada: »Dole seksualnost svedena na plodnost porodice«.

I rušenje institucije porodice je takođe posledica procesa devirilizacije, odnosno alienacije od patrijarhalnih principa evropske civilizacije. Ravnoteža između *voluptas* i prokreativnog finaliteta spolnog odnosa, koja se izrazila i kroz diferencijaciju tipa majke i tipa hetere, izgubljena je u savremenoj seksualnoj praksi gde je *voluptas* usurpirao totalitet finaliteta sekса. Tako se upravo u ovom periodu istorije ostvaruju u punom značenju profecije »mračnog doba« iz *Vishnu-purana*: »samo će odnos između seksualnih polova biti izvor zadovoljstva. Brakovi u tom dobu neće više biti ritual. Tip života biće jednak za sve. Žene neće više slušati muževe i roditelje. Biće egoistične, iskvarene, lažljive i ekscentrične, a posvećivaće se razvratnim božanstvima. One će postati prosti objekti seksualnog zadovoljavanja. Rasa će biti nesposobna da stvari božanske rađanja«. Sa druge strane, kako uči

Evola u maestralnoj i jedinstvenoj »metafizici seksa«: »ne može se tražiti od žene da se vrati sebi kada čovek ne poznaje drugo do iluziju virtualnosti« (*Metafisica del sesso*, 1969).

Mit primordijalnog i izgubljenog Jedinstva, karakterističan za ne-evropske kulture Juga, evocira se u tim tradicijama i kroz koncept sakralnog finaliteta spolnog odnosa, gde se simbolično, kroz transcendenciju, realizuje figura jedinstva, odnosno figura prvobitnog, androgenog bića.

Androgeno biće je, navodno, posedovalo totalitet magičnih i fizioloških snaga oba seksa, te spolni odnos u najvišoj, metafizičkoj instanci, treba da restaurira izgubljeni totalitet. Drugim rečima, figure muškarca i žene su posledice »pada« ili razdvajanja androgenog bića, te spolni odnos ima cilj da obnovi virtualno jedinstvo, da spoji ono što je razdvojeno ili da jednostavno evocira primordijalno. Zato mesopotamijski kulturni, za razliku od indoevropske religioznosti, obiluju seksualnim karakterom obreda, gde su hramovi i oltari često polje »svete prostitutije« i orgiastičnog seksualnog promiskuiteta. Na drugoj strani, revanš protovedskih domorodaca, izražava se i kroz tantrizam, gde je spolni odnos zapravo središte obreda, i gde se u stvari rekonstruišu religiozni sadržaji indijske civilizacije pre vedskih osvajanja. Slična koncepcija spolnog odnosa dominira i jevrejskom mistikom, te je zato razumljivo prisustvo androgenih aluzija u prahršćanskim delima. Po Jevangelju Tome, Hristos je ovako govorio sledbenicima: »Kada od

dvoje stvorite jedno, kada budete činili unutra ono što činite spolja i spolja ono što činite unutra, kada od čoveka i žene budete stvorili jedno jedino biće, tako da žena ne bude žena a muškarac ne bude muškarac, samo tada ćete ući u Carstvo«. Sličnu misao izlaže i Klement Aleksandrijski u drugoj epistoli, verovatno inspirisan Jevangeljem Egipćana. Jevangelje Filipa (deseti kodeks *Khenoboskion*) kaže: »Hristos je došao da obnovi ono što je bilo odvojeno od početka i da ponovo ujedini u jedno—dvoje«.

Tu je Adam često predstavljen kao androgeno biće, a Adam i Eva, kao neka vrsta sijamskih blizanaca. Simon Mago, po svetom Hipolitu, naziva primordijalnog čoveka kao i pripadnici sekte Nesena: »arsenothelys«, muško-žensko. Tako je mit androgenog bića jedna od najčešćih figura misterije totaliteta i koncepta ujedinjenja suprotnosti, za koje Nicolo da Cusa nalazi definiciju »coincidentia oppositorum«, smatrajući da je ona bolja od definicije Boga.

Mit androgenog bića, zato će ostati i u novoj istoriji jedan od osnovnih predmeta evokacije svih ne-evropskih tradicija ili tendencija u evropskoj istoriji, od medioevalne kabalistike, talmudizma i alhemije do simbolističke, protonadrealističke i spiritističke literature devetnaestog veka. Ni nemački romantizam nije bio pošteden ovih kontaminacija, te o androgenom biću i transformaciji čoveka u smislu reintegracije primordijalnoj totalnosti, govori niz pisaca — od Novalisa, njegovog prijatelja Ritera, preko von Humboldta, Schlegela, sve do von Baadera, u če-

mu Eliade vidi matricu teozofa sedamnaestog veka i Jacoba Boehmea.

Međutim, upravo sledeći taj razvoj tradicije androgenog bića ili derivata kroz evropsku novu istoriju, možemo primetiti kako taj mit gubi sve više metafizički karakter da bi se na kraju, posebno u francuskoj literaturi, preobrazio u hermafrodita. Nekad su u Evropi hermafrodit bili na spisku predmeta eutanazije. Sad je, međutim, hermafrodit afirmisan kao neko superiorno biće upravo u vrlini svog biseksualnog totaliteta erotskih mogućnosti uživanja. »Kao i u svim velikim duhovnim krizama Evrope, i u tom slučaju, nalazimo se pred degradacijom simbola. Tu se sad ne radi više o jednoj punoći usled fuzije polova, već o obilju erotskih mogućnosti« (Eliade: *Mephistopheles et l'Androgyn*e).

U umetnosti ovog veka, posebno u nadrealističkom slikarstvu, figura hermafrodita je još uvek uočljiva referenca kulta. Ipak, tu se hermafrodit evocira kao neka arhaična i anahronična figura, jer je kult našao jednu novu, demokratsku i iskustvenu figuru, za koju je naden i neologizam: »treći seks«. Drugim rečima, tokom vekovne redukcije duhovnog na materijalno, metafizičkog na fizičko, androgeno biće se reduciralo na hermafroditu, koji je još uvek posedovao aureol izuzetnosti, da bi u poslednjoj verziji homoseksualac zamenio hermafroditu. Može se pretpostaviti da je vitalnost moralističke represije u prošlom veku, nagnala građanske pisce da svoj pritajeni homoseksualni ideal sublimiraju u masku hermafrodita. Jednom srušen tabu,

represija je preobražena ne samo u permisiju, već i u afirmaciju, te nije više bilo potrebno sublimirati, već konkretno deklarirati homoseksualne tendencije, kao simptom devirilizacije. Zato je figura homoseksualca danas ne samo objekt već i subjekt velikog dela umetnosti, koja i tim putem senzibilno izražava procese degradacije čoveka. Međutim, i u tom nizu homoseksualnih izraza savremene umetnosti, moguće je uočiti jednu regresivnu tendenciju od suptilnosti ka brutalnosti, od duhovnog ka fizičkom planu. Pred filmovima travestita Warholla, na primer, skoro da se može zažaliti, nostalgično, nestanak one davne homoseksualne kulture tipa Willdea, Gidea, Prousta ili Cocteaua.

Da bi se osvetlili širi horizonti konsekvensi razvoja onih shvatanja koja su se sublimisala i u figuri androgenog bića, neophodno je vratiti pogled originalnom humusu. Svi postojeći izvori androgenog mita su relativno kasni izvori. Zato je moguće zasnovati i argumentovati tezu da se androgeni mit rađa iz sudara patrijarhalne sa matrijarhalnom civilizacijom, te da se slabost ove poslednje izrazila, kroz tendencije idealisanja, pomirenja suprotnosti.

Pathos matrijarhalnog sveta, pred prizorom svog poraza i kroz evidenciju militarne superiornosti *ethnosa* patrijarhalnog sveta osvajača, zahtevao je utehu koja će u idealnim terminima negirati neprijateljstvo, ublažiti bol i krah sukoba, obezvrediti ishod borbe. U skladu sa osnovnim agensima matrijarhata, ova uteha relativizira vrednost i pobednika i pobedenih, afirmišu-

ći vrednost jednog višeg i primordijalnog entiteta, u kome su oni navodno bili ili virtualno jesu ujedinjeni: tako se stvara mit primordijalnog Jedinstva, gde su čovek (patrijarhat) i žena (matrijarhat) bili jedno jedino, nedeljivo, androgeno biće. »Iz principa materinske plodnosti — uči Bachofen — proizlazi smisao univerzalnog bratstva svih bića, smisao koji opada i ne nalazi više odjeka pojavom patrijarhalnog principa. Porodica usredsredena na patrijarhat je zatvorena kao jedan poseban organizam, dok ona matrijarhalna čuva, naprotiv, onaj tipično univerzalistički karakter koji se pronalazi u praiskomi. Iz njega usleduje onaj princip univerzalne jednakosti i slobode, koji mi često nalazimo, uz ljubav prema strancima, kao osnovni karakter ginekokratskih naroda, usleduje i odlučna netrpeljivost prema svakoj vrsti granica ili ograničenja, i, na kraju, nema drugo poreklo ni egzaltacija sentimenta opšte srodnosti i bezgranične simpatije«.

Tako su suprotnost i neprijateljstvo arbitratorno reintegrirani u pretpostavljenou, primordijalno Jedinstvo ili androgeno bratstvo. Uostalom, nemaju drugog porekla ni sve druge istorijske konfiguracije ideje univerzalnog bratstva i jednakosti, ideoološkog ili religioznog karaktera. Po pravilu istorijskog iskustva, ideje univerzalnog bratstva izviru ili nalaze najveći odziv upravo u najširoj, odnosno najnižoj osnovi društvene hijerarhije: *demos* ili masa su etnički ili društveno definisani matrijarhalnom psihologijom. Zato su u istoriji Evrope elitne manjine inkarni-

rale patrijarhalne, virilne i aktivne, a masa matrijarhalne, feminističke i pasivne principe.

Ideja o superiornosti univerzalnog entiteta nad svakim drugim posebnim entitetom, u kvantitativnom smislu superiornosti, proizlazi iz same definicije mase koja se izražava u kvantitativnim a ne kvalitativnim terminima, te zato, logika *forma mentis* mase zaključuje da kvantitet proizvodi kvalitet. Dijalektički. Istina, dijalektika može karakterisati jedan razvoj ali takav razvoj označava izuzetke a ne pravilo u opštoj ekonomiji stvari i pojava. Iz prethodnog je lako zaključiti da se kvalitativna superiornost androgenog bića izvodi, i kroz kvantitativno sabiranje polovina, odnosno polova. Zato je hermafrodit u ostacima ili u obnovama kultova matrijarhalnog *pathosa*, često nosio božanske atribute vrlijom figurativne evokacije androgenosti. U patrijarhalnom svetu, kao na primer u Sparti, hermafrodiska deca su bila odmah eliminisana vrlijom principa eutanazije, jer taj svet je izvor kvaliteta prepoznavao samo u eliti, odnosno kvalitetu: kvantitet proizvodi kvantitet ili kvalitativno bezvrede. Samosvesni svojih vrednosti, svoje superiornosti, uzvišenosti i lepote, indoevropski osvajači Juga, po pravilu uvek u manjini, u sred mase domorodaca, i svojim iskuštvom ili praksom su doživljavali ili proveravali pravilo da je kvalitet superioran nad kvantitetom. Otuda institucija kaste i Platonovih rođava u državi.

