

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Кристијан Олах

КЊИЖЕВНОТЕОРИЈСКО ДЕЛО  
НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOLOGY

Kristijan Olah

LITERARY THEORY WORK OF  
NIKOLA MILOŠEVIĆ

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
УНИВЕРСИТЕТА В БЕЛГРАДЕ

Кристијан Олах

ЛИТЕРАТУРНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ  
ПРОИЗВЕДЕНИЕ НИКОЛЫ МИЛОШЕВИЧА

докторская диссертация

Белград, 2017.

## Ментор:

проф. др Мило Ломпар, редовни професор Филолошког факултета  
Универзитета у Београду

## Чланови комисије:

проф. др Јован Попов, редовни професор Филолошког факултета  
Универзитета у Београду

проф. др Ненад Николић, ванредни професор Филолошког факултета  
Универзитета у Београду

проф. др Горана Раичевић, редовни професор Филозофског факултета  
Универзитета у Новом Саду

## КЊИЖЕВНОТЕОРИЈСКО ДЕЛО НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА

Циљ овог рада, с обзиром на разуђено и вишеслојно поље интересовања Николе Милошевића, није указивање на целину, већ на есенцију и генезу његове књижевнотеоријске мисли. У раду је одређен карактер те мисли, сагледани су њени домети, као и духовна димензија из које она происходи. Рад се састоји из пет делова („Пролог“, „Увод“, „Књижевнотеоријска мисао Николе Милошевића“, „Филозофска мисао Николе Милошевића“ и „Закључак“).

Приступ у „Прологу“ је претежно историјско-биографски. Иако су биографски подаци сведени, указано је на историјски и идеолошки контекст који је допринео Милошевићевом стасавању у самосвојног мислиоца, меланхоличног интелектуалца и, надасве, великог професора.

У „Уводу“ је дат преглед досадашњих покушаја систематизације Милошевићевих области истраживања, не би ли се читалац упознао са основном библиографијом, али и са главним токовима Милошевићеве мисли. Свака је систематизација условна, али је у случају Милошевићевог дела проблем и у томе што је то дело хибридног, књижевнотеоријско-филозофског карактера. Зато је, у овом раду, разграничење Милошевићеве књижевнотеоријске мисли од филозофске такође условног карактера. У „Уводу“ је осветљен и Милошевићев методолошки приступ, при чему је назначено да је методологија заправо његова филозофија или теорија. Реч је о методи чији је карактер детективно-адвокатско-иследнички, усмереној на изналажење недостатности (мањкавости, противречности) у духовним (књижевним, теоријским, филозофским) творевинама. На основу тога постављена је хипотеза о Милошевићевој имплицитној естетици, као естетици која подразумева силу *nihil*-а или ‘ништећу’ силу инхерентну стваралачком чину, а која потиче из саме стваралачке личности. Такође, указано је на ограничења Милошевићеве меланхолије, као пратеће духовне сени његовог дела, која је то дело и усмерила у извесном правцу, али га је и ‘затворила’ кад су посредни неки други правци интелектуалних понирања.

„Књижевнотеоријска мисао Николе Милошевића“ највеће је поглавље овог рада. Као што је указано већ у наслову књиге Мила Ломпара *Негде на граници филозофије и литературе*, тако је и та књижевнотеоријска мисао само условно

одељена од њене филозофске димензије, којој је у целости посвећено наредно поглавље. Ипак, ако од Милошевићевих најранијих па све до најкаснијих радова постоји јасна теоријска нит која врхуни у *филозофији диференције* – што значи да је њега на првом месту интересовао проблем знања, а тек онда све друго – с разлогом је поглавље о књижевнотеоријској мисли подељено на два дела, условно названа „Књижевност“ и „Филозофија диференције“.

У првом делу тог поглавља („Књижевност“) анализирани су Милошевићевии рани (студентски) текстови из 1952. године, при чему су назначене антиципације његових каснијих интелектуалних продора, као и области истраживања. Иако не у целости, ти текстови у знатној мери подастиру смер којим се Милошевићево дело касније кретало. Индикативно је и да су скоро сви посвећени књижевним, а не филозофским темама.

Кад је реч о проучавању конкретних књижевних дела, са подробном пажњом осветљени су Милошевићевии херменеутички увиди у књигама *Антрополошки есеји* (1964) и *Негативан јунак* (1965). Највише простора у целом раду заузима метакритичко сагледавање *Антрополошких есеја*. Осим самог наслова књиге, смер тих анализа – као што је приметио Александар Јовановић – указује да је Милошевићу књижевност служила „као материјал за одређена теоријска размишљања“, да је она ‘слушкиња’ психологије, филозофије или теорије. Осим што су есеји о књижевним и филозофским делима протумачени као есеји о антрополошким тајнама или тајнама бића, за неке од њих може се рећи да представљају ‘нуклеус’ Милошевићевог целокупног књижевнотеоријског и филозофског дела – било да је реч о методологији, било да је реч о заметку његове теоријске мисли која је временом прерасла у филозофију диференције.

За разлику од ‘зракастих’ *Антрополошких есеја*, из којих је, условно речено, израсло Милошевићево књижевнотеоријско и филозофско дело, проблематици *Негативног јунака* Милошевић се више није враћао. Ипак, и та је књига врло важна у његовом опусу, и то не само у контексту тренутка кад је настала, већ и у контексту савремених теорија медија којима се Милошевић није подробније бавио, али је ипак, својом студијом, отворио пут ка тумачењу антрополошких и естетичких момената *манипулације* у књижевности.

Након тога, указано је и на проблеме типологизације Милошевићеве књижевнокритичке (персоналистичке или личносне) мисли, као и на неколико књижевнотеоријских термина значајних у контексту целине његовог опуса.

У другом делу првог поглавља („Филозофија диференције“) осветљено је Милошевићево виђење епистемолошких проблема – проблема (са)знања и истине. Посреди је самосвојна књижевнотеоријско-филозофска мисао, чији зачеци датирају од текстова из 1952, а посебно од књиге *Антрополошки есеји*, за којом су следили и други текстови и књиге посвећени проблему *противречности*, а то су, између осталих, *Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972), *Психологија знања* (1989), *Филозофија и психологија* (1997), *Царство божје на земљи* (1998) и, напослетку, *Истина и илузија* (2001). Филозофија диференције представља кулминацију Милошевићеве теоријске мисли и најзначајнији допринос дисциплинама којима се бавио, у широкој лепези од књижевности до филозофије. Реч је о теорији (релативног) сазнања, зависног и од предмета спознаје (објекта), и од оног ко спознаје (субјекта). У светлу те теорије Милошевић је изградио имплицитну аксиологију књижевног и уметничког, односно теоријског и филозофског дела, утемељену у виђењу спољних (психолошких и идеолошких) фактора који нарушавају смисаону, структурну и вредносну кохеренцију. То значи да се, ради откривања мањкавости духовне творевине, смер Милошевиће херменеутике кретао од дела ка стваралачкој личности. Како је филозофија диференције утемељена на емпиријској (антиметафизичкој) подлози, односно у ‘истини’ психолошког и историјског искуства, Милошевић је настојао да испита границе емпирије, упустивши се и у теоријска промишљања поводом извесних парапсихолошких феномена. Декларисавши се као „меланхолични интелектуалац са филозофским претензијама“, он је знатан део свог опуса изградио руковођен меланхолијом, па се зато може рећи да је она оставила трага и у његовом епистемолошком виђењу – и то не само кад је реч о проблемима идеологије, психологије и стваралаштва, већ и кад је реч о проблемима истине и илузије, али и другим књижевним, филозофским и естетичким проблемима.

„Филозофска мисао Николе Милошевића“, као друго поглавље овог рада, представља експликацију филозофије диференције кроз различите филозофске дисциплине: филозофску антропологију, онтологију (и космологију), аксиологију

и историозофију. Посреди је Милошевићев покушај да одговори на тзв. „вечна и проклета питања“, због чега је прозван „мучеником мисли“. То су, између осталих, питање човека, питање Бога и света, питање смисла живота и питање историје: какав год одговор да се на њих дâ, услед несавршености човекових сазнајних моћи, увек остаје неки неизречени (апофатички) вишак који та питања помера у домен тајне. Ипак, Никола Милошевић пред тим тајнама није застао, већ се страшно упустио у њихово одгонетање.

На питање човека, његов одговор, прожет антрополошким песимизмом, гласио је да нема никакве опште ‘људске природе’, као ни ‘слободе воље’, већ да је човек биће детерминисано структуром своје личности, као и да је више биће илузије, него истине. Говорећи о Богу и односу Бога и света, указао је да, *логички* гледано, Бог може постојати само као Личност, али је имплицирао да он сâм, гледано у равни ума, ни у каквог Бога не верује, већ да само, у равни срца, осећа меланхоличну носталгију за бесконачним, за нечим чега нема, али чему се, упркос сазнању да тога нема, ипак тежи. У складу са таквим меланхоличним виђењем светског поретка, Милошевић је сугерисао и да је одговор на питање смисла живота релативан, јер је субјективан и зависи од структуре личности оног ко такво питање поставља – ако уопште поставља. Напоследку, кад је реч о питању смисла историје, Милошевић је заговарао и релативност нареченог смисла.

Изузетност Милошевићеве књижевнотеоријске и филозофске мисли, која надилази оквире културног и историјског контекста у коме је настала, јесте у њеној инхерентној агоналности: у меланхолији која је ту мисао собом обележила, узрокујући скепсу и антиметафизичко усмерење, и у чежњи за истином, за метафизиком, за апсолутним. Обрачун са метафизиком и прикривена чежња за њом заједнички је именоватељ Милошевићевог дела: две су душе учествовале у његовом настајању.

Како, ипак, коначан одговор на сва наречена ‘проклета’ питања није могућ, у овом раду је, ради њиховог дубљег сагледавања, као и вредносног процењивања пружених одговора, Милошевићевој емпиријској онтолошкој перспективи неретко супротстављена хришћанска (православна) перспектива. Пошто Милошевићева меланхолија није одредила само смер закључака, већ представља и њихово ‘духовно тле’, при крају рада налази се додатак о меланхолији као



специфичном духовном феномену – које је у Милошевићевом делу довело до извесних *понорних* сазнања – и у чијем светлу то обимно и у контексту историје српске књижевне критике и српске филозофије значајно дело ваља и разумети.

**Кључне речи:** књижевнотеоријска мисао, филозофија, епистемологија, антропологија, психологија, идеологија, меланхолија, метафизика, истина, естетика

**Научна област:** наука о књижевности

**Ужа научна област:** теорија књижевности

## LITERARY THEORY WORK OF NIKOLA MILOŠEVIĆ

The goal of this thesis, considering Nikola Milošević's diverse and multilayered area of interest, is not to point out the totality, but the essence and genesis of his literary and theoretical thought. The thesis determines the character of that thought and examines its scope, as well as the spiritual dimension it stems from. The thesis is comprised of five parts ("Prologue", "Intro", "Literary and Theoretical Thought of Nikola Milošević", "Philosophical Thought of Nikola Milošević" and "Conclusion").

The approach in "Prologue" is generally historically-biographical. Although the biographical data is summarized, the historical and ideological context which attributed to Milošević growing into an independent thinker, a melancholic intellectual, and, above all else, a great professor, is pointed out.

In order to introduce the reader to the basic bibliography, as well as the main flows of Milošević's thought, "Intro" gives an overview of the attempts to systematize Milošević's areas of research. All systematization is conditional, but in Milošević's case the problem is also that it is a hybrid work of both literary theory and philosophical. Therefore, the separation of literary and theoretical thought from the philosophical one in this work is also conditional. "Intro" also illuminates Milošević's methodological approach, while underlining that the methodology is, in fact, his philosophy or theory. It is a method whose nature is simultaneously detective, advocative, and investigative, and it's focused on finding out deficiencies (shortcomings or contradictions) in spiritual (literary, theoretical, or philosophical) creations. Based on that, a hypothesis on Milošević's implicit esthetics, an esthetics which implies a nihilistic force inherent in an act of creation, and which stems from the creative being itself, was formed. The limitations of melancholy, an accompanying spiritual shadow of his work, which guided it in a certain direction, but also "entrapped" him when it came to other directions of intellectual contemplation were also pointed out.

"Literary and Theoretical Thought of Nikola Milošević" is the largest chapter of the thesis. As pointed out in the title of a book by Milo Lompar, *Somewhere on the Border of Philosophy and Literature*, this literary and theoretical thought is only conditionally segregated from its philosophical dimension, which has the entire following chapter devoted to it. Still, if there is a clear theoretical thread from the

earliest to the latest of Milošević's works, which reaches its apex in *the philosophy of difference* - meaning that he was interested first in the problem of knowledge, and then in everything else – then it is with a good reason that the chapter on literary and theoretical thought is divided into two parts, conditionally named “Literature” and “The Philosophy of Difference”.

The first part of this chapter, “Literature”, analyses Milošević's early (college) texts from 1952, while underlying the anticipation of his later intellectual breakthroughs, as well as areas of research. Although not entirely so, these texts largely indicate the direction in which Milošević's work later headed. It is also indicative that almost all of them are devoted to literary, rather than philosophical topics.

When it comes to studying concrete literary works, close attention is paid to Milošević's hermeneutical insights in books *Anthropological Essays* (1964) and *The Negative Hero* (1965). The largest amount of space in the thesis is taken by the metacritical overview of *Anthropological Essays*. Apart from the title itself, the direction of these analyses – as pointed out by Aleksandar Jovanović – suggests that Milošević used literature as “material for certain theoretical contemplations”, that it is a ‘servant’ of psychology, philosophy, or theory. Barring that the essays on literary and philosophical works were interpreted as essays on anthropological secrets or secrets of being, some of them can be said to form the ‘nucleus’ of Milošević's entire literary, theoretical and philosophical work – regardless of whether it is methodology or the kernel of his theoretical thought, which in time grew into the philosophy of difference.

Unlike the ‘radial’ *Anthropological Essays*, which, conditionally speaking, Milošević's literary, theoretical and philosophical work grew from, Milošević did not revisit the issues in *The Negative Hero*. Nevertheless, that book is also very important in his body of work, and not just in the context of the time in which it was created, but also in the context of the modern media theories, and while Milošević was not particularly concerned with those, he still managed, through his studies, to open a door towards the interpretation of anthropological and esthetic moments of *manipulation* in literature.

After that, the problems of typology of Milošević's literary and theoretical (personalistic) thought are pointed out, as are several literary theoretical terms significant in the context of the totality of his body of work.

The second part of the chapter (“The Philosophy of Difference”) sheds light on Milošević’s view of epistemological problems – problems of knowledge and truth. It concerns an independent literary, theoretical and philosophical thought, whose origins date to texts in 1952, and especially to the book *Anthropological essays*, followed by other texts and books dedicated to the problem of *contradiction*, which are, among others, *Ideology, Psychology and Creativity*, (1972), *Psychology of Knowledge* (1989), *Philosophy and Psychology* (1997), *Kingdom of God on Earth* (1998), and lastly, *Truth and Illusion* (2001). The philosophy of difference represents the culmination of Milošević’s theoretical thought and the most significant contribution to the disciplines he was concerned with, in a spectrum from literature to philosophy. It deals with a theory of (relative) cognition, dependent on the object of cognition as well as the subject of the act. In the light of that theory Milošević had built an implicit axiology of the literal and the artistic, which is to say theoretical and philosophical work, grounded in the view of external (psychological and ideological) factors which distort the meaningful, structural, and value coherence. That means that, in order to discover the deficiencies of spiritual creation, the direction of Milošević’s hermeneutics moved from the work to the creative being itself. Since the philosophy of difference is grounded in empirical (anti-metaphysical) base, or ‘the truth’ of the psychological and historical experience. Milošević strove to test the limits of empiricism, indulging in the theoretical contemplation over certain parapsychological phenomena. Declaring himself as a “melancholic intellectual with philosophical pretensions”, he built a major part of his body of work guided by melancholy, so it can be said that it left a mark in his epistemological views – not just when it comes to problems of ideology, psychology and creativity, but also the problems of truth and illusion, as well as other philosophical and esthetic problems.

The second chapter of this thesis, “Philosophical Thought of Nikola Milošević”, represents an explication of the philosophy of difference through different philosophical disciplines: philosophical anthropology, ontology (and cosmology), axiology, and historiosophy. It deals with Milošević’s attempt to answer the so called “eternal and damned questions”, which led to him being called “the martyr of thought”. Those are, among others, the question of man, the question of God and the world, the question of the meaning of life, and the question of history: no matter what answer to them is given,

due to the imperfection of man's cognitive powers, there always remains some unsaid (apophatic) extra which shifts those questions into the domain of mystery. Still, Nikola Milošević did not pause before those mysteries, but instead bravely launched himself into solving them.

To the question of man, his answer, permeated by anthropological pessimism, was that there is no general 'human nature', nor 'free will', but that man is a creature determined by the structure of his personality, and is more a creature of illusion than truth. Speaking on God and the relation between God and the world, he pointed out that, *logically*, God can exist only as a Personality, but implied that while he himself intellectually believed in no God, emotionally he felt a melancholic nostalgia for the infinite, for something which isn't there, but which, despite knowing it isn't there, is longed for. Accordant with such a melancholic view of the universal order, Milošević suggested that the answer to the meaning of life is relative, because it is subjective and dependent on the structure of personality of the one asking the question – if the question is indeed being asked. Finally, when it came to the question of the meaning of history, Milošević also advocated the relativity of its respective meaning.

The exceptionalism of Milošević's literary, theoretical and philosophical thought, which surpasses the frames of the cultural and historical context in which it originated, lies in its inherent agonization: in the melancholy which marked said thought, causing skepticism and an anti-metaphysical inclination, and in the yearning for truth, for metaphysics, for the absolute. The clash with metaphysics and the concealed desire for it is the common denominator of Milošević's work: two souls took part in its creation.

All these are questions to which the ultimate answer is nevertheless impossible. Therefore, this thesis, for the sake of a deeper overview of these questions and the evaluative assessment of the provided answers, frequently pits Milošević's empirical ontological perspective against a Christian (Orthodox) perspective. Since Milošević's melancholy not only determined the direction of the conclusions, but represented their 'spiritual base', included towards the end of the thesis is a chapter on melancholy as a specific spiritual phenomenon – which led to certain abyssal realizations in Milošević's work – whose light this comprehensive and, in the context of the history of Serbian literary criticism and Serbian philosophy significant, work should be understood in.