Na drugoj strani, moguće je u ovom negativnom određenju suprotnosti čoveka i žene, vi-

deti i neku vrstu negacije indoевropskog dualizma, gde bi entitetima dualizma trebalo da odgovara par čoveka i žene. Nema drugog porekla možda ni monistički princip jer je androgeno biće monistička figura. Ta polna figuracija dualizma, uz lošu interpretaciju dualizma u smislu suprotnosti pozitivnog i negativnog, dovela je do onih parahrišćanskih shvatanja koja su u ženi videli inkarnaciju Satane (iranski Ahriman), a u čoveku inkarnaciju Hrista (iranski Ohrmazd).

Miljnijski proces regresije metafizičkog ka fizičkom planu, uslovio je da se ta tendencija pomirenja suprotnosti, matrijarhalne matrice, pojavi na kraju »mračnog doba« u obliku ideologije »jednakosti čoveka i žene«. Izuzev fizioloških detalja, čovek i žena su danas jedinstveni, odnosno jedinstveno otuđeni od svojih specifičnih konstanti. Histerija i neuroza, koje karakterišu savremene ljude i žene, samo su posledica i mera ovladavanja *artifixa* prirodom, uzurpiranja konstantnog od strane kontingenčnog. Brutalno nasilje determinacionih, materialističkih sila ovog sveta, odnosno, imperativi akumulacije kapitala, kroz indiskriminisani obim eksploracije, uključili su u proizvodne procese i žene i muškarce, gde je muškarac lišen virilnosti a žena ženstvenosti. Odvojen od svog »odela« gurnut u masu urbanog aglomerata, čovek je izgubio svoju originalnu slobodu i shodno tome svoja prava, dužnosti i odgovornosti. Zato nije mogao zaštитiti ženu od sila koje su ženu otrgle od originalnih funkcija. Kapitulacija čoveka je imala kao posledicu i kapitulaciju žene. U suštini,

kontestacije sifražetskih pokreta ženske emancipacije, imaju za svoj objekt jednu iluziju ili privid: tu se u stvari afirmaše i opravdava degeneracija žene.

7

I indoevropske tradicije izražavaju metafizičko značenje razlika između čoveka i žene, koje dakle nisu samo fiziološke već i kosmičke prirode. Međutim, iz toga se nikada ne izvlači nostalgija za androgenim stanjem već, naprotiv, sve se čini da se ta podela egzaltira i veliča u meri upravo udaljenosti polnih ekstrema. Institucije askeze, apstinencije, viteške ili platoniske ljubavi, imaju funkciju da praktično i simbolično podvuku razlike.

Indoevropsko shvatanje figura čoveka i žene ili odnos ovog para, najbolje reprezentuje tip Apolona, rođen bez posredništva figure majke, jedinstven, samodovoljan i apsolutan.

Zato je tu čovek figura koja inkarnira svetlost, nebeski princip, nepomično središte, osovinu sveta i samo Jedinstvo. Čovek je kod Helena »Jedan«, u sebi, dovoljan sebi, i on zapravo jedini i inkarnira princip »sebe«. Žena je inkarnacija tame, htonskog princa, mobilnosti ili plamena koji se obvija oko osovine, nepotpunosti. Žena je kod Helena »drugo« ili različito od »sebe«. Čovek je gore — žena je dole, čovek je inkarnacija superiornih principa, a žena je inkarnacija inferiornih principa, premda, shodno indoевropskom dualizmu, tu pojam inferiornog

nema negativni karakter, već zapravo komplementarni u odnosu na superiorno. Načelo *Upanishadi* savršeno izražava prirodu odnosa između čoveka i žene: »Sa mojom virilnošću, sa mojim sjajem, dajem sjaj tebi. Ja sam on i ti si ona, ti si ona i ja sam on. Ja sam nebo, ti si zemlja. Kao što zemlja zatvara u svoje krilo boga Indru, kao što su osnovne tačke (sveta) bremenite vjetrom, tako ja polažem seme u tebe, seme imena našeg sina« (*Brhadâranyaka—upanishad; Atharva Veda*).

U spolnom odnosu važi načelo da čovek deluje ne delujući, odnosno, on osvaja ženu ne spuštajući se sa svoje visine, već svojom virilnošću i vrlinom uzdiže ženu ka svom vrhu, kao što se vatra uzdiže uz stub. Žena se uzdiže superiornom, ostajući istovremeno u svojoj biti. Zato, na planu iskustva spolnih odnosa, žene često ispredaju da su u orgazmu bile »kao ponete u vis«. Verodostojni evropski čovek, na planu seksualne manifestacije, nije posednik virilnosti dioniziskog ili falusnog, već olimpskog i herojskog tipa. Olimpski Apolon je simbol nepomračivosti uranskog i sunčanog principa, simbol »čistog oblika« koji vrlinom »geometriziranja« daje svoj oblik bezobličju materije, odnosno žene. Dorski Herkul, paradigma herojske virilnosti, pobednik je Amazonki i Majke Zemlje. Ova poslednja figura vodi nas agonskom karakteru seksualnog odnosa za verodostojnog evropskog čoveka.

Zato je figura mitskih ili legendarnih žena u evropskim tradicijama, često okružena velovima misterije i fatalnosti, iskušenja i opasnosti.

U odnosu sa ženom, čovek iskušava sopstveni integritet. Tu važi načelo da se žena uzdiže čoveku, a ne da čovek pada ka ženi, da žena prati čoveka, a ne da čovek prati ženu. Ovo načelo, izražava se u instanci običaja, kroz ideale ili norme figure integralnog čoveka, koji ne manifestuje želju ili pohotu za ženom, a što nije posledica samo vaspitanja već i duboke, ontološke predispozicije. Narod, onaj tip čoveka koji je, vođen ženama, naziva »ženskaros«, u čemu se izražava i definicija devirilnosti, jer takav tip čoveka ne može da poseduje seks, već je posednut seksom. Česte konverzije »ženskarosa« u homoseksualca, nisu posledice tek prezasićenosti ženskim seksem, već one ispovedaju osnovnu predispoziciju devirilnosti. Zato legenda vedske Indije, *Kalki-avatara*, govori o ženi koju niko nije mogao da poseduje, jer su svi ljudi, koji su je želeli, koji su dakle hteli da budu posednuti seksem, bili pretvoreni u žene. Agonski karakter seksualnog odnosa daje tom odnosu dimenzije jedne velike avanture čija je deviza: živeti opasno. Ne može se voditi borba, ulaziti u avanturu ili živeti opasno, sa nedostojnim partnerom. *Kama-sutra*, spolni odnos sa ženom inferiorme kaste, naziva »odnosom evnuha«. Dakle i u polju seksualne manifestacije integralnog čoveka, dostoјnog prave tradicije Evrope, važe kriterijumi selekcije. Miloš Crnjanski savršeno izlaže princip tog kriterijuma selekcije u *Romanu o Londonu*: »Iako je bila očigledno željna nekog muškarca na letovanju, gospoda Kirilov je pogrešila. Suvise je brzo svojim mutnim, tamnim očima obe-

ćavala. Nije ni sanjala, da za tog Rusa seks nije sve. Ona je bila iz srednjeg staleža. Sa ženom iz srednjeg staleža — i da nije bilo Nađe — princ Rjepin nije htio ni na letovanju da se upušta«.

Onaj ko je podlegao snazi uslovljavanja »nepoznatih sila« ili libida, taj nema sposobnosti diskriminacije i selekcije, on ne bira već je biran, on ne oblikuje već je oblikovan. »Onaj ko nije dostigao čvrstinu kontrole nad sobom, taj nema sposobnost diskriminacije, onom ko nema kontrole ne može biti data sposobnost uslovljavanja fenomenskog iskustva; u onom ko nema tu moć koncentracije — nema mira, a onaj ko nema mira, kako može biti srećan? Zato, o čoveče snažne mišice, onaj čiji su osećaji odvojeni od stvari, u tom čoveku je čvrsto zasnovana sposobnost diskriminacije... U onom što je noć za sva bića, budan je samo onaj ko je gospodar nad samim sobom. Onaj u koga sve želje ulaze na isti način kao što reke ulaze u okean koji ostaje neuznemiren, samo takav čovek doseže do mira, a ne onaj ko je plen strasti« (*Bhagavad gitā*).

8

Devirilizacija čoveka ogleda se i u skoro opštem uverenju da je *kvantitet* orgazma koje *doživljava* čovek mera seksualne potencije, umesto da se ta »sposobnost« poveže upravo sa slabošću, pošto ona odaje nesposobnost samoovlađavanja, posedovanja seksa ili libida, kao i laku ili prebrzu nadražljivost. Tamo gde čovek nije

u stanju da poseduje seks i libido, gde nije u stanju da sam određuje dužinu spolnog odnosa, postavlja se zahtev iluzorne nadoknade kvaliteta odnosa — kvantitetom, odnosno brojem odnosa. U suštini, to više nije ni seksualni odnos dva fiziološki, ako već ne metafizički, suprotna principa, već odnos dva partnera koji se uzajamno trljuju i pomažu u nečem što pre liči na masturbaciju. Spolni odnos, izgubivši onaj metafizički finalitet ili karakter, vodi jednom regresivnom tipu orgazma, koji nije uzlet u vis već pad u ambis. Iz takvog iskustva, ljudi često izlaze sa gađenjem i samoprezirom, ispovedajući osećanje uzaludnosti, karakteristično za psihologiju onanista.

Taj masturbatorski karakter spolnih odnosa prepolovljenih ljudi, izrazio se i u novini institucije pornografskih oglasa, preko kojih se usamljene individue nude usamljenoj gomili neznanaca, čime se pokazuje da je seks izgubio ne samo metafizički, već i fizički smisao, jer u takvom promiskuitetu nema više ni selektivnih zahteva određene fizičke konkretnosti. Naime seks, sveden na mehanički odnos, tu je izgubio čak i svojstva mehaničkih odnosa najnižih organskih oblika života, te dakle takav odnos može imati analogiju samo u svetu neorganske, inertne materije.

9

Svaku aberaciju, svaku slabost, svaki poraz, savremenici čovek opravdava potrebotom »do-

bijanja iskustva«. On time tačno definiše sopstvenu egzistenciju, čija je bit, pod uslovom da postoji, upravo u nagonu ka »imati«, umesto imperativa »biti«. Onaj ko pouzdano stoji uspravan u samom sebi, nema potrebe za iskustvom »drugog« ili »novog«. Jedini problem integralnog čoveka je upravo da sebe izrazi, te je svako iskustvo »drugog« ili »novog« tu ispit vernosti sopstvenom integritetu.

Pošto su u savremenom životu pomračene sve svetle reference života, zaista je moguće proklamovati da je »sve dopušteno«. Međutim, i tradicije integralnog čoveka sadrže to načelo, ali ono tamo ima radikalno različiti smisao od savremenog. »Sve je dopušteno« savremenog, prepolovljenog čoveka jeste opravdanje kojim se pasivno trpi svakovrsno uslovljavanje života. U tradicijama integralnog čoveka, kao što su to neke islamske tradicije ili tradicije evropskih redova poput »Braće slobodnog duha«, čiji je slikar bio Bosch, »sve je dopušteno« označava jedan aktivni princip volje i snage uslovljavanja, ali se to načelo može zaslužiti samo u vrlini podvrgavanja najtežim duhovnim i fizičkim disciplinama. Takav čovek, na vrhu hijerarhije reda, upravo u vrlini prelaženja svih ispita i selektivnih normi, može izraziti i najviši smisao načela »sve je dopušteno«, gde je apsolutna sloboda neraskidivo vezana sa apsolutnom odgovornošću. Savremeno značenje načela »sve je dopušteno« evocira sliku nemoćnog brodolomnika u sred burе, a tradicionalno načelo evocira sliku čoveka koji čvrsto стоји на ногама brodeći brodolom-

nim morima. Ili: prašina pod vетром nasuprot steni koja odoleva nepogodama.

Zato je i na polju iskustva orgazma za integralnog čoveka osnovni problem izraziti rang svoje integralnosti, odnosno ne izgubiti sebe u orgazmu, već dominirati orgazmom. U tom triumfu, biće nije pogodeno, ukinuto, već ono, uprkos svega ostaje integralno i samosvesno, osvetljavajući put ka uranskoj svetlosti koja se posmatra i stvara, širom otvorenih očiju, budno. Umesto da bude obuhvaćeno, pomračeno orgazmom — biće treba da obuhvati i osvetli orgazam.

U tantrizmu koji, uprkos svog porekla, odaže niz bitnih vedskih uticaja, jedan od osnovnih zadataka učenika te discipline je da u vrhuncu orgazma, odnosno u samom magnovenju izbacivanja semena — reapsorbiraju seme, natrag. Tu se, kako kaže Eliade, »zaustavljaju biosomatski procesi i psiho-mentalni tokovi« da bi se prevazišli humani uslovi i ušlo u jedan viši, transcendentni plan. Nema sumnje da tantrizam opravdava jednu orgijastičnu praksu protovedske civilizacije i da je androgeni finalitet takode tuđ indoевropskoj religioznosti. Ali, na drugoj strani, taj smisao iskušavanja negativnog, to izlaganje integrata silama dezintegracije da bi integritet dokazao svoju čvrstinu, i konačno agonski karakter discipline — jasno ispoljavaju indoevropsku psihu. Drugim rečima, našavši se u sred orgijastične histerije domorodaca, obnovljene u sumrak rase osvajača, vedski čovek je hrabro ušao u sred orkana, miran i nepokolebljiv. U

sred zla, vedski čovek je i sam aktivirao zlo, povećao snagu zla, obuhvatajući svojim normama zlo, tako da je energija pokrenutih i usmerenih sila poprimila ne samo viši, metafizički smisao već je tako pokorena izrazila upravo snagu integriteta i veličinu vedskog čoveka. U suštini, za verodostojnog indoevropskog čoveka, nije važno ima li čovek pozitivni ili negativni ideal, važno je da on ne bude bez ideaala.

Virtualno, integralni čovek je često sposoban da negativni ideal dijalektički preokrene u pozitivni ideal, te je zato jedno od osnovnih načela tajnih učenja tantrizma, upravo preobražavanje otrova u nektar.

(Ohola čednost integralnog ne ustupa pred zlom ili razvratom, već ulazi pravo u sred haosa, ne da bi bila ovladana već da zapravo ovлада silama negativnog te, jednom preuzevši kontrolu nad tim silama, ona ih usmerava prema krajnjim granicama bola, kraha ili orgije, gde se ostvaruje najteži ispit oholosti i najviše iskušenje čednosti. Moralistički čovek beži tamo gde etički čovek ostaje prisutan.)

Ostati nepomičan u sred bure, ostati miran u sred gomile ludaka, ostatiti neosetljiv u sred bola, ostati priseban u sred haosa, ostati hladnokrvan u sred panike, ostati neuzbuđen u sred uzbuđenja, ostati leden u sred vatre, ostati svetao u sred tame, ostati nepokolebljiv u sred katastrofe, ostati uspravan u sred pada, ostati celovit u sred raspada, ostati neutrašiv u sred užasa, ostati neumoljiv u sred lamenta, ostati čedan u

sred razvrata, ostati u svom središtu a delovati — eto osnovnih odlika integralnog čoveka naše Evrope.

Na planu seksualnog iskustva, u tantrizmu, ove odlike se izražavaju i u jedinstvenom tipu spolnog odnosa »*viparita-maithuna*«, čija se pozicija sastoji u principu nepomičnosti čoveka, za razliku od mobilnosti žene. Sam princip se osniva i na jednom praktičnom imperativu koji čoveku nalaže maksimalnu koncentraciju na spiritualni i metafizički rang odnosa, gde bi pokreti mogli da discentriraju takvu aktivnost. Čovek je vertikala, žena je horizontala, čovek je osovina, nepomična i čvrsta, usmerena ka nebu, kao izraz samog neba, a žena je vatra koja se obavlja oko te osovine-stuba, primajući nektar neba, te nebo oplodjava zemlju, nepomično oplodjava pomično delujući u ne-delovanju.

10

U odnosu između čoveka i žene, koji je usklađen sa normama naše tradicije, nikad se ne može izraziti osećaj »ljudomora«, jer taj osećaj označava ne samo kršenje normi već i simptom devirilizacije čoveka ili otuđenja žene od svojih originalnih funkcija. »Ljudomora« takođe karakteriše odnose koji nemaju niti mogu imati transcendentni ili metafizički finalitet. U principu, muška »ljudomora« je apsolutno negativna odredba odnosa, jer označava inverziju položaja nałożenog priodom konstanti: time se izražava skoro totalna devirilnost čoveka koji tu nosi za-

pravo ženske atribute, atribute zavisnosti, nedovoljnosti, inferiornosti i komplementarnosti. Ženska »ljubomora« je relativno negativna odredba odnosa: žena kroz »ljubomoru« izražava tendenciju da izokrene onu prirodnu hijerarhiju, izražava volju inferiornog ili komplementarnog da poseduje ili ograniči u svom domenu čoveka koji je po definiciji superioran i jedinstven, te zato slobodan i samodovoljan. Zato je ženska »ljubomora« manifestacija specifičnog egoizma. I po logičnoj definiciji, posed ne može da poseduje. Efikasno dejstvo ženske ljubomore srožava čoveka sa njemu dostojnog ranga na opšti nivo, gde je identifikovan sa stvarima ženskog poseda, odnosno pokućstva. Time je obezvređen i sam odnos između čoveka i žene, čija je vrednost proporcionalna distanci između čoveka i žene, onoj distanci koja se u brakovima plemenitih ljudi izražava i oslovljavanjem u drugom licu množine. Što je veća distanca, to je veća i magnetska snaga čoveka. Nezavisno od degenerativnih oblika koje je poprimila, institucija harema, u ne malom nizu uticaja duhovnih sadržaja Indoevropskog na islamsku mistiku — a što objašnjava čest afinitet pravih Evropljana prema Islamu — upravo savršeno izražava metafizički karakter odnosa čoveka i žene. Za razliku od na primer jevrejske tradicije, gde važi načelo da žena posle smrti svog supruga, odmah, skoro nad grobom mora naimenovati zamenika, u indoevropskoj tradiciji, supruga prati muža i u smrt, jer je on jedan jedini i nezamenljiv. Samo je telo, materija, zamenljivo — biće i duh su neza-

menljivi. Kada je odnos između čoveka i žene zaista odnos između superiornog i komplementarnog, kada je on zaista realan, žena mora *biti* a ne *izgledati* žena. Ona zato ne može pojmiti život bez svog muža, jer je takav život zaista »bez smisla«, bez svetlosti i središta, bez istine i lepotе. Zato u indoevropskim tradicijama žena stupa u vatru koja umrlog muža oslobođa zemlje, prateći ga na putu povratka nebu. I u tom činu izražava se imperativ koji je u osnovi života naše rase: *Mihi natura dedit leges a sanguine ductas* (Properti). Ne pod prinudom zakona ili spoljnih okolnosti, već vođena svojim unutrašnjim imperativom, žena prati čoveka i u smrt. Mnogobrojna svedočanstva, kao i ono o istom običaju kod Slovena, koji je opisao u desetom veku Ibn-Faldan, bez izuzetka govore da su žene dobrovoljno odlazile u vatru za mužem, premda slobodne da ostanu u životu. Ostati u životu, nije povlačilo nikakve posledice, osim prezira zajednice. Staviše, postoje takođe mnogobrojna svedočanstva da su ne samo žene, već i potčinjeni odlazili u vatru za svojim gospodarom, slobodno i radosno.

Preovladavanje matrijarhalnog običaja inhumacije umrlih, gde se izražava upravo htonski karakter religioznosti matrijarhata, učinilo je, pored ostalih uzroka, da se ovaj običaj zaboravi u Evropi. Ali za pravu ženu, smrt muža je i njena smrt. Prozori se zaziđuju, veze sa svetom se prekidaju, život se posvećuje memoriji onog prošlog, pravog života.

Odnos između čoveka i žene stvara instituciju porodice, koja je osnova svakog zdravog društva. Takvo društvo podržava instituciju porodice, jer samo ličnosti, elita ili porodica mogu dati kvalitet kvantitetu društva. Očigledno je da jedno nivelišano društvo ne traži kvalitet, te zato nema potrebe ni za vrednostima ličnosti, elite ili porodice. Te vrednosti se gube i, nepodržane, nestaju u masi. Pošto su vrednosti kvaliteta antagonistične mistici kvantiteta i mase, sistem opresije ili subverzije jednog nivelišanog društva nastoji da obezoruža nepokorne ličnosti, da harangira mase protiv elite, da razori instituciju porodice.

Vrativši se u domen našeg argumenta, možemo iz prethodnog izvući zaključak da u jednom haotičnom, nivelišanom i nestabilnom društvu nema mesta onom odnosu između čoveka i žene koji karakteriše hijerarhija, red i stabilnost. Zato novi društveni sistemi stimulišu instituciju »razvoda braka«: neophodno je da čovek još uvek, pri svakom venčanju daje reč svoje časti kao zalog svojih dužnosti — tako se navikava da uopšte ne drži do svoje reči, imena i časti. Gde ima mnogo razvoda tu ima sve manje pravih, u najpotpunijem smislu reči, virilnih ljudi, jer, pored ostalog, gde ima mnogo razvoda, tu ima i mnogo dece prepustene vaspitanju najnižeg morala ulice. U takvom sistemu, čovek emigrira iz svoje biti, a žena, bekstvom čoveka od virilnih dužnosti i odgovornosti, gubi ne samo podršku već i smisao postojanja u svojoj biti. Gde čovek beži od sebe — tu se žena takođe emancipira od sebe.

Gde čovek nije zaista čovek — tu ni žena nije više žena. Svemu tome doprinosi i sam sistem života u urbanom aglomeratu, gde se ljudi vraćaju uveče stanu — zarobljenom u betonskim kavezima, kao karikatura onog izgubljenog »odela« slobode, gospodarskog doma i ognjišta — skrhanji, ne toliko umorom nakon niza silovanja i uslovljavanja, koliko osećanjem jedne dublike, ontološke kapitulacije, koja se ispoveda kroz osećanja »praznine«. Žena u toj karikaturi čoveka ne može prepoznati onu osovinu života, onaj stub doma oko koga bi ona, kao čuvar ognjišta, obavila radosno svoju vatrлу ljubavi. Pobuna žene je izraz dubokog nepoverenja u čoveka koji je takođe dopustio da ekonomski uslovljavanja društva siluju ženu u istoj meri kao i njega.

U sred te katastrofe stoji, još uvek uspravan, diferencirani tip, koji danas evocira figuru integralnog čoveka verodostojne evropske tradicije. Premda njegov odnos sa ženom, na intimnom planu, karakterišu odlike tradicije koju smo izložili, na jednom širem, socijalnom planu, taj odnos je značajno izmenio originalni karakter upravo usled izmene samih socijalnih uslova života: odnos je tu zapravo dobio novi oblik, neophodan da bi se odbranila suština.