**Key words:** literary and theoretical thought, philosophy, epistemology, anthropology, psychology, ideology, melancholy, metaphysics, truth, esthetics

**Scientific area:** literary scholarship

**Specific scientific area:** theory of literary

## САДРЖАЈ

ПРОЛОГ	1
1. Обескорењени човек: уместо биографије	1
1.1. Анђео и пешчаник	1
1.2. Поклоник ноћне сенке	2
1.3. Бездомност или ноћни лет птице кроз осветљену дворану	4
2. Године учења	7
2.1. Историја једног случаја	17
3. Идеолошки дух епохе	23
4. Скица за портрет меланхоличног професора	31
УВОД	49
1. Покушаји систематизације Милошевићевих области истраживања	51
2. Милошевићев методолошки приступ	68
2.1. Хибридни карактер Милошевићевог есеја и парадокс ‘спорних’ закључака	73
2.2. Стазама разума: од логике до <i>nihil</i> -а	79
2.3. Поглед у понор стваралаштва: од огледала до празнине	83
2.4. Имплицитна естетика	89
2.4.1. Какво стваралаштво?	94
2.4.2. Принцип ‘ <i>non finito</i> ’	96
3. Ограничења Милошевићеве меланхолије	97
КЊИЖЕВНОТЕОРИЈСКА МИСАО НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА	101
<i>Први део: књижевност</i>	101
1. Увертира: први текстови	102
2. Меланхолија антропологије или антропологија меланхолије: <i>Антрополошки есеји</i>	137
2.1. Есеј о Достојевском или тајна неурозе	142
2.1.1. Аутопоетичко демаскирање: заметак филозофије диференције	162
2.1.2. Додатак: о <i>Злим дусима</i> или заметеним траговима	169
2.2. Први есеј о Камију или тајна носталгије	174
2.3. Други есеј о Камију или тајна морала	182
2.4. Есеј о Толстоју или тајна животних вредности	194
2.5. Есеј о <i>Обломову</i> или тајна трауме	209
2.5.1. Додатак: о сувишном јунаку	221
2.6. Есеј о <i>Дон Кихоту</i> или тајна (само)деструкције	224
2.7. Есеј о појму <i>алибија</i> или тајна кривице	232
2.8. Есеј о себи или тајна логосности	246

2.9. Есеј о појму <i>тенденције</i> или тајна о којој се ћути	254
2.10. Есеј о појму <i>узрока</i> и <i>услова</i> или увод у проблем референције	265
2.11. Додатак: есеј о Андрићу или тајна наличја	267
3. Манипулација жртвом и жртва манипулације: <i>Негативан јунак</i>	277
4. Проблеми типологизације Милошевићеве књижевнокритичке мисли	313
5. Entr'acte: прилози за Милошевићев књижевнотеоријски лексикон	321
5.1. Појам <i>идеолошког бумеранга</i>	321
5.2. Појам <i>психичког</i> и <i>метафизичког</i> <i>харакирија</i>	323
 <i>ДРУГИ ДЕО: ФИЛОЗОФИЈА ДИФЕРЕНЦИЈЕ</i>	326
1. Пролог: Никола Милошевић њим самим	326
2. Увод	330
2. 1. Нагон опстанка; рационално и ирационално деловање	333
3. Унамуно као претеча	335
4. О идеологији, психологији и стваралаштву	339
4.1. Идеологија у теоријским и уметничким делима	341
4.2. Мотивација, индивидуализација и схема престабилизоване хармоније	343
4.3. Аксиологија и онтологија књижевног дела	347
4.4. Проблем референције и деформације	350
4.5. Анализе Достојевсковог дела	355
5. Поводом психологије знања	361
5.1. Љубав као спознаја?	364
5.2. Истина кореспонденције	365
5.3. Изазов сазнања: Ниче и Стриндберг	367
6. О филозофији диференције	371
6.1. Терминолошка и контекстуална разграничења	372
6.2. Иманентна анализа	375
6.3. Дубинска/функционална анализа	384
6.3.1. Пример функционалне анализе: Карл Маркс	389
6.4. Праксеолошка критика	394
6.5. С ону страну сазнања: парапсихологија	400
6.5.1. Парапсихологија у књижевности	404
7. О истини и илузији	407
 <i>ФИЛОЗОФСКА МИСАО НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА</i>	412
1. <i>Филозофска антропологија</i>	412
1.1. Од илузија зиданица	413
1.2. Филозофија обескорењености или о нихилизму	417
1.3. Ко или како или о 'људској природи'	423
1.4. О слободи воље	435
1.4.1. О карактеру као судбини	454
1.5. Антрополошко-епистемолошке поделе	462



2. <i>Онтологија</i>	473
2.1. О Богу као иманентној трансценденцији	474
2.2. Носталгија за бесконачним у књижевности	487
2.3. Космологија	500
3. <i>Аксиологија</i>	504
3.1. Смисао живота у контексту филозофије диференције	504
3.2. Метафизички квалитет трагичног и трагичност постојања	507
3.2.1. Субјективност као мерило: случај Виктора Франкла	513
3.3. Има ли истине у срећи?	515
3.4. Каква мудрост?	518
4. <i>Историозологија</i>	522
4.1. Историја као (не)могућност хилијазма	522
4.2. Институције као уточишта од историје	524
4.3. О смислу историје	527
5. Поводом меланхоличне мисли Николе Милошевића	542
5.1. Голгота и одговори	543
5.1.1. Уметност као станиште истине	549
5.2. Шта је меланхолија?	551
5.2.1. Жудња за целином	556
ЗАКЉУЧАК	560
БИБЛИОГРАФИЈА	573
БИОГРАФИЈА	607

## ПРОЛОГ

### 1. Обескорењени човек: уместо биографије

#### 1.1. Анђео и пешчаник

Никола Милошевић је рођен 17. априла 1929. године у Сарајеву.<sup>1</sup> Живео је седамдесет седам година. Напустио је овај свет 24. јануара 2007. године. Сахрањен је у Београду.

Пре него што је умро, подсетио се речи свога оца да „свако од нас горе на небу има свој пешчани часовник и [да] ми ходамо по земљи док овај сасвим не исцури“.<sup>2</sup> Док је небески пешчаник нечујно истицао, годинама и деценијама, Никола Милошевић се, као какав модерни Јаков, рвао са анђелом меланхолије.

Има ли неког промисла, можда анђеоског, у магли<sup>3</sup> која се спустила на хладан зимски дан кад се *вјечнаја памјат* разлегала над последњим коначиштем српског мислиоца, у магли која је разливала обресе света, рашчињавајући га – чинећи га меланхоличним и илузорним? Није ли сам анђео меланхолије био тај који је испратио Николу Милошевића, тог „необичног човека“<sup>4</sup> (КОД: 234),<sup>5</sup> на вечни починак? Није ли анђео меланхолије онај *Deus absconditus* – скривени кнез ове долине, који релативизује све што постоји – кога је у свом делу Милошевић наслутио?

‘Друго тело’ раба Николе – оно кроз које ће он остати присутан на овом свету – јесте његово обимно дело (које је, иако не у целости, предмет страница које следе). Није никаква новина рећи да је то дело прожето меланхоличним увидима. Али, имплицитни став ове тезе је да меланхолија није пуки ‘укус’ или ‘стилски

---

1 За основне биографске податке о Николи Милошевићу видети: Милена Марковић, „Никола Милошевић, дописни члан“, у: *Годишњак ХСГ за 1984. годину*, САНУ, Београд, 1985, стр. 369, или: Милена Марковић, „Никола Милошевић, редовни члан“ [допуна библиографије], у: *Годишњак СХГ за 2002. годину*, САНУ, Београд, 2003, стр. 373–374. Опсежнију био-библиографију саставио је Добрило Аранитовић.

2 Цит. према: Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, *Философска делта: огледи о савременим српским филозофима*, Плато books, Београд, 2009, стр. 142.

3 Видети белешку испред Милошевићевог текста посвећеног Михаилу Ђурићу: <http://www.dragas.biz/mihailo-uri/> (приступ 5. 8. 2015)

4 Тим речима је Никола Милошевић (као писац) окарактерисао свог романеског алтер ега.

5 Списак скраћеница које се односе на књиге Николе Милошевића је у библиографији.

печат' Милошевићеве књижевнотеоријске и филозофске мисли, већ њено прана-  
чело. Из меланхолије *исходи* дело Николе Милошевића: она га собом обележава.  
Ако свако дело има своје духовно биће, онда је меланхолија, у лику анђела или  
не, метафорички *Deus absconditus*, 'лик духовности' Милошевићевог дела. Ако је  
Милошевића, условно речено, могуће сагледати као 'апостола' или 'пророка' свог  
дела, своје мисли, своје духовности, онда га ваља сагледати као „као рибара који  
баца мрежу у море унапред свестан да у њој неће наћи ништа“ (НМЛ: 212). Праз-  
на рибарска мрежа је последња истина меланхолије. Стога је у овој тези приступ  
Милошевићевом делу у извесној мери приступ из самог лика тог 'скривеног бога'  
– меланхолије.<sup>6</sup>

## 1.2. Поклоник ноћне сенке

Многи човек који би се замислио над метафором небеског пешчаника (од  
кога зависи дужина живота), вероватно би закључио како иза неумитности човеко-  
вог 'пропадања' – или, блаже речено, свесног или несвесног кретања ка смрти и не-  
моћи да се то кретање заустави – постоји нешто, у већој или мањој мери, трагично.  
Али, између онога што човек замисли и онога што по себи заиста јесте најчешће  
нема једнакости.

Трагична неумитност о којој је реч, или 'кржкост постојања' – како је Ми-  
лошевић наглашавао у свом делу – није трагична по себи, већ је трагична само  
уколико се тако доживи. Трагично је, заправо, упад смисла – човекове потребе за  
смислом и истином – у расцеп (доживљајног) ништавила који се отворио унутар ег-  
зистенције. Речју, трагично је илузија: име које је човек наденуо понору сопственог  
ништавила. Илузија која, при томе, није дарована сваком, већ је, изгледа, искључива  
'привилегија' меланхолика.

Јер, из Милошевићеве тврдње да „оно што трагичним називамо није у осно-  
ви ништа друго до само илузија једног меланхолика“ (ИИ: 145) произлази илузор-

---

<sup>6</sup> Не може се са сигурношћу рећи, иако се може слутити, шта је у Милошевићевом бићу омогућило меланхолију; то више није ни важно. Можда је меланхолија представљала урођену датост његовог бића, односно, можда су стечене психолошке предиспозиције биле те које су је омогућиле. Можда се, иако се не чини изгледним – на основу наведених речи које је његов отац, Ђорђе Милошевић, обичавао да изговара – у младом Николи меланхолија испрва укоренила, а потом и разгранала, захваљујући идентификацији са очинском фигуром.

ност *доживљаја* егзистенцијалног *смисла*, будући да таквог смисла-по-себи нема. Узалудно је тражити животу смисао, и оправдавати га илузијом трагичности. Живот треба живети, али је живот, уједно, и превазилажење живота (у смислу бивствовања) и само-саображавање живота (у смислу егзистенције): у илузију, због потребе за истином? Док време истиче у небеском пешчанику, да ли је илузорност смисла коначна тајна коју је човек, као женик који чека невесту, спреман да назре испод густих велова сатканих од ‘истина’ (илузија) свог живота? Не лежи ли на дну те тајне његов властити лик?

*Ко је тај лик? Истина или илузија: има ли коначног одговора?*

Милошевићева мисао је истиночежњива, али не и ведрa: иза ‘истине’ неретко се указује њен прави лик – илузија. Зато је његова бескомпромисна чежња за истином меланхолична.

Његова мисао припада оној реткој врсти мудрости коју је Ниче звао „мудрост ноћне сенке“ или „мудрост што цвета у тами“ (ИИ: 258). Посреди је (од илузија и заблуда ослобођене) врста мудрости која настаје као дар проницања у стварност каква заиста јесте, а не какву човек прижељкује или мисли да јесте.<sup>7</sup> Налик је меланхоличној мудрости Проповедниковој, чији је, једним делом, Никола Милошевић духовни потомак. Налик је и ноћној мудрости дервиша Ахмеда Нурудина, Селимовићевог јунака, који је увидео да је „заблудно мислити како је ‘човјек угодно смјештен на земљи и да је ту његов прави дом’“.<sup>8</sup> У Милошевићевој мисли, међутим, нема ни назнаке револта, већ кроз њу просијава елеганција античког духа – стоичко мирење са поретком који се не може изменити: без обзира на то што „земља додуше није човеков прави дом, [...] то [је] једини дом који човек има“ (ЗП: 175).

Као што је Милошевићева мисао истиночежњива и меланхолична, тако се и његов животни пут може окарактерисати као пут спознања (промишљања проблема истине, како у односу према субјекту, тако и у односу према објекту спознаје), односно пут, или, пре, *меланхолични агон*.

---

<sup>7</sup> „Дневна мудрост“, за разлику од „ноћне“, помаже човеку да лакше поднесе свет у коме живи, јер и свет и њега самог приказује „у бољем и лепшем светлу“ (СМЈ: 71). Чинећи да „тамне речи изговорене ноћу, изгубе дању свој сјај“ (ЦБЗ: 107), „дневна мудрост“ је мудрост илузије.

<sup>8</sup> Јован Пејчић, „Књижевност и метафизика (Н. Милошевић, *Зиданица на песку*, 1978)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIV, октобар 1979, свеска 10, стр. 1615.

Захваљујући његовом делу, његовој личности и, напоследку, његовој усамљености, у Николи Милошевићу исказала се *епохална* могућност човечне егзистенције, могућност ослобађања – али не и коначног ослобођења – од метафизичких наноса искуства. Обрачун са метафизиком је заједнички именоватељ како његовог скоро целог опуса, тако и његовог меланхоличног проживљавања (јавног) живота – ма колико меланхолију недоследно прикривао активизмом.

Наиме, тек је епоха модерности са својом инхерентно нихилистичком димензијом могла да омогући духовну и интелектуалну позицију какву је у српској култури себи прибавио Никола Милошевић – што не значи да тој позицији није претходила читава једна традиција мишљења (делом и предмодерна). Никола Милошевић, као епохални датум и име једног обимног теоријског опуса, представља и оличење, али и искушење модерности.

Наместо христалике тријаде, оличене у речима: „Ја сам пут и истина и живот; нико неће доћи к Оцу до кроза ме“ (Јн. 14, 6), која упућује на истинитосну и слободном вољом изабрану усмереност човековог бића, условно изведена тријада Милошевићеве модерношћу обележене и перпетуиране егзистенцијалне усмерености може се представити следећим појмовима: сазнање – илузија – меланхолија. Та три појма, укратко, чине сушти смисао и живота и књижевнотеоријске и филозофске мисли меланхоличног интелектуалца коме су посвећени ови редови и странице које следе.

### 1.3. Бездомност или ноћни лет птице кроз осветљену дворану

Неколико година пре но што је у празнину склизнуло *његово* последње зрно песка, у доба кад се полако затварају или одстрањују сва до тада отворена питања, уз свест да се никад „није осећао више Херцеговцем него Београђанином“<sup>9</sup> (отац Ђорђе му је био родом из села Рудо Поље код Гацка, а мајка Десанка из Београда), Милошевић је нагласио да је „само стицајем околности рођен у Сарајеву“:

У Сарајеву сам боравио онолико колико је било потребно да моја мајка изађе из болнице у којој се породила. Мој отац, који је иначе пореклом Херце-

<sup>9</sup> Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 115.

говац, и био је по струци лекар, службовао је у Коњицу. И како у Коњицу није било одговарајућег породицишта онда се моја мајка породила у Сарајеву да бисмо се после одмах вратили у Коњиц. И да бисмо, релативно брзо, одатле, опет силом службе, са мојим оцем отпутовали у Белу Цркву, у Банату...<sup>10</sup>

Сарајево је – у Милошевићевој биографији – одредница места рођења, али не у оном (очекиваном) смислу према коме би родни град (као такав) требало да, у извесној мери, будућег интелектуалца *одреди и обликује*.<sup>11</sup> Пошто му се током живота ретко пружала прилика да борави у Сарајеву – најдуже када је служио војни рок (1953–1955) и када је држао један циклус предавања почетком седамдесетих година – и пошто, све у свему, није осећао духовну припадност месту рођења, могло би се рећи – из накнадне ‘есхатолошке’ перспективе – да је за Милошевића наречено место надишло своје географско и културолошко обележје и прерасло у „метафизичко“ односно „имагинарно Сарајево“.<sup>12</sup> Са таквом претпоставком сложио се, уз приметну нелагодност, и сам Милошевић, не инсистирајући превише на тој теми – као да је, не само у вези с тим, намерно избегавао да говори о својој младости. Поставши стицајем околности „имагинарно“ (али не у утопијском смислу), Милошевићево место рођења као да се изместило на границу постојања: у сферу метафизике.

Ако је, међу многима, веровати Константину Кавафију да сваког човека, где год да оде, прати сопствени град,<sup>13</sup> или Орхану Памуку да град нема другог центра

---

10 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, [интервју], у: Миленко Стојичић, *Моји разговорници*, Књижевна задруга, Бања Лука, 2004, стр. 40.

11 Кад је реч о Милошевићевом ‘идентитетском’ декларисању, важна је његова изјава, изречена у 1991. години, у којој се обрачунао са укореним ‘митом’ о патријархалном наслеђу идентитета, заложивши се за идентитетско и идеолошко опредељење по слободном нахођењу: „Што се мене тиче, ја могу бити третиран као Херцеговац једино са становишта једне динарске предрасуде. Мој отац је Херцеговац, али моја мајка није. Што се мог порекла тиче, ваља уважити просту чињеницу да сам ја пола Херцеговац, а другом половином сам одавде. Мајка ми је Београђанка. Е, сад не знам зашто би једна половина била претежнија од оне друге, сем оно што су ми били очеви. Ја, међутим, сматрам да није пресудно ко је каквог порекла. Пресудно је ко је и како политички оријентисан. Дакле, нису праве поделе на Србе из ових или оних крајева. Права подела је на оне Србе који су заточеници једне тоталитарне политичке филозофије и оне који су заточеници једне демократске политичке филозофије, а ја себе убрајам у ове последње.“ Никола Милошевић, „Беспощедни критичар марксизма“, [разговор водио Ранко Пивљанин], *Покрет*, Титоград, година L, 29. мај 1991, број 205, стр. 22.

12 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 41.

13 Konstantin Kavafi, „Grad“, *Pesme*, izbor, prevod sa grčkog, beleške i pogovor Ksenija Maricki Gađanski, Rad, Beograd, 1979, стр. 5.

осим нас самих,<sup>14</sup> што значи да је сваки разговор о граду истовремено разговор о себи (и обрнуто), уочава се да је фигура (родног) града – захваљујући којој се, било афирмативним, било негативним односом, изграђује идентитет – за Милошевића означавала метафизичку и имагинарну фигуру: фигуру *случајности* и *пролазности*; тачку *без упоришта* која га је, као таква, егзистенцијално (у најдубљем смислу) обележила.

Иако из разумљивих методолошких (а вероватно и интимних) разлога Милошевић није био рад да развија претходну опаску, ипак се, уз сву опрезност, може уочити извесна корелативна веза између метафизички децентриране фигуре града са каснијом (и то у којој мери каснијом?) Милошевићевом меланхолијом и наглашеним осећањем метафизичког *неприпадања* и *бездомности*. Метафизичке децентрираности. Од властитог града се не може побећи, као што се не може побећи ни од себе. Милошевићев поунутрашњени град-тврђава временом је постала меланхолија.

Или, сагледано из обрнуте, апостериори-перспективе: познајући живот и дело меланхоличног интелектуалца, садржане у метафори *зиданице на песку*, у свести о узалудности свега, у горчини сазнања да „се све своди на одмор и сан“ (Лукреције Кар) (АЕ: 68) – сазнања које упућује на то да стазе антрополога, методолога и идеолога воде „до скривеног уметника“<sup>15</sup> – не изгледа ли онда сасвим *оčekивано* да је Милошевић на овај свет дошао *случајно*, у *пролазу*?

Никола Милошевић родио се и умро као (изгубљени) путник на овоме свету, као *homo viator* – луталица, као птица која случајно и брзо пролети кроз осветљену и топлу гозбену дворану, улетевши кроз прозор на једноме њеном крају, и одлетевши кроз други прозор на другоме крају, натраг у зимску олујну ноћ (в. ЦБЗ: 340–341).<sup>16</sup>

Гледано из положаја птице која у ноћи пролеће кроз осветљену дворану, све је на земаљском шару случајно и пролазно. Све је таштина, и ништа ново под сунцем. Не назире ли се, стога, одсев извесне *промисли* (ако не и благе ироније?) у

---

14 Orhan Pamuk, *Istanbul: uspomene i grad*, prevela Mirjana Marinković, Geopoetika izdavaštvo, Beograd, 2010, стр. 307.

15 „Да ли је ту [у тој метафизичкој бездомности и свести о узалудности] родно место неупоредиво *сензибилитета* нашег мислиоца?“ Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе: о књижевној херменевтици Николе Милошевића*, Службени гласник, Београд, 2009, стр. 222.

16 На исти мотив птице која из мрака улеће у осветљену дворану указао је Милошевић тумачећи *Другу књигу Сеоба*. Видети: Никола Милошевић, „Гностички мотиви у *Другој књизи Сеоба*“, у: *Србија и коментари за 1993–1995*, уредио Живорад Стојковић, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1996, стр. 128. Видети и: РМЦ: 215.

чињеници да је неко ко је *пролазност* и *крхкост* свега што постоји сместио на врх властитог вреднујућег поретка такође рођен у ‘пролазном’ месту, „стицајем околности“? И то неко ко је упорно одбијао помисао о постојању било какве промисли, започевши сопствену интелектуалну одисеју начином властитог рођења – захваљујући амбивалентној симболичности места рођења (то јест симболичном испражњеношћу тог места) – без обзира на то да ли је тога био свестан или не. Јер, није ли биографија, осим повезивања фактографских података, пре свега њихово смисаоно и *смислотворно* текстуализовање? Да ли само покушај стварања једне велике илузије?

Никола Милошевић је веровао да је мрак из кога је птица долетела и у који је зачас одлетела несазнатљив.

Само је лет птице извештан, све је друго илузија.

Да ли је меланхолични интелектуалац био у праву?

## 2. Године учења

Основну школу похађао је у Белој Цркви у Банату од 1936. до 1940, а Трећу мушку гимназију у Београду (у Његошевој 15, код Цветног трга) од 1940. до 1949. Пошто је „своје детињство током Другог светског рата провео [...] у Белој Цркви“, вероватно је у том „банатском граду с много Немаца“ – где је, „хтео то или не, преко јавног разгласа [...] слушао и крештаве Хитлерове говоре“ – започео гимназијско школовање, да би „по окончању рата гимназију [...] завршио у Београду у Трећој мушкој, у истом одељењу с Бориславом Пекићем“.<sup>17</sup>

У писму Милошу Црњанском датираним јануара 1965. напоменуо је да је још као средњошколац почео да се интересује „проблемима који се налазе негде на граници филозофије и литературе“<sup>18</sup> – проблемима који ће га годинама и деценијама водити ка филозофији диференције<sup>19</sup> – што је и био разлог да се упише на групу за такозвану чисту филозофију. Студије филозофије започео је 1949. године,

---

17 Коста Чавошки, *Никола Милошевић: карактер као судбина*, Catena Mundi, Београд, 2015, стр. 10.

18 „Заоставштина Милоша Црњанског, Народна библиотека Србије, П 2226/79.“ Цит. према: Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 5.

19 Кад је реч о граници филозофије и литературе по којој се Милошевићева мисао суверено кретала, Мило Ломпар ју је описао као „оно особено подручје у којем долазе у контакт филозофска и књижевна евиденција“, а које је Милошевић својим делом „учинио плодотворним“ – „сасвим доследно Ничевом опису ретког двоструког талента који је сео између две столице, изазивајући тако



а дипломирао је 6. октобра 1953. на Филозофском факултету у Београду из области естетике. Средња оцена током студија била је 9,20, а на дипломском 8,40.<sup>20</sup>

Милошевић је започео студије филозофије годину дана након историјске резолуције Информбироа и отклона Брозове Југославије од Стаљинове политичке сфере утицаја и бољшевичке верзије комунистичког државног уређења. Међутим, тај отклон је – према многим сведоцима тог времена – био само спољашњи, а у стварности је вршена „апсолутна бољшевизација читавог друштва“, као и „потпуна идеолошка клерикализација у образовном и научном систему“.<sup>21</sup> Било је то брутално доба политичких превирања, крвавих обрачуна са неистомишљеницима, смутно и догматско доба такозване ‘правоверности’. Владајућа идеологија прожимала је безмало сваку пору друштвеног живота. Сваки појединац је, хтео-не хтео, имао да се одреди према ‘истини’ тог доба. Мало ко је успео да остане имун, ризикујући да га идеолошка метла почисти на ‘сметлиште историје’.

Ни Милошевић, у својим раним годинама, није остао по страни. Факултет је уписао (и завршио) као марксиста<sup>22</sup> – скојевац (припадник Савеза комунистичке омладине Југославије), али је у *релативно* кратком временском року реви-

---

устаљене навике научника који придају важност само специјалностима и који сматрају да се не смеју служити два господара, поготово ако су то филозофија и филологија“. Мило Ломпар, „О овом издању“, у: Никола Милошевић, *Филозофија диференције*, Изабрана дела (1), приредио Мило Ломпар, Службени лист СЦГ, Београд, 2003, стр. 11.

20 Видети: Добрило Аранитовић, *Био-библиографија Николе Милошевића* [необјављена], или: Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 115–116.

21 Слободан Томовић, *Личности и догађаји*, Октоих – Штампар Макарије, Подгорица – Београд, 2008, стр. 27–28. Томовић је о ситуацији у школству после Другог светског рата изјавио и следеће: „Целокупни образовни систем конципиран је као средство за индоктринацију комунистичким погледом на свет оличеном у синтагми: марксизам-лењинизам. Филозофски факултети имали су посебну обавезу да постану огњиште лажне доктрине која је примењивана на све области живота. Унутар филозофских факултета, филозофска катедра, или такозвана ‘чиста филозофија’, имала је повлашћено место. Тамо се изучавао дијалектички и историјски материјализам, попут светих еванђеља. Укупне природне и друштвене науке, јавни и културни живот у целини имао је бити подређен строгој индоктринацији једног тотално изопаченог погледа на свет, тачније редукцији свести до стања из кога се не може ни о чему имати здраво гледиште.“ Цит. према: <http://www.srpskilist.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine> (приступ: 11. 8. 2015)

22 Од индикативног је значаја што је Милошевићев романескни алтер его, евоцирајући то доба, изјавио да је о Лењину „знао онолико колико се тада могло прочитати у литератури која [...] је била доступна“, и да је „све у свему *углавном* веровао у оно што [...] [је] прочитао [истакао К. О.]“ (КОД: 240). Ако је веровао „углавном“, то значи да није веровао у све, и да је већ тада у њему почело да клија зрно сумње. Милошевићев комунистички период могао би да се делимично објасни и признањем његовог приповедача да је роб страсти (како еротских, тако и, условно речено, спознајно-политичких – слично као код Милана Кундере) које једна са другом кохабитирају и тако онемогућавају трезвен и критички поглед према званичним ‘истинама’: „Негде сам прочитао да је нека вила описала око неког планинског врха на Кавказу невидљиви чаробни круг кроз који ниједан смртник није могао да прође. Нешто слично се и са мном десило. Као да је око мене нека зла вилинска рука

дирао свој однос према марксизму и начину на који се испољавала владајућа идеологија. Био је један од ретких мислилаца – међу првима у тадашњој Југославији – који је према марксизму наступао изразито критички, нарочито кад је посредни *практична* димензија марксизма.

Међутим, постоји и мишљење да се Милошевићев однос према марксизму није променио преко ноћи. Тако се сматра да његова критика марксизма испрва није била уперена на урушавање, већ на *поправљање* оног што у марксизму не ваља. Од ортодоксног верника постао је прво скептик и јеретик, а тек касније и конвертит, кад је, након практичне, у целости одбацио и *теоријску* платформу марксистичке идеологије – и то највероватније тек негде „у другој половини осамдесетих“.<sup>23</sup>

За дубље разумевање Милошевићеве идеолошке и интелектуалне еволуције нужен је увид у идеолошко-историјски контекст који је пратио његово школовање – и који је по ту еволуцију деловао у садејству са специфичном психолошком особе-

---

описала зачарани круг пожуде кроз који ништа од бурног тока оног времена није могло да допре до моје свести. [...] Међутим, нисам ипак још увек био спреман да своја дотадашња уверења тако лако променим. Највећа препрека на путу мог политичког отрежњења био је онај зачарани круг страсти што га је она невидљива вилинска рука око мене описала“ (КОД: 242, 259).

23 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 135. Марић је напоменуо: „Да ни почетком осамдесетих наш философ можда није био сасвим напустио марксизам у теоријском смислу као да сугерише један његов став изречен 1983. године у дискусији о књизи Ивана Урбанчића о Лењиновој философији. Говорећи о недостацима Лењиновог појма праксе, наиме, он је рекао да ‘ако се у самом језгру актуелне праксе не појави макар неки елемент еманципације, до оног еманципаторског сутра никад нећемо доћи’. Коришћење првог лица множине у изразу ‘нећемо доћи’, који укључује и самог говорника, може да се разуме и тако да изражава и његову приврженост марксистичкој доктрини чији је елемент концепт еманципације.“ *Исто*, стр. 134. У вези са једном полемиком коју је Милошевић водио са Миодрагом Булатовићем, Мирко Ђорђевић је 1986. године истакао да би било „неправедно порицати Н. Милошевићу оданост марксистичким принципима и чврстину његових комунистичких уверења. То заслужује само дивљење и томе се сви дивимо.“ Мирко Ђорђевић, „Мој део истине“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXII, 15. јун 1986, број 712, стр. 13. Ако је веровати томе, Милошевићево одбацивање марксистичке идеологије следило је тек након 1986, а највероватније се десило пред сам крај осамдесетих година. Али, и кад је постао либерал, и тада му је замерано да се није у потпуности ослободио извесних идеолошких артефаката везаних за идеологију комунистичког друштвеног уређења. Кад је реч о његовом књижевнокритичком делу, Предраг Палавестра је, између осталих, био сагласан да Милошевић „никада није до краја могао превладати доктринарну свест, нити се потпуно ослободити арбитарног начина мишљења у критици. У крвоток његовог нараштаја, стасалог и дозрелог у време комунизма, марксизам је ушао као прва велика нада, као прва мисао и први поглед на свет, па је зато ту код многих оставио неизбрисив печат и, бар у начину мишљења, неки чудан, несавладив траг.“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике: 1768–2007*. Том II, Матица српска, Нови Сад, 2008, стр. 551. Међутим, виђење да је Милошевић до краја осамдесетих остао на становишту марксизма ипак је проблематично, будући да је много раније – а сигурно већ *почетком* осамдесетих – „своју критику лењинизма остваривао из *либералне*, а не из марксистичке или националне перспективе“. Мило Ломпар, „Тријумф колонијалне свести (Латинка Перовић)“, *Полхисторска истраживања, Catena mundi*, Београд, 2016, стр. 180.

ношћу контрирања сваком ауторитету као таквом. О томе каква је била ситуација на Филозофском факултету крајем четрдесетих и почетком педесетих година – из чега може да се наслути и општа духовна и интелектуална атмосфера тог доба – сведочи Милошевићево присећање:

[...] професор кога се сећам, а једино се њега могу сећати јер је он предавао све филозофске предмете сем предвојничке обуке, није ми, искрено речено, остао у најбољој успомени. Он се звао Душан Недељковић. На часове је долазио са значком борца '41. године, а у статусу председника Комисије за истраживање ратних злочина.<sup>24</sup>

Професор Душан Недељковић није уживао ауторитет у науци – називан је потајно „шумским марксистом“ и „шумским филозофом“ – али јесте у новом режиму – но, као што обично бива, само на одређено време. Као један од главних заступника „народне власти“ на Универзитету, представљајући „страх и трепет“, био је познат по томе што је неистомишљенике својевољно кажњавао –

[...] како је хтео и како му се хтело, јер је у његовим рукама била и моћ ОЗНЕ, па они који су ту моћ искусили, добро знају шта је значило када се позивала ОЗНА да „решава“ научне и идеолошке несугласице са противницима који су негирали Недељковићеве ставове.<sup>25</sup>

Бескомпромисни комуниста, „пргав, прек и самоуверен“,<sup>26</sup> Душан Недељковић је започео, као један од чланова Суда части, чувену чистку Београдског универзитета (сматра се да је та чистка имала „више од шездесет жртава“<sup>27</sup>): издајући писмене налоге за хапшења својих колега, успео је да са Филозофског факултета уклони скоро све предратне професоре, „тако да је наставу из готово свих предмета“ филозофије држао сам.<sup>28</sup> (Недељковић је, као врсни идеолошки арбитар, према

24 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 41.

25 Ljubomir Tešić, „Smrt ubicama i pljačkašima naroda“, feljton „Crveni uragan nad Beogradom 1944–1945“, *Глас јавности*, 28. јан. 2003.  
<http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2003/11/28/srpski/F03112701.shtml> (приступ: 9. 8. 2015)

26 *Isto*.

27 <http://www.srpskolist.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine> (приступ: 11. 8. 2015)

28 Ilija Marić, „Pionirski rad Mihaila Markovića“, *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, god. 53, br. 3 (2010), стр. 114.

речима Дејана Медаковића, још током окупације састављао спискове људи неподобних новом комунистичком поретку: за одстрел.<sup>29)</sup>

Под ‘окриљем’ таквог професора – прецизније речено: мимо његовог ‘окриља’ – ступао је Никола Милошевић у свет филозофије. Како је, међутим, Душан Недељковић био заступник стаљинистичке линије комунизма, било је неопходно да, након резолуције ИБ-а, своје ставове ревидира, не би ли *изнова* доказао своју „правоверност“.<sup>30</sup> Тога се присетио и Милошевић:

И како његова „правоверност“ није баш била на великој цени он је морао непрестано да се доказује. А доказивао се рецимо, тиме што нам је на првој години студија за логичке вежбе, или такозване „конспекте“, давао говоре Тита, Кардеља и Ранковића, тако да смо ми грдну муку мучили да одатле (смијех) неку логичку нит изведемо.<sup>31</sup> Дакле, што се мог филозофског образовања тиче ја сам га стицао мимо и насупрот ономе што нас је тај наш професор, у настојању да своју „правоверност“ докаже, учио.<sup>32</sup>

Први моменат који заслужује да се истакне, кад су посреду развојни стадијуми Милошевићеве теоријске мисли, јесте сукоб (здраворазумске) *логике* и идеологије која логици није саобразна. То не значи да је Милошевић већ тада одбацивао идеологију као нелогичну, већ се само констатује да су неки практични видови идеолошких испољавања подложни логичкој провери, и да логика није оруђе уперено против идеологије, већ, напротив, корисна испомоћ идеологији. Логика је још увек

---

29 Видети: Љубомир Тешић, „Грешници без греха“, *Вечерње новости*, 21. јун 2006.

[http://www.novosti.rs/dodatni\\_sadržaj/clanci.119.html:277845-Gresnici-bez-greha](http://www.novosti.rs/dodatni_sadržaj/clanci.119.html:277845-Gresnici-bez-greha) (приступ: 9. 8. 2015)

30 Након пожељне, а наметнуте критике стаљинизма, Душан Недељковић је започео чак и критику неких ставова Енгелса и Лењина, што се, по свему судећи, партијским друговима није допало и што је највероватније довело до његовог уклањања са Универзитета 1953. и превременог пензионисања 1954. године. Видети: „Филозофија у Србији: седамдесет година од оснивања српског филозофског друштва“, Српско филозофско друштво, Београд, 2008.

<http://www.srpskofilozofskodrustvo.org.rs/index.php?page=istorijat> (приступ: 9. 8. 2015), и: Илија Марић, „Pionirski rad Mihaila Markovića“, стр. 116.

31 Епизоду из студентских дана са професором Недељковићем Милошевић је прелио и у фикцију. У *Кутуји од ораховог дрвета* главни јунак и наратор (још један Милошевићев алтер его) описује свог професора – „овлашћеног тумача свих филозофских дисциплина“, који је својим студентима задавао „говоре високих партијских руководиљаца“, с тим да они „од њих начине логичке конспекте“: „Некако сам још успевао да нађем неку логичку нит у Кардељевим беседама, али у говорима Јосипа Броза никако“ (КОД: 268).

32 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 41.

слушкиња идеологије, будући да је ангажована у служби изградње новог социјалистичког поретка – наспрам реакционарног ирационализма, мистицизма, религије и других ометајућих (‘измишљених’) фактора – макар потицали и од политичких вођа – који онемогућавају правоваљан пут у ‘царство божје на земљи’.

Други моменат огледа се у развијању и самоосвешћивању *опонентског* става као Милошевићеве *карактерне* црте:

Чак, можда, могу да кажем и ово: да је у неку руку била моја срећа што сам имао таквог професора, јер сам ја онда нека своја сопствена уверења врло рано почео да изграђујем у противставу према таквом професору.<sup>33</sup> Са неким другим професором можда не бих имао ту срећу. Догодило би се, врло могуће, да постанем нека врста епигона, да не кренем неким сопственим путем, на неко своје, ајде рецимо, добро.<sup>34</sup>

Милошевић није само истакао, већ и *ситуирао* црту опонирања у свом душевном склопу или темпераменту у (историјском и генерацијском) контексту доминантног и пожељног мишљења тог доба, означивши је као потребу и жељу –

[...] да се човек критички одреди према нечем што је владајући начин мишљења, утолико пре што је тај начин мишљења био наметан силом која је имала различите облике. Ја сам релативно рано кренуо једним путем који се разликовао од пута многих мојих колега из генерације који су се поделили на оне који су подржавали официјелну марксистичку мисао и оне који су припадали такозваној праксис-школи и који су били опоненти ових првих. Међутим, неки моји пријатељи, колеге из редова праксис-школе, били су, по мом суду, много више јеретици него дисиденти. Јеретик је, по мени, неко ко припада истој духовној породици па се унутар ње бори за правоверност.<sup>35</sup>

---

33 Сличних прилика на групи за филозофију присетио се и Бранко Пеић, рекавши како је „тада званични филозоф Душан Недељковић, ни не знајући, и код привидно кротких, сејао осећање унижености и обезвређивања, али зато и позније бојевитости против догматског...“ Бранко Пеић, „Субјективни увод за читање Николе Милошевића“, *Књижевност*, Београд, година LX, новембар 1985, свеска 11, стр. 1939.

34 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 42.

35 У тим речима препознао се, између осталих, Љубомир Тадић. Он је приговорио „да су ови јеретици [...] били оптуживани за ‘анархолиберализам’ и прогањани као прозападни људи који доводе у питање сам систем. Кардинал Босије (Bossuet) је, у време француског апсолутизма, називао јерeticима оне ‘који имају личне идеје’. Праксиковци су их, зацело, имали. Они су их *јавно* саопштавали, критикујући антидемократски Брозов систем. Господин Милошевић, ако је, хипотетички узев, и

Дакле, једноставно – они су се борили са официјелним филозофима око тога ко, заиста, брани „правог Маркса“.<sup>36</sup>

Илија Марић се такође сложио да –

[...] критика такозваног догматског марксизма на нашој интелектуалној сцени није била реткост нити нека нечувена новина. Педесетих година је међу нашим филозофима већ почело раздвајање на такозване догматске и стваралачке марксисте, али су сви они остајали у оквиру породице марксиста. Како би рекао Милошевић, поменути критичари марксизма су били само јеретици јер су остајали на истом идеолошком тлу, у овом случају на тлу марксизма, и претендовали су да га правоверније тумаче од њихових прогонитеља. Ретки су били они, попут философа Јована Ђулума, који су напустили марксизам. Никола Милошевић је управо припадао онима који су напустили марксизам: он је, наиме, касније постао либерал или, како се другачије могао именовати, истински демократа [...].<sup>37</sup>

Иако је истицао да је „рано постао дисидент“, али не у практичном, већ „у теоријском значењу тог израза“ – при чему ипак остаје упитна граница између „теоријског дисидента“ и јеретика у односу на званично пропагирани марксизам – Милошевић је, ипак, прећутао период своје младости који је претходио ‘теоријском дисидентству’. Пре но што је постао дисидент, он је био правоверни, догматски, милитантни марксиста – о чему сведоче и његови рани текстови из 1952, као и неславан догађај на Филозофском факултету одигран исте године, а у коме је он, тада студент треће године, учествовао као један од главних актера.