Takov čovek više ne vlada svojom okolinom, već se bori u sred neprijateljske okoline, kako bi sačuvao svoj integritet. Zato porodica koju zasniva diferencirani čovek, premda unutra izražava iste strukture tradicionalne porodice, spolja, ne liči više na gospodarski dom, već na brod koji brodi u sred bure. Agonski karakter života

porodice upravo razvija u najvećoj meri vrednosti onog intimnog odnosa između čoveka i žene, jer, kao u ratu, tu svaka reč, svaki gest, svaki čin izražavaju jednu duboku neophodnost i ozbiljnost. Istovremeno, uslovi borbe čine da se drastično i najreljefnije izraze one vrline čoveka u kojima žena prepoznaje svoju zaštitu, potporu, orijentaciju i smisao. Tu je snazi negacije spolnih uslova proporcionalna veličina kvaliteta odnosa čoveka i žene. Kvalitet je veći i viši u ratu nego u miru, upravo zato rat iziskuje od čoveka više nego mir. Tek u ratu, žena postaje apsolutna majka ili apsolutna ljubavnica.

Pošto je diferencirani tip čoveka ne samo poslednji odblesak sjaja integralnog čoveka već i poslednja inkarnacija prave virilnosti, gde se susreću vrhovni etički i fizički kvaliteti, jasno je da težište njegovog života ne može biti u seksu, kao za ostale, prepologljene i devirilizirane ljudе, već u onoj najvišoj biti bića koja, vladajući seksem, daje spolnom odnosu adekvatni značaj i značenje, odnosno, najviši finalitet koji seks može da dosegne. Tu seks ima, u odnosu na ostale konfiguracije seksa, najmanji značaj i, istovremeno, najviši smisao.

»Odmor ratnika« je najbolja i najsažetija definicija spolnog odnosa dostojnog diferenciranog tipa čoveka. Smisao i središte tog odnosa su u čoveku, »ratniku«, a ne u ženi, jer bi bilo nemoguće ili smešno zamisliti čoveka u »odmoru žene«. »Odmor žene« zato podrazumeva ženu bez čoveka, a definicija »odmor ratnika« upravo podrazumeva čoveka koga imenuje, i ženu, koju ne

imenuje, osim posredno, kroz funkciju naloženu i sugerisanu pojmom »odmora«. Već sama specifikacija njegove funkcije jasno pokazuje da je težište u onom što trajno jeste: dakle »ratnik«. Seks zato tu nije težište takvog života, već on ispunjava predah, upravo »odmor«, kao ukras života. Istovremeno, ne može se zamisliti vredniji, lepsi, istinski odmor od »odmora ratnika«. I za ženu, ne može biti lepša, vrednija i istinska funkcija ženstvenosti od one kojom ispunjava »odmor ratnika«. Ono što je za druge ljudе težište života, stalna preokupacija — za »ratnika« je samo »odmor«. Žena je najsrećnija u zagrljaju »plavog husara«.

12

Premda je seks za prepologljenog čoveka, kao težište njegovog života, »koren svega«, uprkos tome, onaj realni kvalitet seksa je tu skoro po pravilu irelevantan. Takav čovek, često, kvantitetom spolnih odnosa teži da nadoknadi nedostatak kvaliteta. On je prinuđen da menja neprekidno žene pošto mu se ni jedna ne vraća drugi put u zagrljav. Ova pojava je razumljiva u svetu izloženog načela da spuštanje težišta života u polje seksualne manifestacije, simptomatično izražava gubitak virilnosti. Sa druge strane, tu seks vlada životom a ne život seksom.

Zato je realna seksualna manifestacija savremenog čoveka bez kvaliteta, koji se nadoknadije i obiljem imaginarnih, erotskih fantazija. U principu, i realna erotika je surogat kojim se

nadoknađuje nedostatak ljubavi i mogućnosti realnog, potpunog odnosa. Prava žena, pred primerkom jednog takvog savremenog, prepolovljennog čoveka, razmišlja poput herojine autora *Hussard bleu*, za koju kaže da je »u svom čistom i strasnom idealu udaljavala od sebe osrednje«. »Ne liči mnogo na čoveka... Ko zna? Doprstiti milovanje, opružiti se pored njega, ljubazna i svučena... na kraju krajeva ipak je moguće. Posleratni period sveo je fizičku ljubav na nivo neke partije tenisa. Nije više neophodno ni bar znati dobro igrati« (Roger Nimer: *Histoire d'un amour*).

13

Premda snaga neprijateljstva okoline, odnosno urbanog *artifixa* — u kome je prisutan diferencirani tip čoveka — može upravo tim neprijateljstvom pozitivno uticati na njegovo biće kroz izazivanje i izoštravanje diferenciranosti samog bića, sa druge strane, takva okolina tudi ne deluje u negativnom smislu onemogućavanja praktične realizacije htenja bića. Zato na planu odnosa između čoveka i žene, diferencirani tip čoveka ne može realizovati, u punom bogatstvu izraza, onaj odnos, koji je podržavao i inspirisao njemu blizak ili analogan ambijent tradicionalnog društva. Taj odnos je sad tradicionalan pre-vashodno u virtualnom smislu, odnosno, naš čovek je pre intencionalan tradiciji nego što zaista jeste tradicionalan.

212

Nije zato redak slučaj da diferencirani tip čoveka, osećaj nepomirljivog stranstva u tudiini, konsekventno izrazi i u polju društvenih odnosa. U sred društva, on oko sebe gradi nevidljivi i neprobojni oklop, on raskida ili onemogućava svaku vezu koja bi mogla iluzorno ublažiti ili prikriti samosvest otuđenosti i diferenciranosti. Predosećaj ili svest sudbinskog izumiranja sunčane rase kojoj pripada, umrtvљuje nagon kreacije ili prokreacije. I te odlike čine da diferencirani tip čoveka, svojom pojavom i prisustvom u ovom veku i svetu, evocira figuru stoika.

Istovremeno, ova udaljenost od neprijateljskog sveta, u smislu herojske definicije diferenciranosti, izražava se ne u obliku bekstva od sveta, već u obliku prisutnosti u sred sveta. Diferencirani tip čoveka, hrabro i izazivački, sam protiv svih, ulazi u sred orgije i haosa, fizički ili telesno prisutan sad i ovde, ali ontološki ili duhovno zvezdano dalek, uvek i svuda. Zato i u instanci najnižeg stepena virilnosti, u instanci seksualne manifestacije, diferencirani tip čoveka ontološki ili duhovno teži transcendenciji ili velikom povratku supremnom principu. Za njega orgija u kojoj učestvuje, koju čak stvara, kojom komanduje, nije oblik zadovoljavanja *voluptas*, već oblik *katarsis*. On ulazi u spolni odnos ne da bi izrazio požudu, već da bi izrazio čvrstinu svoje čednosti. On je zaista suviše senzibilan da bi mogao biti senzualan. Za takvu senzibilnost, manifestacija nečije senzualnosti izaziva samo smeh. Uostalom, u orgazmu, u pravom orgazmu, i čovek i žena su smrtno ozbiljni: tu se više ne može odlagaj-

213

ti ili prikrivati ona osnovna, sudbinska alternativa pred kojom čovek pokazuje ono što zaista jeste: alternativa Neba ili Zemlje.

Zato je za diferencirani tip čoveka, i polje seksualne manifestacije, jedno polje opasnosti, gde se on igra sa smrću. Takav tip čoveka, pod maskom »osvajača« ili »play-boya«, može za žene biti zaista »ubistven«.

On može biti »ubistven« upravo u meri nedorastlosti žene njegovom planu i finalitetu odnosa, koji ona lakomisleno prihvata. I kao što se u polju društvenih pojava sve ređe konfigurira tip »fatalne« žene, sve ređe se pojavljuje i »ubistvena« konfiguracija diferenciranog tipa čoveka. Jedno od retkih svedočanstava o ovom poslednjem tipu, pruža nam literatura Drieua La Rochelle. Istina, njegovi heroji imaju svest o sumraku svoje sunčane rase, te ta svest daje njihovim profilima crte sete koja otupljuje svirepost, pošto je ona sada uperena ne samo protiv drugih već i protiv sebe.

Ako bi se značaj literature merio njenom sposobnošću da svedoči o svojoj epohi, delo Drieua bi nesumnjivo bilo jedna od najznačajnijih pojava evropske literature ovog veka. Ako izuzmemmo dela Malaparte, Crnjanskog ili Célinea, niko nije reljefnije izrazio dekadensu evropskog čoveka. Štaviše, u nizu ispovesti dekadense, gde najčešće dominira neka vrsta mazohističkog zadovoljstva, delo Drieua je jedinstveno upravo u smislu gađenja koje izražava pred dekadensom. Ispovedajući dekadensu, Drieu vrši čin katarze: pogled kojim posmatra dekadensu pali stari, oro-

nuli svet, jednom snagom u kojoj se izražava ona originalna, ontološka svežina i čednost, virilnost i zdravlje: »Ja sam zgađen, vidim smrt svuda«, ispoveda Drieu svojim prijateljima, da bi odlučno opisao suštinu svojih heroja: »Jedini put koji su moji ljudi sposobni da pređu je onaj put, koji vodi prolivanju krvi: ubistva i snošaji. Sve ostalo je dekadencija, trošenje života«.

Jedno od središnjih polja manifestacija te virilnosti je ono polje, gde njegovi heroji, delotvorni i pesimistički, »prekriveni pokrovom žena«, traže put svetlosti u jednom svetu pomračenog Sunca i srušenog Reda, u svetu mraka i haosa. I za njegove heroje važi načelo: ostati integralan uprkos promiskuitetu, ostati čist u sred blata: »ruke nikad nisam uprljao, već samo noge«.

Zato u delu Drieua nema traga erotizma, premda kroz živote njegovih junaka protiču avenije prepune žena. »Pre nego učitelj erotizma, Drieu je učitelj gađenja. Drieu traži od prijateljica da postanu njegovo oruđe koje će mu omogućiti da zadovolji žđ za energijom, da se sa surovošću preda idealu snage i plemenitosti«. U tom svetu pariskih noći, u noći jedne Evrope na umoru »stalno svetli jedna svetlost« i ka njoj, ka tom tanušnom i drhtavom plamenu, kreću se junaci Drieua, noseći svoje maske. Ta slaba svetlost se ne gasi, već treperi kao neka nostalgija. Nostalgija antičke čistote gestova koji još uvek nisu porobljeni mehaničkim ritualima« (Pol Vandromme).

Heroji Drieua takođe osećaju degradaciju originalnog evropskog odnosa između čoveka i žene, pa se pitaju: »Zašto smo te žene, jednom uznemirenom mitologijom, hteli preobraziti u duše, boginje, u irealne drugarice nas, sirotih bogova?«

Žene Drieua, instinkтивно prepoznavaju u tim herojima, u njihovom pogledu, obećanje neke antičke, i sad nemoguće sreće. Ali svest tih žena nije u stanju da ih prepozna, da u njihovom silasku na obale izrođenog zavičaja, vidi povratak heroja, obećan, na davnom rastanku. Nekada davno, oni su otplovili ka novim posedima svog zavičaja, da bi se sad vratili, sa pohoda, u Itaku, gde ih ne čeka trijumf, već izdaja i razvrat, ruševine i dekadensa. Oni stoje u sred tih ruševinu zavičaja, lepi i snažni kao i u mladosti, ali među onima koji su tu ostali, nema čoveka, nema žene koji bi mogli razumeti njihov jezik, njihove geste. I te žene, nisu više žene koje su nekad plodili, već neke fantazme, »atmosfere«. Heroji Drieua ne traže toliko zadovoljstvo sa ženama, koliko njihovu realnost, oblik. Srce žena podstiče ih na obožavanje heroja, ali svest oseća u tim čudnim, stranim, preplanulim licima povratnika, izraz prezira, izvor straha, slutnju opasnosti. Žene Drieua znaju da nisu dostoјne ovih heroja.

Zato se ne usuđuju prići onom što heroj zaista jeste. One su hipnotisane pogledom heroja, odnosno začarane i istovremeno prestrašene. Začarane lepotom, prestrašene bolnim tajnama koje krije ta lepota. One ne mogu razumeti taj prezir heroja prema idealima osrednjosti, jer nje-

govu ambiciju ne može zadovoljiti tek samo visoki položaj ili seksualna potencija, (*Drôle de voyage*). Te žene suviše malo traže u svom idealu čoveka. Heroj ih zato nemilosrdno ostavlja. »Uvek sam koristio otpor neke žene, bilo koje vrste, da bih opravdao moje odustajanje od nje. Takva ljubav je rad kao i svaki drugi. Ja ne volim rad.«

U odnosima između heroja i žena, ovi prvi često ispovedaju jedno osećanje karakteristično za psihologiju diferenciranog tipa čoveka, osećanje komičnog izgleda samog odnosa, a što može delovati čak i inhibitivno: »Posmatram usne, vrat, grudi, trbuh. I onda? Mislim da će morati iskoristiti prvi polet. Oh, da, ne treba gubiti vreme. Ima mnogo kvaliteta: vatrena je. Ali sa svima je takva. U jednom trenutku to maleno lice, i to bogato telo, čine mi nešto komičnim: komična je moja želja.« Komično je videti rasnog pastuva kako opasuje mazgu.

U sred greha i poroka, dekadense i sumraka, heroji Drieua odišu čednošću i vrlinom, energijom i svežinom, ispunjavajući zakletvu datu mladosti: ostati veran mladosti svoje rase. Oni znaju da su rođeni u pogrešnom veku, da su se vratili prekasno ili prerano. Ipak, oni delotvorno nastoje tragati za predmetom dostoјnjim njihove delotvorne energije. Svest o uzaludnosti traganja, stvara svest o uzaludnosti prisustva u tom nedostojnom svetu: oni su suviše virilni i lepi, suviše mladi i moćni za taj svet sterilnosti i ružnoće, starosti i nemoći. Svaki gest njihove plemenitosti, svaki polet visokodušnosti — odla-

ze u prazno, u prazninu amorfognog sveta. Život u tom svetu je za njihov ukus ili stil života, suviše spor, nit života suviše opuštena. Zato Alan iz *Le feu follet* kaže: »Život se ne odvija dovoljno brzo, ja će ga ubrzati. Nit se opušta, ja je zatežem. Ja sam čovek. Ja sam gospodar moje kože. Pokazaću«. Treba naći, treba pristupiti nečem čvrstom u tom amorfnom svetu. Stvar dostoјna hrabrosti i volje. Na primer revolver. »Revolver je solidan, od čelika. To je jedna stvar. Pristupiti konačno stvarima... Grudi izbačene, gole, dobro izložene. Srce, zna se gde je.«.

U svetu dekadencije, samoubistvo je najviši predmet virilnosti, upravo predmet transcendentacije. Zato Drieu, pred samoubistvo, mesecima izučava tradiciju svog etničkog zavičaja: *Bhagavad gitā*. U takvoj transcendencijskoj virilnosti, protagonista, odnosno heroja, sledi najdublji imperativ svoje rase: u svom sumraku, rasa ima više potrebe za primerima nego za ljudima.

14

U rukama diferenciranog tipa čoveka, koji nije čovek dekadense već čovek u sred dekadense drugih, žena često može postati sredstvo realizacije instinkta samouništenja. Kao i njegovi preci, što su se bacili u vatru srbine, tako se diferencirani tip čoveka, baca u vatru žene. On nije »ženskaroš« već kamikaza. On nema na svom licu onaj poznati osmeh lascivnosti, pohleppe, već izraz hladne odlučnosti i neumoljivosti. Bez dostoјnih predmeta svoje virilnosti i ener-

gije, takav čovek velikodušno razbacuje virilnost i energiju u bescenje, kao što svoje cigarete pripaljuje najvećim banknotama. Kao kakav kralj u izgnanstvu, on rasipa bogatstvo, jer šta vredi bogatstvo ako je izgubljeno kraljevstvo? Kriterijum koji treba slediti u tom nihilističkom činu samouništenja jeste upravo odbacivanje svakog kriterijuma, jer i najskromniji kriterijum podrazumeva upoređivanje između subjekta i objekta. Nema upoređenja između beskraja i nule. Tu važi načelo: »sve ili ništa«.

Takov finalitet seksualne manifestacije, u smislu samouništenja, može često poprimiti i oblik katarze. U vatri seksa, verodostojna celovitost diferenciranog tipa čoveka, ostaće iznad pepela, uzdignuta i čvrsta, svetla i ledena kao visoki glečer. Plamen vatre spaliće samo ono što je efemerno i kontingenčno, ono što čovek nije, i što zapravo skriva čisti i svetli lik bića. Nije redak slučaj da kroz takav tunel katarze, ljudi, kao na primer sveti Jeronim, izlaze u polje svesti i najviše mudrosti, u dodir sa najvišim bićem. Kroz razvrat, čovek može da iskuša ili upravo otkrije svoju čednost. Uostalom, laž, efemernost, nered ili smrt, nisu drugo do paraziti istime, trajnosti, reda i života. Treba ih spaliti, sagoreti. Plamenim pogledom ili pogledom mirnim, hladnim, u sred plamena.

15

I na najnižem planu manifestacije virilnosti, moguće je izvršiti katarzu i munjevito, gromovi-

to, osvojiti najviši plan transcendencije. Otvor se pretvara u nektar. Radikalna negacija može osvetliti kroz svoju vatrnu predmet najviše afirmacije. Put koji mi ovde nagovestavamo, očigledno nije put svetačke kontemplacije, već herojske akcije, jer uslovi života diferenciranog tipa čoveka iziskuju prevashodno njegove borilačke, odnosno kshatrijske kvalitete, u cilju buđenja ili odbrane celovitosti, gde su i heroj i svetac — samo dva različita oblika iste sústine.

Ipak, postoji jedna jasna granica između delovanja sveca i heroja, odnosno *brahma* i *kshatrija*. *Svetac* ili *brahman*, deluju, optimistički, ali ne menjaju svet. Heroj ili *kshatrija*, deluju, pesimistički, ali uspevaju da izmene svet.

Za *brahmana* je karakteristična ona tehnika kontemplacije koju izlaže na primer doktrina Patanjalia: sistem uzlazne kontemplacije ili mentalne aktivnosti od apsolutne kontrole nad slučajnim tokovima svesti i asocijacija (*pratyahgara*) sve do supremne tačke ili stanja, gde kontemplacija ili mentalna aktivnost isključuje i sam mentalni objekt i gde se svest napaja golom i iskonskom nedeterminisanom snagom subjekta ili sebe: tu percepcija ne prima pasivno determinacije sveta već, naprotiv, aktivno determiniše svet. Taj put transcendencije može trajati godinama, decenijama, obezbeđen izdvojenošću iz društvenog sveta.

Kshatrija je, međutim, u sred društvenog sveta, njegova otmena priroda ne dopušta mu izdvajanje koje bi bilo ravno bekstvu, već ga neprekidno podstiče u borbu. On nema vremena da

kontemplira put ka onom što jeste; on mora sad i ovde, odmah, biti ono što zaista jeste.

Zato je put transcendencije heroja, put borbe i akcija, za razliku od sveca, čiji je put, put mira i kontemplacije.

Heroj je upućen najžešćem okršaju, najvećoj vatri borbe, jer se samo u »prevazilaženju samog sebe«, prelama granica mogućeg, granica života, i otkriva ona osnovna, ontološka snaga čoveka koja deluje »nadljudski«, koja stvara »herojski čin«. Smisao istorije, otkriva se takođe samo u katastrofi istorije, gde se subjekt izdvaja, uzdiže iznad objekta (Berdajev).

Zato Zen doktrina, ta »filosofija samuraja«, uči da je »nirvana«, »probuđenost«, jedno normalno stanje čoveka koje treba osvetliti. Treba napustiti svaku potrebu, svaku utehu, svako božanstvo, svaku utopiju, svaku iluziju i jednim prelomom granica uvideti da je sam čovek — Bog. Zen učitelj uči: »Kada sretneš Budu — ubij ga!«

Zato u Zen doktrini *satori* čovek, koji je virtualno sam Bog, iznad života i smrti, vrlinom gromovitog bleska intuicije, prelama granice života, otkrivajući totalitet života svemira, koji drži u sebi, kao istovremeno deo svemira.

Kao što poziv intuicije neprijateljstva, prelama san borca u lucidnost, kao što voda u prelomu temperature postaje led, tako i u *satori*, kroz jedan kvalitativni skok, život menja svoje stanje, te više nije bezobličan i uslovljiv kao voda, kao san, već u obliku koji sad uslovjava, kao led i lucidnost. To je još uvek isti život, isto sre-

dište, samo što su tendencije centrifugalnosti i discentričnosti ili dezintegriteta, preobražene, munjevito, u tendencije centripetalnosti i incentričnosti ili reintegriteta.

Taj prelom, ili aristotelovski »*nous poetikos*«, »intuitivni intelekt« skolastike, Kanta i Shelinga, može biti izazvan najrazličitijim sredstvima. To može biti neka gromovita iluminacija, fizički bol, snažan udarac, paradoks, absurd pred kojim sagorevaju i poslednje mogućnosti logičkog mišljenja. Sve ostaje isto: čovek, drveće, šuma, vrhovi planina, sve je još uvek sad i ovde, ali je istovremeno sve preobraženo kroz jednu iluminaciju veze koja svemu daje novi ali i večni, normalni ali i pravi smisao. U noći, predeo u kome živimo je isti kao i po danu, ali je neophodna svetlost zore da bi taj predeo zaista otkrili u potpunosti i normalnosti. *Satori* je svetlost zore koja ne dolazi izvan čoveka već se rađa u samom čoveku. Tu se čovek vraća samom sebi, odnosno najdubljem ontološkom planu bića. Zato taoizam uči: »beskrajno je udaljen povratak.«

Kao eminentno herojska, samurajska disciplina, Zen nema tehnike *satori*, niti udžbenika transcendencije, jer svaka tehnika, svaki udžbenik podrazumeva demokratiju. U svetu heroja, nema mesta *demosu*, odnosno demokratiji: tu vladaju aristokratski principi. Tu sve zavisi od vrednosti ličnosti. Nema pravila za sve, jer su taka pravila, najniža, pravila. Heroj se upravo definiše u normama koje samo on može da ispuni, jer kada bi svi mogli da ispune te norme, to ne bi bio heroj već kukavica.