---

имао неке личне политичке идеје, није их *јавно* износио. Уместо политичких судова, прибегавао је ‘естетичким’.“ Љубомир Тадић, „Крамер против Крамера, Милошевић vs Милошевић“, *Полемике*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2000, стр. 150.

36 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 42–43. Такозваним праксисовцима, који су били „одлучни противници демократских институција“ – подсетио је Милошевић – припадали су, осим Љубомира Тадића, и Драгољуб Мићуновић и, касније, Зоран Ђинђић (ПСБД: 49). Корен Милошевићеве критике праксис филозофије, како је сам нагласио, није у томе што је она, наводно, „стаљинистичка варијанта марксизма“, јер није, већ само зато што је ипак „реч о једној варијанти марксизма“: „Филозофи праксисовске групе никада нису искорачили изван зачараног [круга] марксистичке доктрине. [...] Они, дакле, не оспоравају марксистичку доктрину из темеља, него оспоравају само једну форму те доктрине, такмичећи се у верности истим учитељима са оним који заступају официјелне варијанте марксизма.“ Никола Милошевић, „Он је нас опсео“, [разговор водио Лука Мичета], *НИН*, Београд, 23. октобар 1992, број 2182, стр. 15.

37 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 130.

Ни јавно ни приватно, Милошевић се никад није освртао на тај период живота – упркос томе што је у својим текстовима демонстрирао и црту самокритичности, као и склоност ка самодискредитовању – слабљењу и урушавању сопственог „механизма самоодбране“ (в. АЕ: 24). Ипак, таква самоосвешћена склоност никад није дошла до израза кад је у питању скојевски период. Да ли је онда Милошевићево накнадно инсистирање на самокритичности интелектуална поза? Ипак, људска (‘сувише људска’) потреба да се код других особа по сваку цену изнађу трагови хипокризије замагљује могућност ваљаних психолошких увида. Чак и да се као несумњива чињеница прихвати, евентуална хипокризија марксистичког „теоријског дисидента“, а касније либерала и демократе, вукла би своје корене из његове гласовите сујете – интелектуалног самољубља и нарцисоидности.

Може се, међутим, поставити претпоставка – као извесна корекција претходном аксиому – да је разлог ћутања о скојевском периоду живота била свест о немогућности *оправдања* тог периода, о ‘неопростивом’ греху који је, попут ‘жалца у месо’ или, пре, ‘бодље у срцу’, у извесној мери довео до Милошевићевог премумљења „ка радикалном хуманизму“<sup>38</sup> (макар кад је посредни практично, ‘чојствено’ испољавање идеолошких убеђења), и могућем *стиду* који је читавог живота пратило сећање на сусрет са властитом Сенком – са испољеном могућношћу једног ‘ружног себе’.<sup>39</sup> Сличан увид изразио је и Владета Јеротић:

[...] Никола Милошевић је гајио и добро промишљену, али и дубоко преживљену сумњу, која му је остала као нека стална опомена због догматски

---

38 Бранко Пеић, „Субјективни увод за читање Николе Милошевића“, стр. 1940. Милошевићево премумљење Пеић је упоредио са „драмом младог Достојевског о којој Никола Милошевић пише, њоме објашњавајући Достојевског [али] и [...] драму свога духовног раста и једне кохерентне, сасвим несавитљиве етике: ‘Улогу борца за правду Достојевски је хтео да игра до краја. Његову лабилну и осетљиву душу, с психолошки и етички високо постављеним захтевима, могли су задовољити само радикални политички потези на путу којим се био запутио’“. Исто, стр. 1940–1941. Милошевићево исказање о Достојевском Пеић је разумео као самореференцијалне, као место у коме је дошло до идентификације Милошевића са судбином њему омиљеног руског писца.

39 У неформалном разговору са аутором ових редова, Јован Пејчић се присетио како је једном приликом питао Николу Милошевића „шта му је то требало“ – мислећи, притом, на скојевски период и на текстове из 1952, а пре свега на текст „Небеско и земаљско“, написан поводом Ђиласове *Легенде о Његошу* – на шта је Милошевић само одмахнуо руком, не желећи да да одговор, нити да се дискусија о томе уопште настави.

прихваћене марксистичке мисли у младости, можда при томе и са неким потиснутим осећањем кривице.<sup>40</sup>

О Милошевићевом скојевском периоду нема скоро никаквих целовитих записа (осим брошуре у којој је објављен стенограм са суђења Слободану Томовићу<sup>41</sup>), нити критичких осврта (изузетак је једна студија Илије Марића<sup>42</sup>), те зато као једини условно ваљан извор сазнања о томе служе усмена или фрагментарно записана – и као таква, неретко пристрасна – присећања Милошевићевих саговорника или у широком смислу речи ‘сапутника’ (при чему је поуздана присећања тешко разлучити од – захваљујући личном односу са Милошевићем – намерних подметања). Без обзира на то, неупитне су Милошевићева агилност и несебична преданост у марксистичкој изградњи новог друштвеног устројства:<sup>43</sup> проблематична су једино средства помоћу којих се такво друштвено устројство градило.

Тако се, на пример, може сазнати да је Милошевић у средњој школи, као –

[...] млади и напредни омладинац, већ скојевац, већ председник омладине у разреду и члан школског комитета, веровао [...] у свеопшту победу социјализма у свету, и био [...] од оних младих људи који су помишљали како је то још само питање дана: када ће Америка и Енглеска бити, наравно, пролетерске земље...<sup>44</sup>

Штавише –

---

40 Владета Јеротић, „Истините идеје (Н. Милошевић, *Буктиње*, 2009)“, *Књижевни лист*, Београд, година VIII, 1. септембар – 1. октобар 2010, број 95–96, стр. 3.

41 Видети: *Суђење Слободану Томовићу у Београду, 1952. године*, за штампу приредио Ратко Детељић, Комови, Андријевица, 2000.

<http://www.srpskilist.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine> (приступ: 11. 8. 2015)

42 Видети: Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXIII, новембар 2007, књига 480, свеска 5, стр. 796–814. Студија је прештампана у књизи *Философска делта*, Плато books, Београд, 2009.

43 У ‘духу нијансе’ за који се Милошевић залагао читавог живота, ваља имати на уму да су у то време скојевци „били патриоти, и не треба доводити у питање њихову спремност да се боре против непријатеља. Треба доводити у питање чланове Комунистичке партије, јер су они били апсолутно непоуздани људи.“ Припадност СКОЈ-у била је више израз солидарности, а мање политичка. Чини се, ипак, да је у Милошевићевом случају на делу било речи *и* о политичкој припадности, тј. идеолошкој убеђености. Жарко Видовић, „Слобода је директни пут у покајање“, [разговор водио Богдан Златић], *Зенит: магазин за књижевност, уметност и философију*, година IX, зима 2014, број 14, стр. 125–138.

<http://stanjestvari.com/2015/04/11/жарко-видовић-слобода-је-директни-пут/> [приступ: 11. 8. 2015]

44 Радослав Војводић, *Јавни заводник*, Ново дело, Београд, 1987, стр. 31–32.



[...] био је непомирљив заговорник стаљинистичког социјализма и новог уређења света, а по принципима које тако генијално и тако витешки (волео је да каже ту реч) спроводи Јосиф Цугашвили.<sup>45</sup>

Претходне наводе ваљало би узети са крајњом обазривошћу и уздржаношћу, јер, уз све методолошке ограде, потичу из *фикционалног* дела, памфлетског романа-есеја *Јавни заводник* Радослава Војводића, у коме се у лику Јована Грка Жана несумњиво препознаје стварна личност Николе Милошевића.<sup>46</sup> Ипак, ма колико наведени редови били приповедно функционални а не чињенично истинити, нема ничег необичног у томе да један средњошколац – салонски ‘стаљиниста’ – временом промени своја уверења при сусрету са аутентичним стаљинистом (оличеним у професору Душану Недељковићу).

Може се само нагађати колико је тај сусрет *трајао* – јер сваки је сусрет увек и сусрет са самим собом; колико је, упркос интелектуалном, теоријском опонирању, био на *практичном* плану идентификујући. Очигледно је да је на суђењу Слободану Томовићу 1952, кад је био студент треће године Филозофског факултета – ако се већ из првих текстова објављених у *Народном студенту* у правој мери то и не може наслутити – Милошевић оличавао дух стаљинизма. И не само тада: након неславне епизоде на Филозофском факултету, Милошевић ће још четрнаест година –

[...] задржати веру у ваљаност нашег пута у социјализам и биће члан СКЈ.

Политичко неслагање са начином изградње социјализма у нашој земљи он ће обелоданити тек 1966, када враћа партијску књижицу и постаје критичар реалног социјализма.<sup>47</sup> И када Милошевић касније започне истраживање и

---

45 *Исто*, стр. 32.

46 Милошевић се на *Јавног заводника* никада и нигде, ни једном речју, није осврнуо, али је зато, у вези с другим темама, полемисао са аутором тог романа. У једној полемичком напису из 1980. године – алудирајући на наслов једне друге Војводићеве књиге – одредио је („самољубивог“) Војводића као „дух ругајући“, који „природно и логично бива, дух незналачки“. Никола Милошевић, „Агресивно незнање“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година IX, 10. децембар 1980, број 156.

47 Своје иступање из Савеза комуниста Милошевић је пропратио кроз два образложења: „Прво образложење је било да сам после пада Ранковића очекивао истинску демократизацију политичког живота у Југославији, и друго да сам одлучно био против тзв. политике несврстане која је фаворизовала тоталитарне режиме арапског света [„у којима је прихваћен целокупан нацистички антисемитски репертоар и у чијим се биоскопима приказује најзлогласнија творевина хитлеровске филмске продукције *Јеврејин Зис*“ (II: 123)] на штету односа са развијеним европским и демократски настројеним друштвима. После враћања партијске књижице ја сам се све ово време борио против комунистичког режима у његовим различитим видовима.“ Никола Милошевић, „Беспштедни кри-

критику стаљинизма и марксизма уопште, властито политичко и психолошко искуство из младости ће чинити да одабрани предмет анализе за њега буде још мање апстракција и академско питање.<sup>48</sup>

## 2.1. Историја једног случаја

Суђење Слободану Томовићу, студенту друге године, одржало се 4. јуна 1952. године, од 8 до 16 часова без прекида, и –

[...] без присуства јавности у једној од слушаоница Филозофског факултета. Оптужницу против студента филозофије Томовића покренуо је Комитет омладине Филозофског факултета на челу са студентом Николом Милошевићем, секретаром Савеза комуниста Филозофског факултета.<sup>49</sup>

Милошевић је, као тужилац на том процесу, образложио да је Томовић „један од бриљантних студената на Филозофској групи, али су његова схватања реакционарна, мрачна, а његов утицај на студенте више него штетан“, као и да је индиректно напао марксизам, да је, истичући „Ничеов индивидуализам с циљем да умањи Марксов допринос теорији класне борбе и револуције“, склон фашистичком погледу на свет, па чак и да је дискретно одобравао Гебелсов начин мишљења, јер се у једној прилици „задовољно осмехнуо“ на Милошевићев помен Гебелсове изјаве „кад чујем реч култура машим се за револвер“, уместо да је, као прави марксиста, „негативно тумачио контекст овог цитата“.<sup>50</sup> Томовић је наводно и јавно напао марксизам, говорећи – згражавао се Милошевић – „да је марксизам теорија за прост народ“. Томовић се бранио тврдњом да је сам Маркс то исто мислио, кад је

---

тичар марксизма“, стр. 22. Коста Чавошки је указао да је „у време када је то могло бити опасно, а по наставнички посао на факултету и погубно, он [Милошевић] [...] на велика звона огласио своје иступање из Савеза комуниста с образложењем да не може бити у партији која се служи лажима“. Коста Чавошки, „Тамнија страна душе: сенима Николе Милошевића“, *Политика*, Београд, 17. фебруар 2007; *Култура – уметност – наука*, бр. 45, стр. 3. Или: Коста Чавошки, *Никола Милошевић: карактер као судбина*, стр. 12.

48 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, *Филозофска делта*, нав. дело, стр. 145–146.

49 <http://www.srpskilib.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine> (приступ: 11. 8. 2015)

50 *Исто*.

„написао – ‘Теорија кад овлада масама постаје материјална покретачка сила’, значи марксизам је теорија за масе или прост народ, ако вам то боље звучи“.<sup>51</sup>

Данашњи читалац записника тог процеса – поготово онај који је рођен много касније у односу на време кад се догађај збио – стиче утисак као да је реч о некаквој трагикомичној, апсурдној у мери да је немогућа, кафкијанској фарси. Тако је у једној од (комичних?) ‘сцена’ суђења један сведок изјавио: „Јесте, вређао је све нас – све комунисте, назвао нас је ‘буздованима’“ – на шта је Томовић сталожено одговорио да то није тачно, да је он, наиме, циљајући на опоненте у филозофској расправи, дословно рекао: „Где престаје логика, ту почиње буздован. Ово се није односило на комунисте. То је реторичка фигура употребљена у филозофској расправи.“ Сведок се на то надовезао: „Јесте, јесте, друже председниче. Мислио је на комунисте. Тако он, уосталом, мисли. Сматра нас будалама!“<sup>52</sup>

У једној другој ‘сцени’, кад се на Милошевићеву оптужбу да негира Хелегову дијалектику Томовић бранио како је дијалектика „обична софистика, интелектуална превара којом се помоћу ауторитета филозофије политички манипулише“ – назвавши, притом, Милошевића „провокатором“ – председник Дисциплинске комисије проф. др Драгослав Тодоровић у неверици је изјавио: „Питам се јесте ли ви уопште нормалан човек! Па ви сте... ви сте обична звер.“<sup>53</sup>

Сведок Бранко Пејић једини се усудио да брани Томовића, изјавивши да Томовића занима филозофија а не политика, и да само индиректно може да се говори о „Томовићевим назадним политичким ставовима“, на шта је Милошевић убацио: „Нисмо се тако договорили, друже Бранко. Мени си друкчије причао о Томовићу“.<sup>54</sup> Из тих речи се види да је Пејић, који је касније водио „скроман приватни и, по зналцима, частан живот“, на тадашње „суђење“ [био] доведен под притиском па изложен и претњама“.<sup>55</sup> Чак и кад је Пејић истакао да Томовић, осим Ничеа, чита Бергсона, Лајбница, а нарочито Канта, и да га је професор Недељковић „назвао неокантовцем“, комисија је приметила да су посреди „све најопскурнији филозофи. Све сами идеалисти, мрачњаци, метафизичари.“<sup>56</sup>

---

51 Исто.

52 Исто.

53 Исто.

54 Исто.

55 Исто.

56 Исто.

На крају суђења Томовић је изјавио – ако је, наравно, веровати свакој речи записника – да то „није суђење већ судска фарса“: „Ви нисте суд већ трансмисија режима, средство једне политике која је одлуку унапред донела.“<sup>57</sup> Дисциплинска комисија донела је одлуку да се студент Слободан Томовић, због, између осталог, изучавања филозофије „у крајње фашистичком и реакционарном облику, са жељом да се таквом филозофијом утиче на друге студенте“, казни „удаљењем са факултета за време од пет година“.<sup>58</sup> Томовић је након тога прешао на Теолошки факултет, а на Филозофски се вратио после три године, где је дипломирао 1956. Успео је, после многих забрана Идеолошке комисије Министарства просвете Србије и да докторира на истом факултету, али тек 1973. Четири године касније постао је редовни професор универзитета у Подгорици, а 1993. и министар вера Црне Горе.<sup>59</sup> Касније је о свему томе, кад је време довољно сазрело да се подвуче црта, написао како су десетине „свјесних активиста“ сручили на њега:

[...] сав револуционарни бијес. Већина њих постали су касније универзитетски професори, вјероватно су и на мом случају зарадили неке политичке поене. Од значајних то су: Никола Милошевић, Загорка Пешић – Голубовић, Милош Илић, Миладин Животић и др. Смирено и рационално сам реаговао, што је још више разбјешњело бољшевичке фанатике. Свјестан сам био да је то феномен једног безумног времена и да личности гњевних дискутаната нијесу за то одговорне. Неопходно је било сачувати хладнокрвност и лично достојанство, што ми је вјерујем и успјело.<sup>60</sup>

Занимљиво је и да је записник (стенограм) са суђења, укључујући и Томовићев целокупни досије, нестао са Филозофског факултета. Када је деведесетих година затражио увид у своје документе, сазнао је да нема ни једног јединог акта са његовим именом, као да никад није ни студирао, а не само дипломирао и докторирао на том факултету:

Помислио сам да је мој досије повукла из архиве тајна државна служба, али ово је било само дјелимично тачно. Касније сам сазнао да је мој цјелокуп-

---

57 Исто.

58 Исто.

59 Видети: Исто.

60 Слободан Томовић, *Личности и догађаји*, стр. 63–64.

ни досије у приватним рукама, код лица која нијесу смјела дозволити да се о њима сазнају неке компромитујуће чињенице повезане са мојим процесом из 1952. године. Благовремено су се обезбиједили наслућујући велике друштвене промјене.<sup>61</sup>

Документи су били „у приватној архиви човека који је радио на Филозофском факултету, али је био и сарадник тајне полиције“. Томовић је ипак успео да дође до њих, уз помоћ лукавства: један његов пријатељ је замолио тог човека да му их позајми „под изговором да жели да пише докторски рад о тим временима на Универзитету“.<sup>62</sup> Власник докумената услишио је молбу и тако су документи фотокопирани.

Вероватно на основу чињенице што питање аутентичности стенограма почива на Томовићевом сведочењу (увид у оригинални документ није могућ), Илија Марић је, с правом, истакао да „има основа [...] да се сумња у потпуну аутентичност текста пренетог у овој брошури [у којој је стенограм објављен]“.<sup>63</sup> У вези са самим ‘процесом’ он је нагласио:

Ако је ово сведочанство истинито, млади Милошевић се показује као дисциплинован и бескомпромисан члан Партије, неспреман да толерише другачија мишљења до марксистичка а спреман да предузме и најенергичније мере против оних који нису на партијској линији. Овакав став сведочи о ентузијастичкој вери младог студента философије у исправност одабраног политичког пута као и теорије која му је у основи, вери која је карактеристика не само младости него, пре свега, једног времена испуњеног општим полетом у изградњи социјализма. Његов поступак у таквом времену није био нешто изнимно нити је имао тако негативну моралну конотацију као што то изгледа нама данас, нама који смо сведоци слома читавог тог политичког пројекта који доживљавамо као нешто сасвим узалудно и умногоме погубно за народ коме припадамо.<sup>64</sup>

---

61 Исто, стр. 131–132.