One vrline i norme, koje zahteva od samog sebe, heroj ne može zahtevati i od drugih. Heroja, viteza ili samuraja, definiše zato njihova usamljenost. Identičan uslov herojske trascendencije, opisan je u indoevropskoj legendi o traganju za svetim Gralom, o traganju vitezova kralja Artura za supremnim principom ili smislom života ili bića:

»Vitezovi Okruglog stola, odlučiše da se odvoje i da svako sledi svoj put, pošto je skupni put smatrani nečasnim. Ostaviše za sobom zamak i odvojiše se kao što behu odlučili. Potom se izgubiše u šumi, tamo gde je ona bila najgušća i bez puteva i staza.«

Ta šuma, najgušća, bez puteva i staza, to je upravo predeo nad-svesti, kroz koji se čovek, putem transcendencije, vraća svojoj originalnoj prirodi, vrlinom »probuđenosti«, *bodhi*, ili onog preloma plana života, *satori*. Da bi vitez mogao ući u tu šumu, on pre svega mora biti vitez: herojskoj transcendenciji prethodi herojska inicijacija, herojsku inicijaciju usleđuje konsakracija herojstva gde se kroz znamenje i atribute prepoznaće vernost lepoti: »Pripasa mu sablju, da-de mu ordenski lanac i reče mu da ga je Bog učinio mudrim i vrednim jer nikada nije izdao lepotu«. Samo otac prepoznaće sina, samo sin prepoznaće oca.

Istina, niko ne zna da kaže šta zaista znači ta magična reč »Gral«. Ali smisao traganja za Gralom, nije toliko u samom Gralu koliko u samom traganju. Vitezovi znaju da je samo jednom od njih suđeno da pronađe Gral; u legenda-

ma o toj epopeji, vitezovi često znaju i ime onog kome je to dosudeno, ali ipak ne odustaju od traganja. Svakim korakom traganja, smanjuje se ona udaljenost povratka. Svakim korakom, čovek je tu bliži onom što je bio ili onom što virtualno jeste u najvišem smislu. Najviši smisao Grala je upravo traganje za Gralom. Cilj, supremni cilj transcendencije, možda je upravo sama transcendencija? Ako je Bog mrtav, to znači da ga čovek mora zameniti.

Treba se setiti, takođe, da smo nekada bili bogovi. Zato su božanstva indoevropskog Olimpa *antropopsihička*, a ne antropomorfna ili zoomorfna, kao u ostalim ne-evropskim religijama. Naša tradicija nas uči, kao i doktrina *satori*, da je čovek, virtualno, sam Bog, da je supremni princip u samom čoveku. Po lucidnoj definiciji Dantea, niko sebi ne može dati ono što nema. Ne možemo sebi dati supremni princip, ako ga već ne posedujemo, u sebi. Treba ga osvetliti, rehabilitovati, izraziti. Zato je traganje za Gralom, za supremnim principom, traganje za celovitošću i suštinom celovitosti samog sebe, koja se otkriva i manifestuje upravo kroz oblike i izraze samog traganja. Ako je smisao traganja za supremnim principom, upravo samo traganje, onda je osnovni problem diferenciranog tipa čoveka, ne toliko samo traganje, koliko izraz i oblik traganja. Bit čoveka se definiše u onom »biti« čoveka, kao što se plemeniti čovek definiše u vrlini plemenitosti.

Ponavljanjem svojih viteških izraza, vitezovi Okruglog stola su ponavljali oblike prisutno-

sti vrednosti, mudrosti i lepote u sebi, te su upravo ponavljanjem prisutnosti smanjivali distancu između tragaoca i Grala, između spoljnog sebe i unutrašnjeg sebe. Kao što borca, dugogodišnje ponavljanje jednog istog pokreta, jedne iste vežbe u borilačkoj disciplini, približava savršenstvu — tako i na planu manifestacije diferenciranog tipa čoveka, ponavljanje izraza i prisutnosti diferenciranosti, približava takvog čoveka ontološkoj biti celovitosti i savršenstvu. Organska rutina vodi ritualu, ritual vodi ritmu, ritam vodi Redu: tako je čovek nerazdvojivo povezan sa Redom: tu nema više razlike između čoveka i Reda, kao što za dobrog mačevaoca, nema razlike između ruke i mača. »Pod visoko uzdignutim mačem, pakao je pred kojim drhtiš; ali podi napred, i zemљa blaženstva biće tvoja« (Miyamoto Musashi).

Mač je simbol i oružje diskriminacije. Mač razdvaja vrlinom sposobnosti diskriminacije koja odlikuje »čoveka čvrstog duha«. Zato Tristan stavlja mač između svog tela i tela Izolde, između onog što on jeste vrlinom etničkih i etičkih normi — i onog što nije, između vernosti sebi i izdaje sebe. »Etika — uči Kirkegaard — ne počinje u neznanju koje treba preobraziti u znanje, već u znanju koje zahteva sopstvenu realizaciju«. Samo se kroz realizaciju osvedočava znanje, samo se kroz diskriminaciju vidi ono što zaista jesmo, samo se kroz delovanje etike otkriva osnova *ethnosa*, samo se kroz distanciranje prepoznaće diferenciranost, samo se kroz diferenciranost manifestuje prisutnost. Takođe, sa-

mo pojava vrednosti može definisati bezvrede, samo vernost nam kaže šta je izdaja, samo iskušto lepote čini da možemo prepoznati ružnoću, samo evidencija snage otkriva značenje slabosti, samo vrlina može dati ime poroku...

Zato i u pojavi diferenciranog tipa čoveka, oni drugi koji to još nisu ili ne mogu biti, mogu prepoznati ono što jesu: svoje mogućnosti ili svoje granice. Pojava diferenciranog tipa čoveka, kao neki mač, razdvaja ljude. On, kao primer, neke može ohrabriti, podržati, produbiti, te ga oni slede, sledeći, u stvari, sebe. Drugi nastoje da zaborave tu pojavu, da zametnu njen trag. Budući sebe, kroz traganje za sobom, kroz izražavanje sebe, diferencirani tip čoveka budi i druge, pokreće i druge u epopeju. Njegova pojava, u određenoj društvenoj okolini, deluje i kao neko ogledalo pred kojim neki beže, a drugi nastoje dovesti sebe u red, uspraviti se, dati sebi dostonjan izgled i izraz. Gde su svi bedni, niko ništa ne zna o bedi, misli se da je to normalni život. Gde vlada apsolutna niskost, niko nema stida: stid se rađa prisustvom primera uzvišenosti. Neuspeh mnogih revolucija i na tome se osniva, na nesposobnosti vođa da svojim životom izraze primer, da misao potkrepe delima, da znanje izraze kroz realizaciju.

Na kraju procesa agonije, gde se u najnižim objektu virilnosti iscrpljuje i poslednji trag virlnosti, društvo suočava zid apsurda, o koji se razbijaju sve iluzije. Drevno načelo »samo jednom se živi«, vraća se čoveku, obnovljenim, pravobitnim značenjem: ono više ne može opriav-

davati to »izgledati« čoveka, već sa obnovljenom snagom zahteva od čoveka ono »biti« čoveka. Tu se ljudi ne pitaju više šta sve mogu od sebe napraviti — već šta zaista jesu. Noć je na izdisaju, dolazi zora — maskarada je završena, počinje smotra. U tom času istupa elita čija pojava u historiji često označava jedan prelom, neku vrstu društvenog *satori*. Najniža tačka pada čoveka, preobražava se, kroz radikalno ispravljanje čoveka i društva, u najvišu tačku uspona. Amorfija se sliva u oblik, mehaničke veze postaju organske: to društvo više nije gomila prašine, već stena. Pobeda se uzdiže iz kraha. Pogled se ponovo okreće suncu — ne novcu. Tu rad ne određuje više moneta, već rad određuje monetu. Filosofi više ne postavljaju pitanje zašto živeti, već kako živeti. Čovek se ne valja i ne klati, već stoji uspravan i nepokolebljiv, odlučan i nepotkuljiv, blistav i plemenit.

GENERACIJA DANDYA, NIHILISTA I SAMURAJA

I

Usamljena prisutnost diferenciranog tipa čoveka danas i ovde, sadrži volju i energiju negacije u odnosu na svet tuđine, vrlinom svoje definicije, odnosno diferenciranosti. Virtualna ili realna afirmacija Tradicije uprkos dominacije anti-Tradicije implicira, posredno, rebelski i negatorski karakter afirmacije. Premda volja i energija negacije, koje sadrži diferenciranost, uvršćuju naš tip čoveka u one konfiguracije društva gde se potencijalno ili aktuelno kontestira »sistem opresije«, jasno je da je naš tip čoveka diferenciran i u odnosu na te kontestativne konfiguracije društva te da shodno tome, i njegova specifična kontestacija sistema sadrži izrazito različit smisao, osnovu i finalitet. Za razliku od individua koje su izvan sistema usled prinude samog sistema, odnosno usled sopstvene ekonomiske bede, diferencirani tip čoveka je »izvan sistema« isključivo vrlinom svojih vrednosti i

ličnog izbora, a što takođe tačno ograjuje prostor prisutnosti diferenciranog tipa čoveka od predela »beznadežnih«. Otudenost takvog čoveka od ovog društva, u suštini je otudenost društva od zdravlja onog društva Tradicije, koju pojava diferenciranog tipa čoveka može da evocira.

Zato su svaka stvar i pojava sistema, manifestacije otudenja, te odrana granica integriteta zahteva totalnu mobilizaciju čoveka čiji se diferenciranost budi, razvija i definiše upravo kroz taj sukob suprotnosti. Drugim rečima, atak na ljudski integritet u stvari učvršćuje integritet i budi skrivene snage čoveka.

Svest o nemogućnosti reintegracije društva idealnom i originalnom modelu zdravlja, stvara svest o nemogućnosti praktične aktuelizacije virtualnih vrednosti koje evocira figura diferenciranog tipa čoveka. Ova svest istovremeno učvršćuje nepomirljivost integriteta našeg čoveka, tim pre, pošto on, kao što smo već izložili, korisnim smatra samo ono što je časno, te stoga ne prihvata nikakav kompromis. Svaki kompromis između čoveka i okolnosti je izdaja čoveka, te to više nije integralan, već prepolovljen čovek.

Pred stihijom zla, pred provalom snaga inferiornog psihizma otudenosti čoveka od samog sebe, zadatak diferenciranog tipa čoveka je da sačuva sopstveni integritet u smislu Tradicije onih pomračenih vrednosti koje će sutra, nakon iscrpljenja te stihije ili provale, biti središte kristalizacije obnovljenog Reda. U nizu mogućnosti manifestacije integriteta, nasuprot sile dezintegracije ljudskog, mi ćemo na ovom mestu o-

svetliti tri limitne figure mogućnosti koje vrlinom svog položaja mogu odrediti prostor manifestacije integriteta: figure nihiliste, *dandya* i samuraja. Neophodno je dodati da se ove pomoćne oznake figura osnivaju pre na izgledu nego na biti manifestacije.

Akcija diferenciranog tipa čoveka, koja poprima izgled nihilističkog čina, izgleda kao da se ne opire, kao da saraduje sa stihijom zla. Pred totalitarizmom sveta anti-Tradicije, pred stihijom zla, delotvorni nihilista hrabro ulazi u sred procesa katastrofe, nastojeci ne da bude ovlađan katastrofom, već da ovlađa katastrofom, da je uveća, iscrpi u ishodištu *tabula rasa*, kako bi ubrzaao neminovni ishod krajnje eksplozije ljudskog. Michel Deon na kraju *Trompeuses Esperances* savršeno izlaže načelo ove paradoksalne strategije delotvornog nihilizma: »Život me je naučio da zlo triumfuje onako kako je Gospod hteo, nadao se, dozvolio. Svi oni koji se bore za dobro, bore se protiv njega, i ne čine drugo do usporavanja krajnje eksplozije... Na kraju sveta izazvanog zlom, Bog će znati da odvoji one koji su ostali čisti i u zlu, od onih koji su uvek bili nečisti».

Premda ova makijavelistička strategija nije u skladu sa načelima principa blistavosti čoveka, njena delotvornost se osniva upravo na poverenju u sopstvene snage, odnosno u nepomračnost unutrašnje svetlosti, pošto probudene, izazvane sile zla ili stihije inferiornog psihizma, mogu, poput bumeranga, ugroziti integritet podstrekača. Istovremeno, taj dualizam maske nihiliste i lica

graditelja, pomračenja koje donosi spoljna akcija i blistavosti unutrašnje prirode, može osnažiti i učvrstiti diferenciranost i integritet našeg čoveka. On nije posednut zlom, već poseduje zlo, koje se u njegovim rukama preobražava u sredstvo opšte ili lične katarze. Samo čovek koji poseduje zlo, može iscrpsti sve snage zla. Samo čovek koji izazivajući zlo — poznaje zlo, može najbolje ukrotiti zlo. Iskušavanje zla tu poprima smisao испита vrednosti samog čoveka. Podsticanje zla, odnosno uvećavanje snage stihije katatsrofe vodi, dialectički, dobru.

Cilj nihilističke akcije nije dakle da umine bol čoveka, da snizi temperaturu procesa, da uspava bolest ili prikrije simptome; treba izazvati još veći bol, razbuktati plamen vrućice, probuditi bolest i time istovremeno probuditi snage zdravlja. Izazivanje zla, izbacuje zlo, kao što rez po gnojnem tkivu izbacuje gnoj i otrov iz tela. Nihilistički čin, u skladu sa načelima integralnog čoveka, odbija »osrednji« život: ili potpuni život ili potpuna smrt. »Goreći sve bučnije — peva Cyprian Norwid — sa tebe odleće gomila iskri i ti ne znaš da li se oslobođaš ili će sve što imaš postati ništavilo, hoće li na kraju ostati tek puki pepeo i zbrka što propada uz buru, ili će na dnu, pod pepelom, blesnuti pobede večne blistavi dijamant.«

Zlo nije neka suprotnost čoveku, već je virtualno ili aktuelno u samom čoveku kao slabost čoveka. Tu slabost treba iscrpsti, dovesti do onog limita podnošljivosti gde se bude energije dobra, gde se kroz satori slabost preobražava u

snagu. Zato delotvorni nihilista ne pokušava da se suprotstavi buri, da od bogova izmoli smiraj vetrova, on stvara buru, on traži još bešnje vetrove, koji će njegova jedra odvesti najdalje. »Evo nas opet ovde, — ispoveda Ferdinand Céline — još uvek sami. Ima neke inercije u svemu tome, neke težine, tuge . . . Hteo bih da oluja napravi još veću buku, da se krovovi stropoštaju, da se proleće nikad više ne vrati, da naša kuća nestane.«

2

Premda čin delotvornog nihilizma karakteriše prisutnost čoveka naše Tradicije u »moderном добу« ili katastrofi, sam čin je jedna od konstanti utelovljenih u evropskoj tradiciji istorijskih i proto-istorijskih ili mitskih vrednosti. Već u herojskom dobu homerovskog opusa, prisutni su činovi herojskog nihilizma koji sadrže princip homologne principima nihilističkih činova diferenciranog tipa čoveka savremenog doba. U tom smislu, ritualna sahrana Patrokla ima vrednost paradigmе. Istina, teško je reći za oblik sahrane da je ritual, pošto on u potpunosti odstupa od originalnog modela, odnosno od ahajske tradicije te, drugim rečima, Ahil obrazuje jedan oblik sahrane koji više ne odgovara običaju, već njegovom ličnom htenju, u čemu vidimo nesumnjiv karakter herojskog nihilizma. Mi mislimo, ako nam se dopušta interpretacija ove kontroverzne slike u Homerovom spevu, da je težište oblika sahrane, ne toliko u Patroklu, koliko

u samom Ahilu. Patrokle je povod a ne cilj oblika sahrane pošto ritual ne može govoriti Patroklu, jer je on, po tradiciji, nepovratno, samom smrću, zatočen u Hadu. Smisao rituala je u štini odgovor Ahila stihiji zla koja se do te tačke, u Homerovom spevu, razvija (ako se tako može reći) linijom geometrijske progresije krvi i tragedije. Smrt Patrokla, taj poslednji i najteži grom tragedije, je *satori*, u kome se preobrazava prisutnost Ahila u tragediji, u kome se budi nihilizam heroja. Ahil je deo tragedije, i istovremeno svest o tragediji — u tragediji i istovremeno iznad tragedije, odnosno, u stihiji i iznad stihije zla, sa zlom i protiv zla. Ahil ne može obuzdati stihiju, ali u vrlini probuđenog pogleda, iznad stihije, može preuzeti komandu nad stihijom, može, svojim zlom, nadmašiti зло stihije. Nadmašujući зло, Ahil pobeduje зло. Zato slika krvavog obreda sahrane Patrokla, svojim užasom nadmašuje sve prethodne slike užasa. Tu je zaista »imaginacija na vlasti«, snaga racionalnog nadmašuje sile iracionalnog, ideja oblikuje kategoriju, a princip čoveka daje oblik materiji, pošto ritual Ahila nije stihiski, bezobličan, već, naprotiv, *od-meren*, *iz-meren*, odnosno manifestovan u simetričnoj geometrijskoj strukturi kvalitativnih brojeva. Zlo stihije haosa, Ahil *u-ređuje* kroz ukidanje principa haosa i uvođenje stihije u obliku Reda, te ona poprima ne samo superiorni izraz već i superiorni smisao. Tu imaginacija nadmašuje realnost kao izraz triumfa čoveka, koji ne dopušta da poslednji čin tragedije usledi banalnost primirja, već mrtvom

drugu, kroz apoteozu ljudske veličine, pruža do-stojni, poslednji pozdrav. Primirje ili odmor koje traže umorni duh i kinjeno telo Ahila jesu bekstvo od istine, od istine večne kosmičke borbe, te nihilistički čin Ahila žrtvuje na obrednim lo-maćama i tu iluziju slabosti čoveka. Zato je Ahilov ritual ne samo čin herojskog nihilizma već i čin herojskog realizma.

3

Za razliku od nihilističkog čina koji je de-lotvorno upućen svetu, poza *dandya* izražava ravnodušnost ili prezir prema tom svetu. *Self-control*, elegancija i egocentričnost *dandya* su oblici prezira koji se suprotstavlja stihiji rastrojstva i barbarizovanja, zapuštenosti i izgubljeno-sti. U poziciji *dandya*, diferencirani tip čoveka je prividno napustio svaku nadu u obnovu svog sveta normi i vrednosti: svet tuđine koji ga okružava ne zaslужuje neku ozbiljniju ili višu manifestaciju nemirenja od tog osmeha prezira, koji kao da kaže: »Šta hoćete? Vi ste hteli ovaj svet i sad gledajte šta ćete i kako ćete, ali na mene nemojte računati.«

Kroz poziciju *dandya*, koja odbija svaki ozbiljni dijalog ili svrhu dijaloga o problemima sadašnjice, izražava se, u stvari, vrednosni sud o svetu stvari i pojava koje karakterišu sadašnjicu: to nije dostojan predmet čak ni salonskog razgovora. Govor *dandya*, čiji je osnovni predmet često upravo sam jezik, odnosno čija je osnova hu-morna dvosmislenost izraza, cilja svojim razor-

nim cinizmom, ne toliko na nesavršenost jezika, koliko na nesavršenost ljudskih komunikacija. Poruga jezika, izvrgava ruglu ljudske veze, i time izražava odbijanje, kidanje svake veze. Smisao tog govora, dakle, nije u humornom efektu, već u značenju: on tim značenjem objavljuje distanciranost, diferenciranost *dandya* u odnosu na ostale. Zato su čest predmet poruge *dandya* upravo oblici i institucije, ideali i ciljevi savremenog humanizma. Ako bi *dandya* oslovili epitetom »reakcionar«, on bi to rado prihvatio, dodavši, sa osmehom, da mu to čini čast, budući da se tim terminom označava onaj koji reaguje.

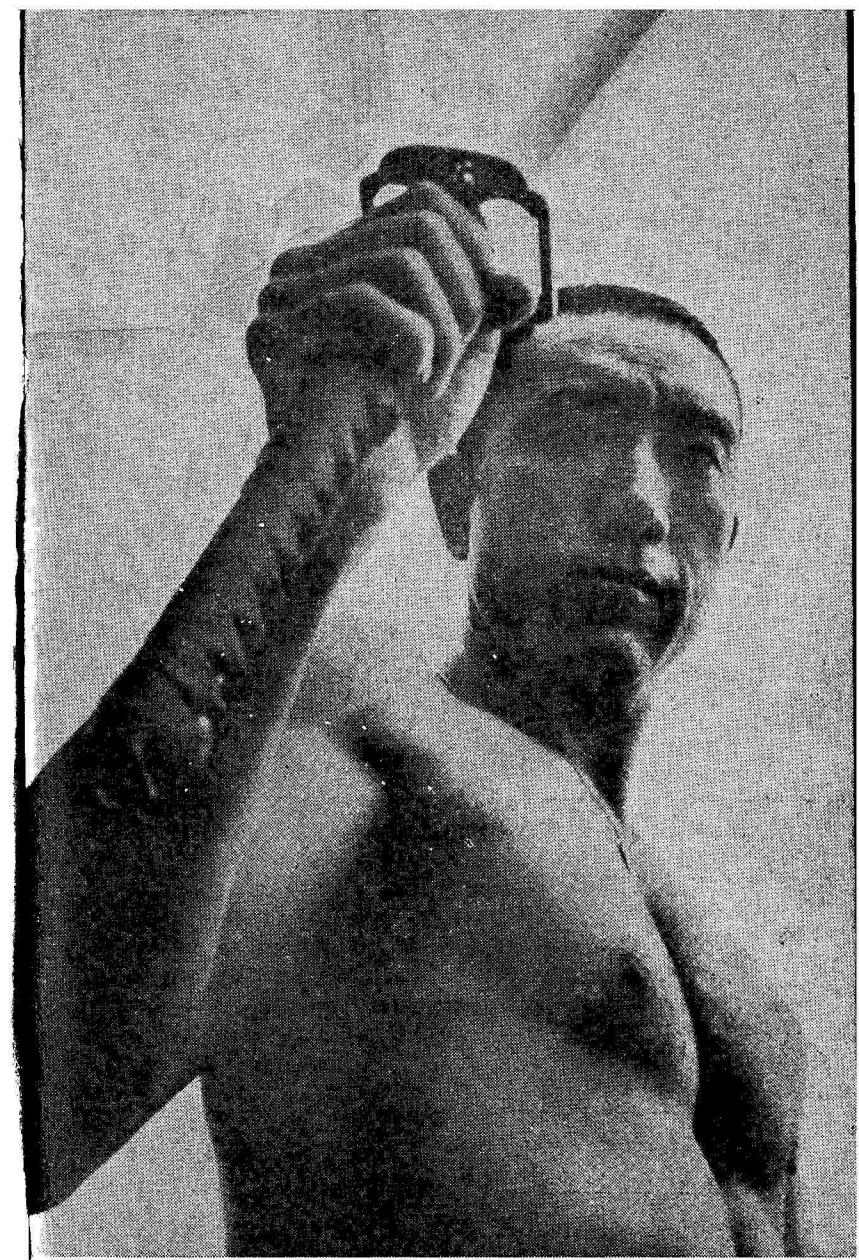
U garderobi *dandya*, monokl je nekad reprezentovao ne samo rang i prezir pogleda na svet okoline (dovoljnost ravnodušnog polu-pogleda) već i samu prirodu pogleda (simbolično, stakleno oko). Stakleno oko simboliše hladan, neumoljiv, objektivan pogled koji ne podleže »ljudskim« osećanjima (strastima ili slabostima). Zato takozvano »javno mnenje« nije moglo oprostiti staklenom oku *dandya* Jacopetia, što je kroz privid »normalnog«, ljudskog života, otkrilo realnost »psećeg života«. Kidajući sve veze privida kroz šok-montažu, Jacopeti svoj gnušni koktel realnosti nije obojio ideološkom utehom ili opravdanjem, već je upravo odbio svaku utehu, svako opravdanje, izloživši čoveka pred ogledalo potpunog gađenja.