62 Видети: <http://www.srpskilst.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine> (приступ: 11. 8. 2015)

63 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 145. Иста реченица понавља се и у Марићевој студији „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 129.

64 Исто.

Напоследку, ваљало би указати, ради потпунијег критичког увида, и на једно писмо-памфлет које се појавило на интернету, од наводно „неколицине студентата Београдског универзитета, генерације 1946–58“, *непотписаних*, што оставља сумњу како у њихову добру намеру да се истина расветли, тако и у саму аутентичност писма:

Сведоци смо да се Никола Милошевић, академик и републички посланик, представља (или га представљају) не само као морална громада српске политичке сцене, него и као борац против Броза и комунизма. Међутим, тај исти Никола Милошевић је био један од најагилнијих скојеваца послератног Београда. Док је био на функцији председника Комитета комунистичке омладине на Филозофском факултету Никола Милошевић је отерао у затвор многе невинне студенте. Један од њих био је и Борислав Пекић...<sup>65</sup> [*sic!*] Многи од нас били су жртве оmlадинског комунистичког функционера Николе Милошевића. Страховали смо да не постанемо мете његове сујете и зависти и доживимо све оно кроз шта је прошао наш тадашњи колега Слободан Томовић. Разлог за Милошевићеву тужбу против Томовића је била лична љубомора, јер је Томовић био најбољи студент на Филозофском факултету.<sup>66</sup>

Чак и да је заиста био љубоморан на Томовића, да ли то значи да је Милошевић био љубоморан на сваког кога је, ако је уопште веровати садржају писма,

---

65 У једном тексту из 1997, Милошевић је, полемишући са Првославом Ралићем, изнео став да је Ралић, како би „забашурио и заташкао своје политичке мангуплуке и марифетлуке“ – јер је доказано да се још 1968. бавио као потказивач говорника „који су хушкали и подбуњивали студенте“ – решио да те „мангуплуке и марифетлуке“ припише Милошевићу, и да га „прогласи за човека који је грађане и писце денунцирао, па, штавише, и Борислава Пекића у затвор отерао“ (ЗЛД: 209). Међутим, годинама касније, у „Отвореном писму Владану Батићу“, Милошевић се у полемичком тону осврнуо на гласине да је наводно отерао свог школског друга Борислава Пекића – обојица су похађали исто одељење Треће мушке гимназије – на вишегодишњу робију. Милошевић је подсетио да је ту оптужбу прва изрекла у једној телевизијској емисији Биљана Ковачевић Вучо, а потом је поновила у недељнику *Време*. „Убрзо затим – подударност у најмању руку симптоматична – градом је почео кружити један непотписани памфлет у коме се каже не само да сам Пекића на робију отерао, него и да сам му кад је са робије изашао рекао ‘Опрости Боро’“ (ПСБД: 81). Након тога је Владан Батић, 2004, у једној другој телевизијској емисији, објавио да му је „то што у непотписаном памфлету пише“ наводно „у поверењу“ саопштио сам Пекић (ПСБД: 81). На те оптужбе Милошевић је Батића и његову „пријатељицу“ упутио на цитате из Пекићевих књига *Скинуто с траке* и *Кореспонденција као живот. Преписка с пријатељима*, на основу којих се недвосмислено види да је Пекићево мишљење о Милошевићу било више него позитивно.

66 <http://www.srpskilib.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine> (приступ: 11. 8. 2015) Наведени цитат је овде пренет са сајта: [http://istorijabalkana.yuku.com/topic/1136#.UOB\\_Mayxro](http://istorijabalkana.yuku.com/topic/1136#.UOB_Mayxro) (приступ: 11. 8. 2015)

наводно „отерао у затвор“? Или су само у том случају на делу били здружени лични и идеолошки разлози? А можда су чак и лични разлози овде подметнути, судећи по тону писма? Највероватније је да на питања такве врсте – која су сва у домену претпоставки – никад неће бити дат задовољавајући одговор.

Посматрано историјски или књижевноисторијски, могуће је и једно другачије, ‘смислотворно’ (или условно ‘есхатолошко’) виђење процеса из 1952. Томовић је бранио *логику* и здрав разум од идеолошког лудила; Милошевић је тада био за-точник тог лудила. Но, иронијом судбине, временом је управо Милошевић израстао у можда највећег заступника логичког приступа у српској односно југословенској науци и култури. Милошевићева логика је ригорозна разумска логика. Томовићева логика је ‘отворенија’, што се да видети из његових каснијих дела, посвећених теолошким и филозофским питањима; она је логика верујућег ума, која је допринела да се њени сазнајни ‘резултати’ окарактеришу као ‘импресионистички’ и неутемељени на пољу научне (емпиријске) доказивости. Реч је о два сасвим супротна, антиподска, али ипак логичка приступа (под условом да се Томовићев и може назвати логичким у правом смислу речи – при чему се таквим разграничењем не умањује значај његовог дела).

Ако процес на Филозофском факултету и није имао неког очигледног смисла, може ли се, крајње условно и на нивоу својевољне и натегнуте претпоставке, тај процес узети као антиципација *будућих* интелектуалних, а не идеолошких, Милошевићевих увида и продора? Није ли тај догађај био најава, антиципација сукоба две различите логике, које су владале и још увек владају на научном, интелектуалном пољу – логике (разума) и ‘логике’ (ума, импресије), разума и вере, односно разума утемељеног у емпирији и научне и критичке *неутемељености*? Па чак, могло би да се дода, „земаљске“ и „небеске“ логике – логике „црквене порте“ и „црквеног торња“ (о чему ће касније бити више речи)? Крије ли се неки смисао, макар ироничан и злехуд, ако се све претходно узме у обзир, у томе што се на дан суђења у *Народном студенту* појавио Милошевићев текст посвећен Ћиласовој *Легенди о Његошу*, под насловом „Небеско и земаљско“ – а који би, према Марићевом

предлогу, „преведен на језик којим ће се [Милошевић] касније служити, гласио [...] ‘Трансцендентално и иманентно’“<sup>67</sup>

Посматрано из накнадне временске, али и надисторијске (есхатолошке) перспективе, узалудно је тражење и ‘откривање’ смисла тамо где га наводно нема. Но, да ли је такав смисао заиста неистинит – отворено је питање. Јер, коначна истина је у поседу вере и ума (срца), док је за разум – као и сваки *изнађен, пројектован* смисао – тек пука конструкција. Ако се не може пружити коначна тврдња, нека онда остане само претпоставка: није ли могући прозрак смисла у догађају о коме је било речи управо оно за чим је Милошевић жудео у позном раздобљу свог живота – уплив трансценденције у иманенцију?

### 3. Идеолошки дух епохе

Након Другог светског рата, пројектовано социјалистичко државно и друштвено уређење отпочело је убрзану разградњу претходне грађанске (‘реакционарне’) културе. Посреди је била смена српског културног обрасца, који је у новом, послереволюционарном или послератном времену, присвојио назнаку ‘комунистичког’ културног обрасца.

Једно од кључних обележја, како у култури, тако и у науци о књижевности тих година, био је идеолошки односно идејни догматизам (са својом борбеном димензијом): непоколебљиво придржавање прокламованих идеала који су подастирали пут ка социјалистичкој будућности. Наместо *књижевне естетике* доминирала је „такозвана *књижевна политика*“, „што је имало за последицу *владавину ванестетских критеријума* при вредновању књижевних дела и појава“.<sup>68</sup> Другачијем сагледавању идеолошке стварности или културних и књижевних вредности није било места у јавном простору. Излишно је било супротстављање ждановизму, у сваком његовом виду, па и у књижевном: речју, владао је идејни *монизам*. Ваља нагласити, при томе, да се о српској *ждановистичкој* књижевној критици може говорити

67 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 147.

68 Николај Тимченко, *Књижевност и догма: година 1952. у српској књижевности*, [приредио Јован Пејчић], Српска књижевна задруга – Задужбина „Николај Тимченко“, Београд – Лесковац, 2006, стр. 7.



крајње условно, јер је она, у односу на такву врсту критике у Совјетском Савезу, ипак врло мало узела маха.

После историјског одрицања 1948, ситуација се унеколико променила. Отпочело је благо отопљавање,<sup>69</sup> али је стање у друштву, култури и науци и даље било далеко од демократских идеала. Но, за разлику од других земаља Источног блока, а нарочито Совјетског Савеза, у којима је и даље владао рестриктиван и репресиван однос према било каквом виду критичког сагледавања владајуће идеологије – осим ублажене критике ‘изнутра’ која је била усмерена на тзв. ‘објективне’ идеолошке претпоставке – културна политика југословенског комунистичког друштва после 1948. почела је да се развија у знаку једног посебног – у односу на сва друга комунистичка и демократска друштва – себи својственог плурализма. Али, тај „плурализам“ (посреди је књижевнокритички термин који, између осталих, употребљава Милан Радуловић, а коме је аналоган термин „дуализам“ који употребљава Николај Тимченко), ваља узети само у условном значењу речи. Иако се, по многим сведочењима, чинило да се ништа спектакуларно није десило, „камен-међаш“ тог доба, када је „идејни монизам у схватању књижевности“ замењен „књижевно-идејним дуализмом“,<sup>70</sup> несумњиво представља „противречна и сложена година 1952.“<sup>71</sup> – година када је, између осталог, Никола Милошевић објавио своје прве радове.

Та је година значајна, макар у симболичком виду, првенствено по томе што је тада недвосмислено испољена условно названа модернистичка „струја“ ондашње српске, то јест југословенске књижевности (наспрам „условно назване ‘реалистичке’ или традиционалистичке“),<sup>72</sup> и што су се, након дуже стагнације, појавила изузетна остварења која су ту књижевност обележила до данашњих дана:

Наговештена само Дединчевом збирком *Песме из дневника заробљеника*

бр. 60211, Давичовом *Ханом*, Лалићевом *Свадбом*, Ћосићевим романом *Да-*

---

69 На то отопљавање је и сам Милошевић указао, приметивши да је „после Брозовог сукоба са Стаљином“ дошло „до извесног попуштања идеолошкополитичких стега, али – што треба посебно истаћи – искључиво из практичних, тактичних, а никако принципијелних побуда. Услед економске блокаде и жестоког политичког притиска од стране источног блока, Јосипу Брозу била је неопходна привредна и војна помоћ западних сила, а да би добијање те помоћи лакше и брже исходило, био је он спреман да учини извесне уступке и да макар у нечем ублажи деспотску политичку структуру свог режима“. Nikola Milošević, „Umetnik velikog dara“, [предговор] у: Aleksandar Petrović, *Skupljači perja: filmski scenario*, Prometej – Jugoslovenska kinoteka, Novi Sad – Beograd, 1993, стр. 6.

70 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 22.

71 *Исто*, стр. 52.

72 *Исто*, стр. 28.

*леко је сунце*, неколиким Ћопићевим *сатирама*, као и неколиким есејима Душана Матића и Зорана Мишића (и то је углавном све, изузимајући Андрићеве романе), што је написано од 1945. до 1951, година 1952. донела је песничке збирке Миодрага Павловића [*87 песама*], Васка Попе [*Кора* (објављена у целисти наредне године)], Стевана Раичковића [*Песма тишине*], Станислава Винавера [*Европска ноћ: стихови из заробљеништва*] и Светислава Мандића [*Кад млидијих живети: младалачка елегија*], као и веома утицајни и превратнички роман *Песма* Оскара Давича, много читани *Пролом* Бранка Ћопића, као и есејистичку књигу Душана Матића о француској књижевности [*Један вид француске књижевности*].

О промени сведоче и радо читани и бременити новим идејама и погледима критички и есејистички текстови Миодрага Павловића, Зорана Мишића, Борислава Михајловића Михиза, Николе Милошевића и др.<sup>73</sup>

У књижевноисторијском контексту важан је и положај који су нова књижевна и књижевнокритичка остварења заузела према званичној идеологији, која је на уметничком плану пропагирала социјалистичко виђење света. Оно што се тада променило је, пре свега, однос према књижевном *стварању*: социјалистички реализам – као „метод који уједињује реализам и романтизам“<sup>74</sup> – више није морао бити искључиви *метод* књижевноуметничког обликовања стварности. Тиме није постављено питање идеологије, већ ‘питање идејности’: подразумевало се да је на књижевнику да бира „метод и средства уметничког обликовања, али при том не сме *изневерити социјалистичку суштину и поруку свог дела*“.<sup>75</sup> Управо је та констатација кључна за разумевање културног „плурализма“ (према Радуловићу) или „дуализма“ (према Тимченку).

У постхумно приређеној књизи о 1952. години, Тимченко је подсетио на један чланак Душана Поповића, објављен у *Борби*, у коме се могу сагледати основе „на којима почива наша теоријска мисао о књижевности“:

Књижевник је у свом стваралаштву слободан, али та његова слобода се састоји у томе да са класних позиција пролетаријата и следећи марксистич-

73 Исто, стр. 24–25.

74 Исто, стр. 32.

75 Исто, стр. 23.

ко-лењинистичку идеологију својим књижевним делом и деловањем служи прогресу чији су носилац трудбеничке масе народа. У том тумачењу марксистичко-лењинистичког принципа нема ни помена о аутономији књижевности; говори се само о слободи књижевника који не сме да изађе из оквира службе прогресивној мисији пролетарске класе, на шта и упућује као на обавезу, и за шта се залаже, поменути лењинистички принцип.

Ово тумачење је у години 1952. било актуелно; оно је било критеријум на основу кога се процењивала вредност књижевних дела, а још више – око чијег су се смисла и праве суштине спорили они силни полемичари...<sup>76</sup>

На другом месту Тимченко је резимирао „духовну ситуацију тренутка“, извлачећи неколико кључних тачака:

[...] 1/ критички дух се простире на домен осуде совјетског догматизма у естетици; 2/ уметнички лепо и уметност уопште нису самосвојни елементи и они не могу егзистирати по себи јер њихову прогресивну функцију одређује идеолошки моменат као квалитет ван естетске сфере; 3/ није препоручљив мисаони напор који подразумева лично трагање већ је неопходан ослонац на марксистичку литературу, и то домаћег порекла. [...] 4/ [...] теоретичари литературе треба да раде на дефинисању једне естетичке теорије која би била у складу са марксистичком идеологијом, с једне, и грађом коју нуди наша властита књижевност, с друге стране.

Таква идеја је, ваља то рећи, пуки одраз идеје о сопственом путу у социјализам. Оригиналан социјализам. Оригинална уметност, по оној крилатици која се приписивала Андрићу а која је гласила: *какав социјализам, такав реализам*.<sup>77</sup>

Из претходних навода види се да је – уз све ослобађање „крајности социјалистичког реализма“,<sup>78</sup> као и накнадно и постепено усвајање различитих естетичких идеја и критичких метода које су тада биле у ‘моди’ – као што су руски формализам, англо-америчка нова критика, херменеутика, структурализам, семиотика (у

<sup>76</sup> Исто, стр. 152.

<sup>77</sup> Исто, стр. 33–34.

<sup>78</sup> Исто, стр. 27.

науци о књижевности) и егзистенцијализам (у филозофији) – било далеко од тога да се југословенска културна политика развијала у смеру *демократског* плурализма: она је подразумевала „ангажовану критичку свест“. Међутим, у односу на ригорозне критичко-идеолошке ставове који су владали у другим земљама иза Гвоздене завесе, културни образац у комунистичкој Југославији ипак је омогућавао, уз вешто маневрисање, освајање простора слободе какво *тамо* није било могуће.

Плурализам је био слободан дијалог истомишљеника, људи који су прихватили или нису директно оспоравали тековине комунистичке револуције и настојања комунистичких власти да изграде самосвојно, отворено и из центра политичке моћи контролисано демократско друштво. Разноврсне естетичке идеје и критичке методе плурализам је стваралачки асимиловао у духу обавезујуће марксистичке филозофије и све те садржине што их је усвојио из традиције и из савремене европске естетике подредио је тежњи да буде ангажован у изградњи социјалистичке културе и остварењу колективних духовних идеала [...]. Уместо догматизоване и институционализоване идеологије, плурализам као основну вредност, па према томе и као врхунски критички критеријум, прихвата стваралачки однос према пракси.<sup>79</sup>

Радуловићеви ставови односе се, међутим, на нешто каснији период комунистичке владавине, на већ уобличену културну политику, која се у 1952. могла тек назрети – но свакако јасније него у периоду пре те године. 1952. је важна зато што је подастрла пут којим ће се културна политика развијати током дугих година комунизма. Међутим, сам „плурализам“ који је посредни надживео је идеологију у чијим оквирима је зачет. Он представља битно идентитетско обележје српске књижевнокритичке или, боље рећи, књижевнонаучне мисли, будући да оно, почев од „педесетих година 20. века“, траје, према Радуловићу, „све до краја века“.<sup>80</sup>

---

79 Милан Радуловић, „Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века“, у: *Српска књижевна критика и културна политика у другој половини XX века: тематско-проблемски зборник радова*, уредник Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013, стр. 514–515.

80 Милан Радуловић, „Трагање за мером и хармонијама: књижевнокритичка филозофија Славка Леовца“, *Видови српске књижевне критике 2*, Филозофски факултет – Православни богословски факултет светог Василија Острошког, Ниш – Фоча, 2016, стр. 120.

Захваљујући нареченом обликовању културне политике – сагледаној у вишедеценијском контексту – естетска вредност дела престала је, временом, да се одбацује у име социјалистичких идеала и да се проглашава непотребном или декадентном у свету који хрли утопијској будућности, већ је почела да се самерава у контексту „друштвене и историјске стварности, па према томе и ангажовања у тој стварности“.<sup>81</sup> Због допуштене *аутономности* естетских мерила, омогућен је, у ондашњој културној политици, широк спектар ‘коришћења’ слободе, чак науштрб владајуће политике. Уместо да буде подређена званичној марксистичкој идеологији, књижевна али и филозофска мисао успевала је да у име аутономних естетских идеала –

[...] превазиђе марксизам као обавезујућу идеолошку догму а да га прихвати као могућност да се у уметности искаже аутентична, првородна људска жудња за слободом и као позив за духовним превазилажењем реалних историјских и друштвених ситуација.

[...] Тако је књижевност могла да добије статус оазе у којој је негована и развијана духовна слобода у тоталитарном комунистичком друштву. Другим речима, књижевна критика је формулисала једну идеалистичку, хуманистичку, универзалну антрополошку интерпретацију марксистичке философије, интерпретацију која је била опозиција репресивној примени марксизма какву је практиковала комунистичка олигархија.<sup>82</sup>

Никола Милошевић је своју критику владајуће идеологије започео 1971. године студијом која се бавила антиномијама марксистичке естетике,<sup>83</sup> односно пое-

---

81 Милан Радуловић, „Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века“, нав. дело, стр. 516.

82 Исто, стр. 538–539.

83 Видети: Nikola Milošević, „Antinomije marksističke estetike“, у: *Književna kritika i marksizam: zbornik radova*, uredili Sveta Lukić... [et al.], Prosveta, Beograd, 1971, стр. 268–304. Рад је, уз извесне измене, прештампан под насловом „Антиномије марксистичке поетике“ у књизи *Антиномије марксистичких идеологија: бољшевизам, стаљинизам, марксизам* (1990). Милошевић је – подсетио је Палавестра – „кроз приказ књижевних погледа класика марксизма, дао критику учења Троцког, Лењина и Лукача. Тумачењем Лукачеве књиге о Ничеу *Разарање ума* Милошевић је извршио анализу стаљинизма у естетици и теорији књижевности. Кроз Лукачев поданички став према Стаљину осветлио је драму ‘заробљеног ума’ и трагедију партијског интелектуалца, који, упркос понижењима, остаје у крилу цркве и држи се догме *credo quia absurdum*: ‘Праведна или неправедна, то је моја партија’.“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 550.

тике, што је – не само у његовом случају – представљало идеалан алиби за обрачунавање са идеолошким неистомишљеницима.

Тако се зачала унутрашња законитост Милошевићеве теоријске мисли: од естетике ка етици – при чему је естетика представљала субверзиван вид етичког говора. Осцилације те мисли указују на закономеран развој од праксеолошке критике која – на крају крајева – подразумева *и* (свесни) напор да се марксизам изнутра побољша, да се унапреди оно што га оспорава и чини контроверзним (та евентуална намера је довела дотле да се у извесним моментима читалац с правом може упитати није ли Милошевић и *ту* наступао као идеолог коме је стало до савршеног, човеку саображеног спровођења марксистичке праксе), све до отвореног указивања да пракса која је посредни никад не би ни могла да се саобрази човеку – зато што таква није била ни теорија која јој је претходила.

Милошевићев однос према теоријској и практичној димензији комунистичке идеологије сумирао је Мило Ломпар, указавши на значај „идеолошког бумеранга“ (о чему ће тек бити више речи) као ‘формуле’ тог односа:

Причајући уз идеју теоријског социјализма, посредно усвајајући идеју социјализма, Никола Милошевић је тежио да изврши критику политичког социјализма и тоталитаризма из унутрашње перспективе социјалистичког учења, сасвим у духу идеолошког бумеранга. Сличног карактера је и његово раздвајање Маркса од Лењина, у којем језгровито и са подтекстом закључује како ‘Карл Маркс није идеолог Црвених бригада’. Јер, у том часу наш херменеутичар са марксистичког становишта утврђује разлике између Маркса и Лењина. Ту су оба конститутивна чиниоца идеолошког бумеранга: оспоравање противника из перспективе његове парадигме и непроблематизовање саме парадигме услед предрасуда једне културне средине изван којих учесници полемике не могу да се вину.<sup>84</sup>

Имајући то у виду, може се закључити да је Милошевићево дело по својој суштини етичко, ма колико он сâм, из оправданих разлога, оспоравао приговор морализма. Милошевићева етика, али и сама теорија, критички је ангажована,<sup>85</sup> и „тај

84 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 208–209.

85 С тим је, кад је реч о критици стаљинизма, сагласан и Стојан Ђорђевић, који је у приказу књиге *Шта Лукач дугује Ничеу* истакао да „теорија није могућа другачије него као његова критика [крити-

нов, контрареволуционаран и рестаураторски ангажман представља саставни ток плуралистичке књижевне теорије и идеологије“.<sup>86</sup> Осветливши „тамну страну и антихумани потенцијал револуционарних идеја и идеала“,<sup>87</sup> Милошевић је у знатној мери померио хоризонте до којих је досезао критички поглед његовог доба. Не само да је освојио нове хоризонте културног плурализма, већ је његово дело по много чему пионирско и субверзивно, како у контексту српске културе и њене критичке мисли, тако и у контексту свих ондашњих социјалистичких уређења. У том смислу је нарочито била значајна његова прва књига.<sup>88</sup>

Осим тога, Милошевић *културни* значај је и у томе што је он био „многа више *саучесник* него *сведок* свог времена“, што се залагао за „идеју о потреби непосредног учешћа књижевне свести у култури епохе“: његова естетика се, Палавестриним речима, указује као „борбена естетика“, али која је ипак, „због својих критичких и социолошких конотација“, постала „стваралачка естетика“.<sup>89</sup>

Пре но што је ‘освојио нове хоризонте културног плурализма’, Милошевић је своје прве текстове писао у духу идејног монизма, саобразном марксистич-

---

ка стаљинизма]“, те да на тај начин треба посматрати и Милошевићу теорију. „Свака теорија која би незаинтересованим приступом разумевала и тумачила ову појаву не заслужује да јој се призна теоријска релевантност јер је људску мисао, у крајњој линији, подредила или ставила у службу једној изразито нељудској пракси какву представља стаљинизам.“ Стојан Ђорђевић, „Теорија као критика (Н. Милошевић, *Шта Лукач дугује Ничеу*, 1979)“, *Борба: орган социјалистичког савеза радног народа Југославије*, Београд, година LVIII, 21. јун 1980, број 169, стр. 10.

86 Милан Радуловић, „Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века“, нав. дело, стр. 526.

87 Исто.

88 Да је „значај“ *Антрополошких есеја* „у понечем“ био „пионирски“, истакао је Александар Јовановић поводом другог издања те књиге. Александар Јовановић, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји (Н. Милошевић, *Антрополошки есеји*, 1978)“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXX, 30. септембар 1978, број 567. Тачно две деценије након објављивања првог издања, Миливој Солар је подсетио да је најуспешнија и најплоднија оријентација у тадашњем проучавању књижевности била она која је „у првом реду истицала феномен стила и у различитим варијантама стилистичке критике тежила да осигура интерес знаности о књижевности у првом реду за питања која се тичу особености умјетничке обраде“. Солар је подсетио да је Милошевић у *Антрополошким есејима* учинио „’отклон’ од тзв. иманентне интерпретације“ која је тада владала као особени „идеал [...] на подручју проучавања књижевности“, као и „’отклон’ од оне [...] филозофске проблематике, какву су заступали естетичари“. Питања која је Милошевић у својој књизи поставио ишла су, према Солару, „у шири филозофски хоризонт“, али је тај хоризонт био битно различит од оног „унутар којег су се постављала питања о књижевности у смислу традиционалне естетике“. Притом, и сам термин ‘антрополошки’ ваља сагледати у контексту удаљавања од естетичких спознаја. Миливој Солар, „Антрополошки есеји Николе Милошевића“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236. Евидентно је, имајући све то у виду, да Милошевићев теоријски искорак није поседовао само тренутну тежину, већ је имао и књижевноисторијски значај.

89 Предраг Палавестра, „Књижевна полемика и политичка јавност [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 935.

ко-комунистичкој идеологији. Као што је назначено, дијалектика његове критичке и теоријске мисли – кад је посредни однос према званичној идеологији – флукутира од одушевљене афирмације до негације и покушаја разградње комунистичког идеолошког обрасца. Кад је реч о културно-историјском доприносу разградњи тог обрасца, Милошевићев значај је толики да се може сматрати једним од незаобилазних (идеолошких) корифеја без којих би поглед на дијалектику српског културног идентитета у двадесетом веку био непотпун. Отуд је индикативна чињеница – која не одудара од биографија неких других европских интелектуалаца који су својом појавом обележили прошли век – да је испрва био заточник оне идеологије против које се, у својим познијим годинама, свим силама ‘борио’.

Међутим, већ сам податак да су његови рани радови били посвећени књижевним, а не филозофским питањима, подразумева да је Милошевићева марксистичка идеологија у њима остала у извесној мери прикривена, а некад и скрајнута. Иако, гледано у целини, ти текстови немају велику књижевнотеоријску вредност – што не значи да немају никакав књижевноисторијски значај – метакритички поглед на њих важан је ради потпунијег разумевања *развоја* Милошевићеве теоријске мисли. Зацеци појединих његових идеја и поступака могу се уочити и у тим раним радовима, отпочетих са писањем (делом и објављених) кад је њихов аутор имао тек двадесет две године.

#### 4. Скица за портрет меланхоличног професора

Никола Милошевић је 6. октобра 1953. дипломирао, након чега се „изгледа [...] разматрала могућност“<sup>90</sup> да се одмах запосли као асистент на Катедри за филозофију Филозофског факултета у Београду. Међутим, свршени студент је „након дипломирања отишао на одслужење војног рока“,<sup>91</sup> одакле се вратио две године касније (1955), када је и могао да за број *Студента* од 29. октобра достави прилог на тему о књижевности и политици, а касније и да учествује на трибини, стенографски пренетој у броју од 17. децембра. Иако, осим тог једног текста и учешћа на трибини,

---

90 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 148.

91 Исто.



Милошевић није објављивао радове од 1953. до 1958, не значи да је то време био неактиван. Напротив, тај период је –

[...] од пресудне важности за његов потоњи теоријски рад. Тада, наиме, као плод интензивног читања философских и књижевних дела и размишљања настаје клица око које ће се деценијама кристалисати философско становиште Николе Милошевића.<sup>92</sup>

Исте године кад се вратио са одслужења војног рока, Милошевић је, са двадесет шест година и „у звању професора средње школе“, почео са радом (15. маја 1955) на Катедри за књижевност Филозофског факултета у Београду, на Одсеку за светску књижевност. Његово запослење на тој катедри је временом постало контроверзна тема, којој је допринео и он сам. Тврдио је, наиме, да је као дипломирани студент филозофије требало да се запосли на Катедри за филозофију, али се то из политичких разлога није десило, јер је наводно био проscribeван као „ђиласовац“ – чему у прилог говори његов текст „Небеско и земаљско“, као и још неколико узгредних (позитивних и неутралних) помињања и цитирања Милована Ђиласа у другим радовима објављеним у *Народном студенту*:

А на тој [филозофској] катедри нисам остао из разлога превасходно политичке природе, јер сам био обележен као „ђиласовац“, па је тако на моје бављење књижевнотеоријским проблемима једним делом утицала и политика (П: 256).<sup>93</sup>

Када се Милошевић вратио из војске 1955, Ђилас је тада „био у немилости а њему као „ђиласовцу“<sup>94</sup> није више било места на Катедри за филозофију“. Међу-

92 *Исто*, стр. 148–149.

93 Видети: *Исто*, стр. 148.

94 Ваља додати да је Милошевић написао и врло позитивно интониран поговор Ђиласовој књизи *Нова класа*, тј. њеном првом легалном издању објављеном 1990. у Београду. *Нову класу* је Ђилас писао 1955. и 1956, а објавио 1957. у Америци, а потом и другде; тих година је у Југославији издање на српскохрватском, али без ознаке издавача, места или године издања, у тајности било растурано. Због те књиге је Ђилас био осуђен на казну строгог затвора у трајању од седам година. (Видети: Vasilije Kalezić, „Nарomena urednika“, у: Milovan Đilas, *Nova klasa*, Narodna knjiga, Beograd, 1990, стр. 205) Милошевић је у свом поговору упоредио значај објављивања Ђиласове књиге са тада предстојећим објављивањем Солжењициновог *Аргумента Гулага* у Совјетском Савезу, истакавши да је Ђилас био и остао „најистакнутији функционер социјалистичких режима на Истоку који је тако одлучно и до краја раскрестио са владајућом идеологијом“. Милошевић је упоредио и Ђиласово становиште са становиштем које је заступао Лав Троцки у полемици са Барнамом, на основу чега је закључио да је Ђилас „у неким битним тачкама боље видео суштину социјалистичког друштвеног поретка“. Стога,

тим, уз опаску да је скоро све своје прве текстове Милошевић посветио књижевним питањима („још као студент филозофије, дакле знатно пре него што је и помишљао да би се могао запослити на Одсеку за општу књижевност, објавио [је] седам радова [од укупно девет из *Народног студента*] и [...] сви [...] [су] били везани за књижевност“),<sup>95</sup> Марић је у вези с том контроверзом с правом приметити:

Не знамо, ипак, да ли је уопште и било прилике 1955. за новог асистента на Катедри за филозофију. Јер, он се те исте године запослио на Катедри за књижевност истог Филозофског факултета у Београду. Зашто би у оквиру истог факултета за Ђиласовца било места на књижевности, а не би било на филозофији?<sup>96</sup>

Да је „Ђиласовцима“ било немогуће запослити се на Филозофском факултету у Београду, онда Милошевић не би могао да добије посао ни на катедри за општу књижевност, која је у то време такође била у његовом саставу.<sup>97</sup>

У вези са запослењем на Катедри за филозофију, Марић је навео да су, према сведочењу Михаила Марковића –

[...] током шездесетих година [...] професори на Катедри за филозофију имали у виду да је ту право место Николе Милошевића, али се чекало да он докторира како би у примереном звању прешао са Филолошког на Филозофски факултет.<sup>98</sup> Када је он докторирао (1975), међутим, околности на Фило-

---

није далеко од истине тврдња да је управо Милован Ђилас пресудно утицао на кристалисање извесних Милошевићевих идеолошко-политичких ставова, односно историјских погледа. Укратко, реч је о тези да на челу комунистичке власти није био неки „бирокуратски деформисан и само привремени друштвени слој“, већ „нова класа“ која је уживала благодети наводне друштвене својине. Моћ те нове класе „изворно је и фундаментално политичка, а тек потом економска моћ“. Корени те моћи могу се укинути само „у политичкој сфери, односно у сфери власти, или још прецизније ако се укине институција једнопартијског монопола. А за укидање тог монопола видео је Ђилас само један ефикасан лек – успостављање вишепартијског политичког система.“ Укидање једнопартијског монопола и успостављање вишепартијског система представљају, уједно, сажето политичко *вјерују* Николе Милошевића, што потврђују и многи његови полемички и новински текстови из деценије која је након поговора Ђиласовој књизи следила. Nikola Milošević, „Nova klasa, danas“, [поговор] у: Milovan Đilas, *Nova klasa*, Narodna knjiga, Beograd, 1990, стр. 199, 202, 204.

95 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 116.

96 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 148.

97 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 116.

98 У међувремену, „формално 1958, а стварно 1960. године“, Филолошки факултет издвојио се из окриља Филозофског факултета. *Исто*.

зофском факултету биле су сасвим промењене: осам наставника су изгубили посао и није било упутно запошљавати још једног, који је такође фигурисао на неким листама непожељних професора Београдског факултета.<sup>99</sup>

Као стипендиста Београдског универзитета академске 1956/57. боравио је „шест месеци на усавршавању у Стразбуру“, месту које ће постати фиктивно приште његовог трећег и последњег романа *Сенке минулих љубави* (2005), где је:

По свој прилици [...] тада радио на припремама за дисертацију о Достојевском и Камију, коју у првом реду због недостатка одговарајуће литературе код нас није успео довршити у року који је предвиђао тадашњи закон о докторским дисертацијама.<sup>100</sup>

Марић је приметио и да су прва три огледа из *Антрополошких есеја*, првобитно објављена 1958. и 1959. у часописима *Дело* и *Југословенски часопис за филозофију и социологију* – под насловима „Достојевски – филозофија и неуроza у ‘Забелешкама из подземља’“, „Албер Ками између луцидности и носталгије за апсолутним“ и „Воља за моћ у делу Албера Камија“ – „највероватније [...] делови недовршене дисертације о Достојевском и Камију“.<sup>101</sup> Осим те прве и никад завршене дисертације, Марић је додао да је Милошевић „шездесетих година [...] пријавио дисертацију на тему ‘Универзални исказ у прози Црњанског’, коју такође није довршио“.<sup>102</sup>

По повратку из Стразбура, Милошевић је 1. августа 1957. примљен у звање асистента, оставши у том звању наредних дванаест година,<sup>103</sup> све до 10. октобра 1969. када је, „прескочивши све међустепенице у универзитетској хијерархији (доцент, ванредни професор), чак и без доктората“,<sup>104</sup> „на предлог професора Војислава Ђурића“<sup>105</sup> постао „редовни професор по позиву за предмет Теорија књижев-

99 *Исто*, стр. 116–117.

100 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 148.

101 *Исто*, стр. 149.

102 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 117.

103 Марић је омашком навео да је Милошевићев асистентски стаж трајао четрнаест година. Видети: *Исто*.

104 Добрило Аранитовић, *Био-библиографија Николе Милошевића* [необјављена].

105 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Нови Сад, 2008, књига LVI, свеска 2, стр. 493.

ности“.<sup>106</sup> Ако је веровати самом Милошевићу, могао је да буде изабран у звање редовног професора и годину дана раније, али због догађаја у којима је узео учешће у јуну 1968, реферат о његовом избору у звање редовног професора „пуних годину дана није узиман у разматрање“.<sup>107</sup>

Разуме се, одлука није без разлога донета јер су се имали у виду изузетни домети његових до тада објављених радова, у првом реду књига *Антрополошки есеји* и *Негативни јунак*. Након шест година је, међутим, одбранио и докторску дисертацију (1975),<sup>108</sup> коју је три године раније већ био објавио као

---

106 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 148.

107 Никола Милошевић, „Јаја се не разбијају секиром“, [разговор водио Жарко Требјешанин], *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, година XXXVII, 1. јануар 1986, број 700–701, стр. 36. У вези с тим видети Милошевићев говор одржан студентима у дворишту Капетан-Мишиног здања у Београду 5. јуна 1968: „Nasilje, socijalna pravda i sloboda“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Београд, ванредни број, јун 1968. Осим тог говора, Милошевић је „у Капетан-Мишином здању пред знатижељном публиком, са ненадмашном иронијом и изузетном проицљивошћу анализирао текуће новинске нападе тадашњих партијских пискарала на побуњене студенте и њихове професоре. Тиме је за Брозов лични режим постао толико велика опасност да је у листу *Политика* заслужио само њему посвећену политичку осуду под насловом ‘Асистент са барометром’.“ Коста Чавошки, „Тамнија страна душе“, стр. 3. Или: Коста Чавошки, *Никола Милошевић: карактер као судбина*, стр. 12. Палавестра је подсетио да је „од знаменитог ‘Прашког пролећа’ и студентске побуне 1968. године, Милошевић [...] у Београду постао један од главних и најдоследнијих критичара марксизма и партијске културе. Српску критичку мисао међу првима је извео на пут отпора и демистификације; његова критичка мисао је отада добила јаснији борбени полемички тон и изразиту боју.“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 550.