Povodom Jacopetia, i u smislu osvetljavanja značenja prisustva *dandya* u ovom svetu, neophodno je obnoviti problem »nehumanog« postupka koji je svojevremeno izazvao proteste

»javnog mnenja«. Kao što je poznato, Jacopeti, snimajući dokumentarni film *Africa, addio!*, prati svojim kamerama jednu represivnu akciju grupe »plaćenika«. U jednom trenutku te akcije, Jacopeti traži od »plaćenika« da privremeno odlože streljanje jedne grupe domorodaca kako bi pripremio kamere za snimanje tog dokumenta. Pošto se savremeni svet osniva na principu koristi a ne časti, jasno je da nema nikakve osnove protestima »javnog mnenja« pred činom tog »hladnog« pragmatizma, pošto bi neki »humanitarni« čin u tom kontekstu bio posve nekoristan, odnosno nemoguć. Jacopeti nije mogao nikog spasti smrti, ali je to mogao pokušati, te bi smisao čina bio ne u posledici već u značenju. No jasno je da je ova alternativa onog što je učinjeno i onog što je se moglo učiniti sa »humanitarnog« stanovišta, u tom slučaju, u stvari, alternativa istine i iluzije. Jacopeti je izabrao istinu, tim pre, jer neki gest misionarskog »humanitarizma« nije mogao ni minimalno izmeniti smisao i obim zla. I u tom zlu, Jacopeti je stajao ne da bi sebi zaklanjao pogled, već da bi hrabro suočio, svojim staklenim pogledom, istinu zla. Drugim rečima, »javno mnenje« nije moglo oprostiti taj izbor istine umesto iluzije: Jacopeti je strgao pokrov iluzije sa istine zla i licemerja morala »javnog mnenja«. Uostalom, simptomatično je da je proteste izazvalo ne sâmo streljanje nevinih, već upravo dokument o streljanju, ne sâma istina, već otkrivanje istine. Jacopetiu se ne oprašta jer je i javno otkrio, manifestovao, indiferentnost pred zlom, koja je, u stvari, opšta karakteristika

odnosa savremenog sveta prema zlu. Međutim, za razliku od te opšte indiferentnosti, koja proizlazi iz tuposti i kraha ljudskog u ljudima, indiferentnost *dandya* se osniva na preziru prema takvom svetu.

Savremenike u stvari užasava otkriće nezasićenosti sopstvene goline bede pred nemilosrdnim, staklenim pogledom prezira koji raspršuje sve iluzije i laži. Tom preziru *dandya* pridružuje se prezir bandi »anđela pakla«, »ošišanih glava« ili skandinavskih »ragarsa«; u uskim, kožnim odelima, pogodnim za makljaže, sa kvadratastom, čelikom potkovanim obućom, pogodnom da razbija vilice, ove inkarnacije primordijalne divljine pretstavljaju svojom pojavom u urbanim aglomeratima prepopoljenog, pripitomljenog čoveka, jedan diferencirani aspekt fizičkog rebelstva čoveka. Ove pojave izazivaju panici strah građana, pošto oni ne osećaju bol duše, već samo bol tela; građani su ravnodušni ili čak blagonakloni pred pojavom povorki pederasta, nar-komana, *hippiesa* i ostalih simptoma duhovne dekadencije, ali se zato užasavaju pred pojavom ovih ratobornih bandi koje pogađaju pravo u trbuh, imovinu, u moral fizičkog preživljavanja po svaku cenu, tražeći možda od ljudi, očajnički, upravo dokaz fizičke hrabrosti, dokaz da su još uvek živi. Ove bande su izraz onih sadržaja čoveka koji od čoveka traže nešto više od morala preživljavanja po svaku cenu; one su jedan od oblika manifestacije pobune čoveka pred sistemom neumoljive prinude čoveka na kapitulaciju.



Pojava ovih bandi je takođe izraz nesvesne reakcije na svet anti-Tradicije. Kažemo da je reakcija nesvesna jer se ne osniva na znanju vrednosti Tradicije ili evropske tradicije, premda su izvesni spoljni aspekti ove poslednje prisutni u manifestaciji života bandi, a što se može objasniti kao »arhetipski« ostatak ili vrednost stvorena na principu negacije sveta anti-vrednosti. Naime, nije od malog značaja, u pogledu značenja rebelske prisutnosti ovih bandi, da njihov život karakterišu određena tradicionalna etička načela, kult hrabrosti i herojstva, monogamni tip odnosa, prezir prema slabosti i kukavičluku, ideal celovitosti ili proskripcija droga, ljubav za prirodu, a u slučaju »*ragarsa*«, čak kult vikingške tradicije i *patria potesta*.

Cinjenica da organizatori velikih skupova slobode *hippiesa*, unajmljuju ove bande u svojstvu čuvara *reda*, nije bez jednog višeg, simboličnog značenja. Nedavno, na krcatom ostrvu Wight, jedini slobodni prostor, ograđen bodljikavom žicom, držali su čuvari reda, jedna banda »anđela pakla«. Novinar nedeljnika *Europeo*, upitao ih je, naivno: zar ne osećaju potrebu da sruše ogradu i izmešaju se sa tim slavljem mira i slobode, na što mu je odgovoren, sa prezirom: »O miru, brinemo se mi, a što se tiče slobode, — dodadoše, pokazujući rukom gomilu — pa zar vam to liči na slobodu?« Pojava ovih bandi, kao znak vremena, sadrži ili označava mogućnosti velikog značaja.

Po tradiciji samurajskog načela, a u skladu sa doktrinom Zen, jedna od osnovnih funkcija samuraja je »odbrana Središta«. Rušenje materijalnog simbola Središta, koje usleduje proces otuđenja ljudi od svog najvišeg, unutrašnjeg središta ili principa svetlosti — ne raskida zakletni ugovor između samuraja i Središta, ne razrešava samuraja preuzetih dužnosti i odgovornosti, pošto je samuraj u najvišoj instanci doktrine discipline *kō-kun-go-i*, odnosno »pet stepena zasluga«, upravo inkarnacija samog Središta. Tu se dakle ne postavlja problem odbrane Središta, pošto je ono srušeno ili, za ostale ljude izgubljeno, već se postavlja problem manifestacije Središta. Dužnost samuraja nije više da brani ono što je izgubljeno, već da ono što je izgubljeno manifestuje, da virtualno aktualizuje. Središte nema više potrebe za svojom gardom branilaca, već ima potrebu da se preko te garde objavi, nema više potrebe za ljudima, već za primerom. U suštini, Središte je neuništivo upravo vrlinom telesne i duhovne inkarnacije Središta u figuri, u gestu samuraja. »Dok su gledali jedan drugom u oči i u njima otkrivali jednu časnu smrt, još više su osećali da su neuništivi iza zaštite čeličnih zidova koje нико nije mogao srušiti, zatvoreni u jedan neprobojni oklop sačinjen od Lepote i Ištine« (Yukio Mishima).

U bolnom ritualu samoubistva samuraja, oživljava se primer realnosti Središta. Samuraj se žrtvuje da bi drugi mogli živeti: kroz žrtvu se manifestuje svetlost ili Središte, koje su ostali ljudi izgubili, te zato samoubistvo samuraja sa-

drži mogućnost povratka ljudi izgubljenoj svetlosti ili Središtu, sadrži virtualno princip nove kristalizacije Reda. Idiotizam »javnog mnenja« video je u govoru Mishima pokušaj harangiranja i vojnog puča, a u samoubistvu gest očajanja zbog neuspeha pobune. Takvo objašnjenje tačno označava upravo otuđenost ljudi od Tradicije. Na fotografiji koja nam pokazuje Mishima kako drži oproštajni govor, može se primetiti da Mishima oko čela nosi onaj zavoj koji, po japanskoj tradiciji, označava i kvalifikuje kamikaze, one koji su već izabrali smrt umesto života. Mishima nije htio pokrenuti mase na obaranje vlasti, već je htio pokrenuti savest, probuditi vrednosti čoveka, ne toliko samim govorom koliko primerom smrti, koju je sebi unapred odredio. Čin Mishima ciljao je, zar je to potrebno reći, ne na jedan preokret u političkom smislu, već na ispravljanje čoveka u metafizičkom smislu. Cilj čina Mishime nije dakle u revoluciji okolnosti, već u revoluciji, zvezdanoj revoluciji čoveka.

Samoubistvo samuraja nije znak slabosti, već znak snage; time se izražava ne razočaranje ljudima, već uverenje da ovo vreme ima više potrebe za primerima nego za ljudima. Samoubistvo samuraja nije trijumf smrti nad životom, već trijumf života nad smrću, te život, određen principom svoje tradicije, i smrti nalaže oblik tradicije, odnosno dugotrajni, bolni ritual. Samoubistvo samuraja ne proizlazi iz praznine, već iz celovitosti čoveka. Ljudi obično pristupaju samoubistvu jer ne mogu podneti osećaj praznine ili neki gubitak: to je priznanje da je čo-

vek izvan sebe, da ga ono što nema, i ne može imati, uslovjava do limitne konsekvene kapitulacije. Za integritet figure samuraja, karakteristična je deviza Pounda: »Ono što zaista voliš, niko ti ne može otrgnuti, ono što zaista voliš je tvoje pravo nasledstvo, sve ostalo je šljakak«. Samuraj nema teškoće da se rastane od života i sveta. Zato mu život, pravi život, i svet, svet Tradicije, pripadaju potpuno i neotuđivo: samoubistvo samuraja nije izraz očajanja zbog gubitka, već radosti prevazilaženja sveg što je kontingenčno u ovom životu i u ovom svetu. »Bilo šta da se desi — poručuje jedna ličnost drame *Dojoji* Jukio Mishima — ništa ne može izmeniti moj lik«. Sev samurajske sablje Mishima, osvetlio je, u ovoj tami, put ka Središtu, put ka svetlosti, ka temeljnim vrednostima Tradicije.

Istina, primećuje E. Juenger, teško je govoriti o temeljnim vrednostima za vreme brodoloma, jer ljudi treba, pre svega, naučiti plivanju. Međutim, oni koji se uče plivanju, mogu doneti spasonosnoj obali samo svoju kožu, a vrednosti koje će biti temelj novog života i reda ili obnove nakon brodoloma, mogu doneti samo oni koji već znaju da plivaju i za koje se problem spasavanja kože uopšte ne postavlja. Takvi ljudi donose sobom istoriji nešto više od prostog preživljavanja jedinke po svaku cenu. Istorija je, uostalom, indiferentna prema onim ljudima koji nastoje isključivo spasti svoju kožu, jer se od takve kože, u najboljem slučaju, mogu napraviti samo doboši. Zato će istorija biti nemilosrdna prema bitnim problemima našeg doba, onim

problemima koji se izražavaju isključivo u terminima fizičke, materijalne egzistencije čoveka. Istorija očekuje nešto više od čoveka.