108 У комисији за одбрану докторске дисертације било је пет чланова: Зденко Шкроб, Сретен Марић, Славко Леовац, Вида Марковић и Милосав Бабовић. У једном познијем напису полемичке природе – на опаску Владана Батића коме је Драгољуб Мићуновић рекао да је Милошевићева докторска дисертација испод сваког научног нивоа – Милошевић је подсетио да је добио „чак два реферата“: „Један из пера др Зденка Шкроба у коме пише да је мој рад ‘високо изнад критерија дисертације и оцјењивачу управо намеће дужност да га *summa cum laude* (у преводу: са највећом похвалом) прихвати као дисертацију’. У другом реферату, чији је аутор др Сретен Марић, ова Шкрובהва оцена наводи се као кључна препорука за прихватање мог докторског рада. Сви ови наводи према билтену за једанаесту редовну седницу Већа Филолошког факултета у Београду, од 19. јуна 1974. године“ (ПСБД: 82–83). (Уколико је, за разлику од Марићевог, Милошевићев податак тачнији, то значи да је одбрана доктората била 1974, а не 1975.) Упркос позитивним оценама комисије, било је више покушаја да се Милошевићево звање редовног професора оспори, па и „жестоког противљења“ том избору: „У ондашњој *Борби*, званичном гласилу Брозовог режима, покренута је читава хајка односно истрага, против мене, коју је отпочео професор Електротехничког факултета Бранко Раковић, један од партијских функционера на Београдском универзитету, а наставио је и такорећи крунисао придворни комунистички писац и познати борац за ствар политичке демократије Оскар Давичо, тврдећи у болшевичким листовима оног времена да сам незаконито изабран за редовног професора од стране мојих антикомунистичких истомишљеника.“ Са истог извора, подсетио је Милошевић, црпео је аргументацију и Љубомир Тадић, који је настојао да Милошевића „српској јавности представи као морално и интелектуално крајње проблематичну особу која је своју универзитетску каријеру стекла захваљујући моћној подршци функционера минулог Брозовог режима“. Никола Милошевић, „Ружичасте и црвене нити“, *Српска реч*, Београд, 14. октобар 1991, број 30, стр. 34. Док је Милошевић тврдио да је „академик Тадић само прерушени болшевик“ (*Исто*), Тадић је одговарао да Милошевић припада „некадашњим болшевицима који се сада издају као аутентични комунисти, а које, у ствари,

књигу (наредна необичност!) под насловом *Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972).<sup>109</sup>

Никола Милошевић је до свог пензионисања 1994. провео тридесет девет година као предавач и професор на факултету, држећи курсеве „Књижевнотеоријска мисао двадесетог века“, „Књижевне теорије Платона и Аристотела“, специјални курс о Достојевском, Методологију науке о књижевности (на последипломским студијама) и курс Социологија књижевног дела (у оквиру смера Социологија књижевности).<sup>110</sup>

О томе какав је Милошевић био као предавач, и какву интелектуалну ауру је стварао око себе, најбоље сведоче речи Мила Ломпара:

Била је то неупоредива привилегија за његове студенте: није се морало ићи никуд, велики европски професор беседио је сваке недеље, ту, одмах испред нас, ушавши у сивом сакоу, са седом и немирном косом, без подсетника, ставивши сат испред себе, тихо отпочевши тачно тамо где смо стали прошли пут, са цитатима из главе, са мислима у глави.<sup>111</sup>

Осим ‘званичних’ курсева, какав је био курс о античким поетикама –

---

треба звати бели бољшевици“. Љубомир Тадић, „Протагонисти политичке искључивости“, *Политика*, Београд, 8. август 1992, стр. 18. Истој, Тадићевој, линији мишљења припада и Алида Бремер, која је у памфлету „Нација у прози“ изнела став да се Милошевићев некадашњи антикомунизам, „заменом теза, открио [...] као национализам“, што је, према њој, пример феномена „преобраћања некадашњих дисидената и критичара режима у усијане националисте“. Алида Бремер, „Нација у прози“, *НИН*, Београд, 28. август 1992, број 2174, стр. 39.

109 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 117.

110 Видети: *Исто*.

111 Мило Ломпар, „Светлост самотника – сећање: Никола Милошевић“, *Политика*, Београд, 28. јануар 2007, стр. 16. Претходне речи потврђују и следеће изјаве: „Захваљујући врсној памћењу и сабраности, он је увек говорио без папира, без забелешки, ‘из главе’. Чак је и прозне цитате филозофских дела знао наизуст и такве их наводио на својим предавањима“. Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 139. „Говорио би течно као да говори са неког невидљивог листа, а ипак је сваку реченицу обликовао тако пластично и јасно да би и обичан разговор пружао савршен експозе, зрео за штампање.“ Слободан Грубачић, „Сетна споменица“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, приредили Слободан Грубачић и Јован Делић, Филолошки факултет, Београд, 2008, стр. 13. „Синтакса његове усмене реченице готово се у длаку поклапала са синтаксом његове писане реченице, што је реткост у мери у којој је исто таква реткост сузбијања емоција и афективних стања зарад тачности казивања и интелектуалне усредсређености.“ Иван Негришорац, „Аналитичка моћ и вештина нијансирања (*Дух и разумевање*, 2008)“, *Летонис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXV, март 2009, књига 483, свеска 3, стр. 538.

[...] пажњу његових слушалаца привлачила су [...] и његова предавања о Е[дгару] А[лану] Поу, Ф[ранцу] Кафки, В[илијаму] Фокнеру и А[лберу] Камју, као и предавања о *Старом завету* или о философској мисли у XX веку. Ипак, Милошевићева предавања о Достојевском била су најупечатљивија.<sup>112</sup> Говорећи о Достојевском, Милошевић је у исто време анализирао и дела мислилаца који су – не само у Југославији – били потиснути у позадину и неправедно заборављени: Н[иколај] Берђајев, Л[ав] Шестов, В[асилиј] Розанов и Д[митриј] Мерешковски.<sup>113</sup>

Милошевић је неретко излазио у сусрет студентима како би, по њиховој жељи, одржао и понеки додатни курс. Јован Делић је, тако, присећајући се својих студентских дана, напоменуо да су у пролеће 1970, пошто је професор естетике био дуже одсутан, студенти замолили да неко преузме курс:

Већ следећег часа био је ту професор Милошевић. Били су то часови који се памте. Нијесмо ли то и ми мало „кумовали“ књизи о Лукачу и Ничеу?

Таман је тај курс привео крају, пожалимо му се како нијесмо имали прилике да чујемо предавања о најзначајнијим романсијерима XX стољећа: Кафка, Каму, Жид, Пруст, Ман. Ето, ако би професор Милошевић био љубазан...

„Па добро, ево сутра, од пола осам.“

Школска година је била завршена, сва звона одзвонила, а Никола Милошевић започиње, по жељи студената, курс о савременом роману. Из дана у дан, по четири часа. Није зачудила спремност да се помогне, то смо, искрено, и очекивали; зачувило је оно: „сутра, од пола осам“ почиње нови курс модерног европског романа, непланиран, нигде укњижен, неплаћен, „за душу“ – један од најљепших курсева који сам икада слушао. Била је то школа тумачења модерних текстова, али и храброст да се о свему говори прецизно и одређено,

---

112 Једном приликом је Милошевић држао са Драганом Стојановићем и „заједнички, кроз дијалог и полемику, [...] часове о Достојевском, о *Злим дусима*, које је [...] увек звао *Нечистим силама*“ (иако се 1959, као предговор роману *Зли дуси*, нашао текст насловљен „У чему је смисао романа ‘Зли дуси’“). Драган Стојановић, „Ауторитет и интелектуална харизма Николе Милошевића“, *Летонис Матице српске*, Нови Сад, година СХСШ, мај 2007, књига 479, свеска 5, стр. 893.

113 Aleksandar Ilić, „Anđeo smrti: o knjizi Nikole Miloševića *Dostojevski kao mislilac*“, *Savremenik*, Beograd, god. XXX, 1984, sveska 11–12, стр. 46.

с нескривеном копреном меланхолије. Био је то курс међусобног отварања, курс за уживање.<sup>114</sup>

Из Делићевих речи дубоке оданости назире се портрет једног несебичног, приврженог студентима, али меланхоличног професора, кога су студенти обожавали.<sup>115</sup> Опаска о „кумовању“ књизи *Шта Лукач дугује Ничеу?* (по своме значају названом „књигом деценије“<sup>116</sup>) односи се на то да су „Милошевићеви студенти [...] имали прилику да прате настајање његових књига, да ‘читају’ њихово прво, усмено издање, да слиједе еволуције појединих Милошевићевих погледа на књижевност“,<sup>117</sup> као и на то да је њихова жеља да им одржи курс из естетике допринела могућем развијању Милошевићевог интересовања за наречену дисциплину.

О педагошким методама и раду са студентима, Делић је додао:

Нико тако вјешто није расхлађивао усијане главе као професор Милошевић, да би, опет, подржавао сваки интелектуални пробљесак, охрабривао индивидуалну иницијативу, право на сопствени избор и становиште и учио нас, онако немуште и „свезнајуће“, бесједништву и вјештини тумачења, претварао часове у интелектуална надметања. Подстицао је духовну радозналост, интересовање за нове књиге и увијек био на располагању студентима.<sup>118</sup>

Претходне речи Делић је написао 1984, да би скоро четврт века касније, поводом Милошевићевог пресељења са овог света, изрекао следећи панегирик:

Држао је бриљантне часове. Чаробњак за катедром. Мајстор дијалога, рођени дијалектичар у изворном смислу ријечи, врхунски бесједник, држао је пажњу својих слушалаца од прве до последње реченице. Његови часови, његове бесједе, предавања свих врста, могли су се директно штампати; лек-

---

114 Јован Делић, „Професор Милошевић“, *Књижевна реч*, Београд, год. XIII, бр. 236, 25. VI 1984.

115 „Посјећивали су га и старији и млађи, дипломирани и магистри, и дјевојке, дјевојке... Немате појма колико дјевојке воле књижевнотеоријске разговоре!“ *Исто*.

116 Мирко Ђорђевић, „Демон звани ‘социјални налог’ (Н. Милошевић, *Шта Лукач дугује Ничеу*, 1979)“, *Књижевност*, Београд, година XXXV, август 1980, књига LXX, свеска 8, стр. 1321.

117 Јован Делић, „Професор Милошевић“.

118 *Исто*.

тори би ту само нешто могли покварити.<sup>119</sup> И у његовим писаним радовима могао се понекад осјетити бесједнички тон.

Уносио је дисциплину у мишљење, у говор и текстове својих студената. Уносио је ред у наше знање. Охрабривао нас је на разговор, тјерао нас да читамо и сурово исмијавао кад за нешто важно нисмо чули. Морали смо да заборавимо сваку приватност на семинарским часовима. Учио нас је да се међусобно опходимо као колеге, с поштовањем личности другог. Учио нас је интелектуалном, колегијалном разговору.<sup>120</sup>

С њима су у дубоком и хармоничном сагласју и Стојановићеве речи:

Никола Милошевић је спадао у оне људе који су помагали да се не обесхрабриш као интелектуалац, да не резигнираш, упркос свим добрим разлозима за резигнацију; а што се стрпљења тиче – то како ко. Помишљајући сада на њега, то, мислим, треба у његовој целокупној активности, ценити можда исто онолико колико и књиге, а има их доста, које нам је оставио.<sup>121</sup>

Милошевићев педагошки циљ сводио се на усвајање критичког приступа, уз будну и нужну скепсу према предмету интересовања. Служећи се таквим критичким и логичко-дијалектичким методама, он је код студената развијао свест о оној духовној дисциплини коју је временом назвао *филозофија диференције*:

Професор Милошевић је, рекао бих – и свјесно и намерно, почео у нама развијати и отпор и побуну против становишта што их је излагао. Просто нас је изазивао да мислимо другачије од њега, да се супротставимо. Плијенио је, као и увијек, аналитичношћу, увиђањем „напрслина“ у неком систему; неком племенитом „агресијом“ према предмету тумачења.<sup>122</sup>

Делић се присетио и ‘заветне’ поруке свог професора, коју је једном приликом Милошевић изложио – језиком ‘интелектуалне нарације’ који је, несумњиво,

---

119 Идентичну примедбу изнео је и Драган Стојановић, који је Милошевића слушао „понедељком од шест до осам увече, средином шездесетих година“, исказом да су „јасна и разговетна излагања о Платону, Аристотелу и Хорацију [...] звучала тако као да би се одмах, без икакве дораде, могла слати у штампу“. Драган Стојановић, „Ауторитет и интелектуална харизма Николе Милошевића“, стр. 891, 892.

120 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 491.

121 Драган Стојановић, „Ауторитет и интелектуална харизма Николе Милошевића“, стр. 893.

122 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 491.



имао и ‘поетску функцију’ – при завршетку курса о књижевним теоријама двадесетог века:

„Ето, покушао сам да вам понудим један преглед савремене мисли о књижевности. Покушао сам да скицирам и неке своје погледе на ту проблематику. Настојао сам да вам скренем пажњу на домете, на неке ‘напрслине’ у методама које сам вам тумачио. Меланхолично је, и у тој меланхолији подстицајно, сазнање да је лакше уочити слабости и домаћаје туђих погледа него ли створити сопствени кохерентан приступ. Вама, драге колеге, остаје да створите свој приступ, да све о чему сам вам говорио подведете под сумњу, и за свако питање тражите нова решења. Нико, ако сте креативни, не може дати одговоре на та питања у ваше име. Вама остаје побуна и – корак даље.“

Коментарисали смо тај завршни час новог курса као неку врсту духовног аманета (како ли ће се професор Милошевић подсмјехнути овој патетици), као жељу за побуном против сопственог становишта, али побуном која би водила у интелектуално превладавање као најљепши наставнички и етички чин иначе једног нарцисоидног, сујетног<sup>123</sup> и великог професора.<sup>124</sup>

Делић је на индикативан и врло занимљив начин свео Милошевићев психолошки профил, тврдњом да је био:

[...] у основи пјесник и лирик, преосјетљиви емотивац који ће често посегнути за привидном печориновском хладноћом и иронијом до цинизма као за одбрамбеним механизмима [...].<sup>125</sup>

Ђорђе Лазин је описао Милошевића „са лако разбарушеном, седом косом, одмереног и узвишеног држања, умног и продорног погледа, луцидног и проницљивог“, који је и својим делом и појавом и наступом „зрачио филозофском мир-

---

123 Милошевићева пословична сујета и нарцисоидност нагнали су Александра Јеркова да, у делимично памфлетском тону, посведочи како је Милошевић био „агониста и човек спреман на бес и свађу“. Александар Јерков, „Шта би српска критика била?“ [рукопис – коначна и неодштампана верзија текста (није одштампана јер је предата са закашњењем); претходна, али не и коначна верзија одштампана је у зборнику радова *Српска књижевна критика друге половине XX века*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013]

124 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 491.

125 Јован Делић, „Ноћни откоси стихови и смрти: поводом огледа Николе Милошевића ‘Раичковићева „сложена једноставност““, у: *Дух и разумевање*, стр. 266.

ноћом и супериорношћу којима није било равна у нашем времену“, поредећи га, у апологетском заносу, са Сократом, али исказавши и следећу мисао:

Врлине које су га красиле биле су толико велике, многобројне и неспорне, да се управо на њега може односити чувена реченица коју је изговорио велики старогрчки мудрац Диоген када су га, подсмевајући му се, питали зашто усред дана шета градом са упаљеном свећом. „Тражим човека“, одговорио им је. Тај човек управо би могао да буде Никола Милошевић.<sup>126</sup>

О привидној парадоксалности између страсног и преданог бављења „сложеношћу и противречношћу човековог бића“ и меланхолије која би требало да онемогући сваки вид активне делатности (а која је, заправо, сама по себи ‘делатна’) говорио је Јован Попов у поговору Милошевићевом последњем роману *Сенке минулих љубави* (2005). Попов је Милошевића описао као „ванредно образованог научника са наглашеним уметничким сензибилитетом, човека сувише уздржаног, затвореног,<sup>127</sup> сумњивачог<sup>128</sup> у свој таленат“.<sup>129</sup>

Никад ми није деловао као меланхолик.<sup>130</sup> Није пио, пушио, седео по кафанама. Био је изразито креативан, велики радник, увек тачан и уредан, озбиљан и интровертован. То је она спољашња, очито непотпуна представа коју су о Николи Милошевићу, у свакодневним, површним контактима, могли стећи његовим познаници, студенти и слушаоци. А шта се крило иза тог погледа заклоњеног наочарима, иза тог лица које се ретко осмехивало, била је тајна. Тајна коју је, изгледа, предуго крио, а онда као да је пожелео да нам је бар донекле открије подухвативши се, пред крај живота, писања прозе. Нагове-

---

126 Đorđe Lazić, „Sećanje na Nikolu Miloševića (mala skica za portret velikog mislioca)“, *Hereticus: časopis za preispitivanje prošlosti*, 2007, broj 2.

127 Наратор *Сенки минулих љубави*, Милошевићев алтер его, изриче: „И ако негде постоји нека потпуно интровертована особа онда сам та особа сигурно ја“ (СМЈ: 53).

128 У истом роману, наратор у исповедном и аутопоетичком духу саопштава: „[...] нисам имао довољно поверења у себе. Недостатак самопоуздања. Недостатак самоуверености и отуда страх да што год да напишем неће ваљати. А како онда тако и сад. И док ово пишем обузима ме повремено тај исти стари страх да неће испасти добро. И питам се није ли можда било боље да овај мој запис нисам никад ни отпочињао. А ипак ето пишем“ (СМЈ: 163–164).

129 Јован Попов, „О делатној меланхолији Николе Милошевића: post festum“, [поговор] у: Никола Милошевић, *Сенке минулих љубави*, Нолит, Београд, 2007, стр. 211.

130 Можда зато што је Милошевић био „најрадозналији меланхолик у свету културе“? Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму: есеји и прикази*, Идеа принт, Београд, 2003, стр. 5.

стио ју је, додуше, још на почетку списатељске авантуре, у једном од својих *Антрополошких есеја* [„Оглед из антропологије“]. [...]

Ко би, најзад, поверовао у меланхолију једног тако страсног и вештог полемичара који је, у жару свог агона, знао да буде циничан, немилосрдан, осветољубив? Неизлечиво политичан, оснивач и лидер странке,<sup>131</sup> народни посланик<sup>132</sup> и новински колумниста – а меланхолик! Немогуће.<sup>133</sup>

Јован Попов је указао на кључни парадокс Милошевићеве личности: спој меланхолије и политичког делања. На то је, такође, указала и Бранислава Јевтовић, говорећи о Милошевићевом „непоколебљивом антрополошком песимизму“, као и о несагласју Милошевићевих –

---

131 „Године 1985. приступио је Одбору за одбрану слободе мисли и изражавања, крајем 1989. године био је један од оснивача Демократске странке [прецизније, 3. фебруара 1990, када је била Оснивачка скупштина Демократске странке], а у пролеће [12. априла] 1991. године с неколиким пријатељима и истомишљеницима основао је Српску либералну странку, чији је био дугогодишњи председник, а потом и почасни председник.“ Коста Чавошки је посведочио и да су Милошевић и његова Српска либерална странка „увек били и остали оно супротстављено друго које су тзв. прагматичари унапред одбацили“. Међутим, Милошевићу, „као човеку чистих руку у политици, то, међутим, није била довољна утеха, те је са приличном горчином у души имао представу о властитој осујећености, па и неуспеху у практичној политици“. Коста Чавошки, „Тамнија страна душе“, стр. 4.

132 Милошевић је ушао у парламент децембра 2003. године, али на листи Демократске странке Србије; тек касније је његов мандат преименован у мандат Српске либералне странке, али је „и даље био у посланичком клубу ДСС-а и подвргавао се његовим правилима“. Коста Чавошки, *Никола Милошевић: карактер као судбина*, стр. 119. Занимљиво је присећање Вука Крњевића на два Милошевићева ‘имагинативна фотоса’, која су обележила његову политичку делатност: први је настао јуна 1968, „под липама Капетан Мишиног здања“, када је Милошевић, на трагу Карла Попера, говорио окупљеним студентима о потреби за добрим институцијама, док се на другом „фотосу“, насталом четрдесет година касније, „у институцији која је посве далеко од онога о чему је говорио“ 1968, види „безизражајно и скамењено лице Николе Милошевића. Само и осамљено.“ Наспрам ‘бесомучне гомиле’ у скупштинским клупама – упадало је у очи Милошевићево „неумитно ћутање“. Вук Крњевић, „Два фотоса Николе Милошевића који постају аутопортрети“, *Књижевни магазин*, Београд, година VI, март 2007, број 69, стр. 26–27. Кад је о другом ‘фотосу’ реч, ваља додати и један сетно-револтирани запис Александра Јеркова који се присетио Милошевића „у трећеразредној заступничкој репрезентативној функцији, у једном не може бити гротескнијем парламенту, у ком парламенту он седи као доајен међу будалама и онда у тој и таквој парагори треба да репрезентује – шта, кога, коју мисао, коју књижевну критику и филозофију? Те су му се будале, ипак, јер и будале знају шта су, обраћале са опрезом и извесном обзривошћу, а ја сам туговао за великим професором наше младости и чувао ту јаку успомену човека који је могао. Никола Милошевић је тумач књижевности који је имао угао из којег се могло стићи до тога да се српска критика обрати свету.“ Александар Јерков, „Шта би српска критика била?“ [рукопис]

133 Јован Попов, „О делатној меланхолији Николе Милошевића: post festum“, нав. дело, стр. 208.

[...] вазда мрачних закључака о људској природи и једног, у суштини *активног* политичког делања које би, по природи ствари, морало у себи крити зрнце оптимистичког веровања.<sup>134</sup>

Попов је пружио „могући одговор“ на питање Милошевићеве меланхолије: осим што „обједињује Милошевића-мислиоца и Милошевића-уметника“, она, „за разлику од Хамлетове, [...] није била паралишућа – била је, напротив, делатна и плодотворна“.<sup>135</sup>

Након одласка у пензију 31. септембра 1994, Милошевић је бесплатно наставио да држи курс „Античке поезике“, посвећен Платоновој и Аристотеловој теорији књижевности –

[...] све до пред крај академске 1997/1998, када му је, по ступању на снагу новог [Шешелјевог] Закона о универзитету,<sup>136</sup> тадашњи декан Филолошког факултета, Радмило Маројевић, не само забранио да настави течај него и да ступа у зграду факултета на коме је предавао пуне четири деценије.<sup>137</sup> Стога је током школске 1998/1999, на позив уредника Герзића, овај курс наставио

---

134 Бранислава Јевтовић, „Клинамени смисла (Н. Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија*, 1990)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XX, 10. фебруар 1991, број 369, стр. 12.

135 Јован Попов, „О делатној меланхолији Николе Милошевића: *post festum*“, нав. дело, стр. 211.

136 У вези с тим законом видети: „Апел Влади Републике Србије и ректору Београдског универзитета поводом доношења Закона о универзитету“, у: *Годишњак СЦ за 1998. годину*, САНУ, Београд, 1999, стр. 202–203.

137 Милошевић се касније присећао да је декан Радмило Маројевић – који је на ту позицију постављен као „радикалски фаворит“ – поделио „неким кратко подшишаним момцима на портирници моје фотографије како би ме могли са прага факултета отерати за случај да покушам да у факултетску зграду уђем“ (ОП: 88; ПСБД: 61). Посреди је, изгледа, била ‘одмазда’ Војислава Шешелја због тога што је Никола Милошевић јавно устао против бесправног одузимања стана хрватској породици Барбалић у Земуну од стране Шешелјевог власти, као и због тога што је у колумни у *Дневном телеграфу* указао да наношење тешких телесних повреда једном адвокату у једној телевизијској емисији „од стране Шешелјевог телохранитеља, а по Шешелjevом налогу, подразумева [...] казну до пет година затвора“ (ПСБД: 60–61; в. ЗЛД: 127–129, 138–140, 144–146). Након забране предавања на факултету, Шешелј је на телевизији рекао – подсетио се Милошевић – „да кад сам већ у пензији шта има да држим предавања – нек играм шах или ако то не знам нек онда играм мице“ (ПСБД: 61). Но, већ у октобру 1999, „нови декан Филолошког факултета закључио је да су студентима ипак потребна [...] [Милошевићева] предавања и поништио [је] одлуку претходног декана“ (ОП: 101). Курс о античким поезикама Милошевић је држао бесплатно све до 2003. – девет година након одласка у пензију. То значи да је Милошевићев укупни професорски стаж трајао читавих пола века.

да држи у Дому омладине [на другом спрату], не прекидајући га ни за време бомбардовања Београда.<sup>138</sup>

За тај курс сам Милошевић је говорио да представља његову задужбину Филолошком факултету. Његови студенти знају да је он био и много више од тога – задужбина српској просвети и култури уопште.<sup>139</sup>

Милошевић је, уз Светозара Петровића – према Делићу – био „обновитељ и нови утемељивач српске модерне методологије о науци о књижевности, посебно у универзитетској настави“.<sup>140</sup> (У том контексту важна је оцена Миливоја Солара да су, „методолошки гледано, *Антрополошки есеји* једна од најчишћих књига у нашој знаности о књижевности“,<sup>141</sup> али и опаска Мила Ломпара да „изузетна вредност“ Милошевићевих интерпретација „није проистацала из безусловне истинитости онога што се у њима тврди него из унутрашње енергије коју су оне ослободиле“.<sup>142</sup>) И није мало остати, како је Делић истакао, „у неизбрисивом сјећању преко четрдесет генерација студената“.<sup>143</sup> И не само студената: очекивана као „духовни празник“,<sup>144</sup> сва његова предавања, не само она на факултету, већ и на разним другим трибинама, расправама на округлим столовима и књижевним вечерима (пре свега оним одржаним на Коларцу, у Дому омладине [где је, „према расположивој евиденцији, наступао 60 пута и тиме био одмах иза философа Бранка Павловића који је наступао преко 100 пута“],<sup>145</sup> у Студентском културном центру и на Трећем програму Радио Београда),<sup>146</sup> била су увек дупке посећена:

---

138 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 117–118. Димитрије Тасић је тим поводом посведочио да, када је Милошевић „позвао студенте на своја предавања – ван факултета“, они су му одговорили „на начин како су Сократу одговорили његови ученици – запамтили су његову реч, и објавили је у књизи [*Осам предавања: античке поетике – Аристотел*] – да је сачувају за будућност“. Димитрије Тасић, „Ка највишим пропланцима ума“, *Вечерње новости*, Београд, 28. јануар 2007.

139 Адријана Марчетић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, *НИН*, Београд, 1. фебруар 2007, број 2927, стр. 47.

140 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 491.

141 Миливој Солар, „Антрополошки есеји Николе Милошевића“.

142 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 56.

143 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 491.

144 Димитрије Тасић, „Ка највишим пропланцима ума“.

145 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 139.

146 Милошевић је само шездесетих година, према Марићевој евиденцији, „одржао низ циклуса предавања: у Коларцу на тему ‘Морални моменат у структури књижевног дела’ (12 предавања); у Дому омладине на теме ‘Реално и надреално у литератури’ (4 предавања); и ‘Проблем самоуништења’ (4 предавања); на Трећем програму Радио Београда на теме ‘Идеолошки бумеранг’ (5 предавања), ‘Проблеми филмског израза’ (4 предавања), ‘Проблем наговештаја у књижевном делу’ (10 преда-

Његова реч слушала се пажљиво, у готово побожној тишини. А он, попут каквог античког беседника, малкице накрививши главу, приповедао је без икаквог подсетника, без гестикулација, мирним, тихим гласом, са извршном дикцијом. [...] Са његових предавања људи су одлазили просветљени, испуњени енергијом и смислом, као после одличне позоришне представе или мудре проповеди.<sup>147</sup>

Како је Милошевић *изгледао* док је држао своје говоре, на пластичан начин описао је Миро Вуксановић:

И сами сте могли уочити како он, када целовиту мисао изговори, одсечно и сређено, тачно као из руке одличног стрелца, када погоди центар и када је задовољан, како пропрати такав интелектуални догађај. Повеже покрете главе и рамена, увек мало надесно, ненаметно, складно, као што је и оно изговорено пре тога.<sup>148</sup> Тако ставља тачку, прави размак, „прелама“ говорни текст, сређује „страницу“. Има говорника код којих се види где се реченица затворила, али само Никола Милошевић двојако, малом паузом и малим покретима, оверава своју мисао и њен потпуни облик.<sup>149</sup>

Илија Марић је посведочио да се Милошевићу често дешавало да –

---

вања), ‘Логика књижевног лика’ (7 предавања) и ‘Буктиње’ (5 предавања)“. Марић је подсетио и на „незаборавна [...] јавна суђења философији која су у пет сесија организована у Дому омладине 1969. године, на којима су улогу тужиоца и браниоца или адвоката наизменично имали Никола Милошевић и Бранко Павловић“, као и на „Дијалог о ниҳилизму и уметности“ који су 1984. водили Никола Милошевић и Михаило Ђурић“. *Исто*, стр. 139, 140.

147 Жарко Требјешанин, „Проницљиви психолог и меланхолични мислилац – сећање: Никола Милошевић“, *Политика*, Београд, 3. фебруар 2007; *Култура – уметност – наука*, бр. 43, стр. 10.

148 Жалећи што Милошевић није постао „светска професорска фигура“ и звезда француске теорије шездесетих и седамдесетих година XX века, већ само „паланачки филозоф“ који делује као херој „протестног узвика“ изреченог „помало паланачким гласом“ (који мало ко чује), Јерков је – уз све поштовање и неслагање – понудио један карикатурално-сатирични кроки Николе Милошевића: „Сви се, рецимо, диве Камију, а Никола Милошевић мало сумња. Сви тад препричавају Сартра али он – знате с оним његовим покретом руке, мало главом у страну, па то су сви волели, био је шмекер и шармер и умео је изванредно да говори, да очарава проницљивом реториком – онда ипак он, хм, направи тај глас, затим покаже руком, и уз кратку паузу и продоран поглед иза којег стоји једна нема подругљивост – мисли да се Сартр преварио. Сви кажу да Достојевски има две душе, али он, хм, па рука, верује да има и трећу. Био је даса, то треба признати, нема разлога да се од тога бежи.“ Александар Јерков, „Шта би српска критика била?“ [рукопис]

149 Miro Vuksanović, „Ptice Nikole Miloševića [N. Milošević, *Kutija od orahovog drveta*, 2003]“, *Polja: mesečnik za umetnost i kulturu*, Novi Sad, godina XLIX, januar–februar 2004, broj 427, стр. 144.

[...] исте вечери, у кратком размаку, говори и на Коларцу и у Дому омладине, па су слушаоци трчали из једне сале у другу да не пропусте ниједну реч свог омиљеног предавача.<sup>150</sup> Биле су то златне шездесете и седамдесете године за трибине у нашем граду, на којима је он био међу најомиљенијим ако не и најомиљенији говорник. Конкуренција су му свакако били поменути професор Бранко Павловић, а касније Владета Јеротић.<sup>151</sup>

Не само што је Милошевић – речима Драшка Ређепа – давно стигао до статуса „ни од кога субвенционисане а моћне и надалеко видљиве институције“, да се „зацело може говорити о легенди“,<sup>152</sup> већ би се, условно, могло додати да је у једном тренутку оличавао фигуру књижевнонаучног суперстара.

Међутим, датости једног тренутка нису исто што и трајност културног (само)одређења: упркос свему наведеном, Милошевићев положај – услед „једне у нас непознате могућности филозофске егзистенције“,<sup>153</sup> и упркос томе што његово „дело културноисторијски обележава далекосежну еманципацију нашег епохалног искуства“<sup>154</sup> – у српској култури није онакав какав би се могао очекивати:

Иако вишеструко присутан и утицајан у најзначајнијим деловима наше филозофске, књижевне и политичке јавности, Никола Милошевић никада није припадао доминантном него алтернативном подручју српске културе.<sup>155</sup>

---

150 Постоји и другачије, *вредносно* виђење Милошевићеве јавне ангажованости, из пера Љубомира Тадића, који је са Милошевићем често размењивао полемичке варнице: „У време најгорих прогона неподобних интелектуалаца господин Милошевић је уживао ту *привилегију* да држи све могуће интелектуалне трибине у Београду, често и по две у једном дану. А тамо је до миле воље могао да прича своје омиљене приче, уз пријатне аплаузе младих шипарица, и да тако храни своје нарцистичко Ја.“ Љубомир Тадић, „Крамер против Крамера, Милошевић vs Милошевић“, нав. дело, стр. 150. На другом месту Тадић је изјавио да је Милошевић био „естрадни интелектуалац“, „карактерно агресивна и бескрајно нарцистичка особа“, а да је на политичкој сцени био „неуспели шоумен“, „самозвани судија, под маском критике“, прогонитељ неистомишљеника који „увек себе представља као жртву болшевичког режима“. Љубомир Тадић, „Отпоздрав академику из поткровља које прокишњава“, *Полемике*, стр. 166.

151 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, стр. 140.

152 Драшко Ређеп, „Реч савести, мерило ствари, Никола Милошевић“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 350, 346.

153 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 12.

154 *Исто*, стр. 14.

155 *Исто*, стр. 12.

Да се у Милошевићу стекло оличење ретке истрајности, марљивости, ревности, па и страственог самопрегора у српској култури, сведочи и присећање Димитрија Тасића:

А последњих годину дана његове тешке болести, често у његовој близини, могао сам само да се дивим његовој духовној моћи. Из болесничког кревета је, преко телефона, новинама диктирао своје колумне, у кревету је редиговао француски превод свог романа *Сенке минулих љубави* [...] и написао своју последњу књигу – [...] *Политички споменар*. Као филозофског беседника, без премца уз Михаила Ђурића у нашој култури у минулих пола века, последњи пут сам га слушао пре неких месец дана, на Симпозијуму о Фројду. Већ годину дана болестан, потпуно исцрпљене физичке снаге, тешко се успео уз три степеника до подијума у сали Ректората Београдског универзитета. А онда се, говорећи, као и увек, „из главе“, непуних сат времена, сигурно, суверено, успињао духовним степеницама до највиших „пропланака ума“.<sup>156</sup>

У блиској вези са претходним наводом ваља навести и следећи, из пера Радомира Ђорђевића, који, ако не упућује већ на некакву Милошевићеву заветну мисао – онда врло индикативно указује на драгоценост једног ретког духа:

Када сам у једном од последњих разговора истицао тај раскорак између снаге духа и снаге тела код њега, одговорио је са дозом стоичке ироније, карактеристичне за снажне мисаоне природе: „Боље би било, колега Ђорђевићу, да је снага тела опадала спорије, макар на рачун снаге духа.“<sup>157</sup>

За крај овог покушаја да се у грубим цртама скицира портрет Николе Милошевића као универзитетског професора, који је био „уздржан, господствен, симпатичан или несимпатичан, оштрорек, циничан, али увек уљудан и васпитан сабеседник“, али, ништа мање важно, и као портрет „самотника у српској култури“<sup>158</sup>

---

156 Димитрије Тасић, „Ка највишим пропланцима ума“.

157 Радомир Ђорђевић, „Реч на испраћају академика Николе Милошевића, у име Српског филозофског друштва, на Новом гробљу у Београду, 26. I 2007“, *Студије о руској философији. Књ. 2*, ИЦНТ, Београд, 2008, стр. 277.

158 „Али у својој виртуозности био је усамљен и једнако удаљен од свих струја у минулом веку – феноменологије на његовом почетку, марксизма на његовој средини, постмодерне на његовом крају. Његова је неуморна делатност била само опијат за потискивање свести о духовној издвојености.“ Слободан Грубачић, „Сетна споменица“, нав. дело, стр. 13. „Никола Милошевић јесте усамљена



– „особеног и изузетног, инокосног“ – попут Божидача Кнежевића, Анице Савић Ребац и Милоша Црњанског,<sup>159</sup> ваља навести речи Мила Ломпара, објављене у *Политици* четири дана након Милошевићевог упокојења:

[...] Никола Милошевић је – својим животним зрачењем, околношћу да смо знали да је међу нама – највише давао достојанство једном животном позиву који је своје најзнатније људе имао у часу када је Србија била најмања: он је, пре свега, био професор. И по свом непростајању на трибализам, и по својој страсти за јавним деловањем,<sup>160</sup> и по својој усредсређености на истину, и по свом родољубљу, и по свом културном самотништву, Никола Милошевић је био у наше сиво време залутали изданак велике лозе српских професора. Он није оличавао ни другу, ни прву, ни друкчију, ни једину, ни праву, него најбољу Србију.

У једној од својих аутоанализа је записао: „Још увек не могу и можда никада нећу ни моћи да сасвим спокојно изговорим у себи онај Лукрецијев стих који нас позива да се помиримо са нестајањем и који ми се често у сећање враћа – ‘Чега има толико горког у томе што се све своди на одмор и сан?’“ Иако изгледа потпуно бесмислено, иако је сигурно да је тако, кад је немогуће да буде друкчије, чини нам се да је баш сад тренутак у којем можемо рећи: изговорите то сасвим спокојно, професоре.<sup>161</sup>

---

појава у нашем културном простору. Као да је, да се послужим Тојнбијевим речником, изазов његових подухвата *прејак* за нашу средину.“ Јован Пејчић, „Мислилац, тумач, писац: Никола Милошевић“, *Оснoв, оквири, праг: облик и реч критике* 3, Центар за културу – Едиција Браничево, Пожаревац, 2008, стр. 23.

159 Осим значајних имена са којима је Ломпар упоредио Милошевића, Драган Станић, алиас Иван Негришорац, понудио је и једну крајње условну назнаку Милошевићевог положаја у оквиру симболичке мреже застрте од српске културне традиције: „У погледу логичко-теоријске спреме близак Љубомиру Недићу и Богдану Поповићу, а у погледу склоности ка разматрању ширег духовноисторијског хоризонта донекле упоредив са Слободаном Јовановићем и Бранком Лазаревићем, Милошевић је, ипак, пре свега крајње особен лик српске културе који је са књижевним и, шире посматрано, духовним творевинама препознавао и тумачио неке од средишњих антиномија модернога доба уопште. У том смислу Милошевићев стваралачки подухват упоредив је са оним што је на плану философије и историје идеја у српској култури учинио Михаило Ђурић.“ Иван Негришорац, „Аналитичка моћ и вештина нијансирања“, стр. 533. О нареченој духовноисторијској блискости Милошевића са Слободаном Јовановићем и Бранком Лазаревићем видети: Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 547, 551.

160 Но, ма колико ‘страствен’ у том смислу био, за разлику од других неретко врло острашћених саговорника, Милошевић је својим аргументованим приступом – према сопственим речима – стекао репутацију „уређаја за расхлађивање“. Nikola Milošević, „Ideološka i umetnička kritika“, *Filosofija*, Beograd, 1969, broj 3–4, стр. 181.

161 Мило Ломпар, „Светлост самотника“, стр. 16.

## УВОД

Први, не и једини, проблем метаkritичара у сусрету са *књижевнотеоријским делом* Николе Милошевића је у томе што природа тог дела није књижевнотеоријска у строгом значењу појма. То, међутим, не значи да је наслов рада погрешан, већ да је природа Милошевићеве мисли, иако у знатној мери усмерена ка књижевнотеоријским проблемима, одређена специфичним углом из кога потиче наречено усмерење. Тај угао није угао ‘професионалног’ књижевног теоретичара – упркос томе што је Милошевић провео свој радни век на Катедри за теорију књижевности – већ угао филозофа – неког ко се теоријом књижевности, према сопственом признању, бавио само стицајем околности. Милошевићева је мисао превасходно филозофске природе, мисао која истиче и увире у филозофију диференције, уз безбројна растакања по делти премреженој мање или више сродним хуманистичким дисциплинама или областима духа – између осталог, и књижевношћу.

Нагласак у овом раду је на Милошевићевом сагледавању књижевности, као првом члану синтагме из наслова која указује на карактер његове мисли или, прецизније, на једну димензију тог карактера. Због тога је први део првог поглавља рада посвећен Милошевићевим *проучавањима књижевности*, и то оним са ‘почетка’ његове каријере, захваљујући којима је и стекао статус незаобилазног мислиоца и тумача у српској књижевној критици друге половине двадесетог века. У том делу обрађени су Милошевићеву рани радови из 1952. године, *Антрополошки есеји* (1964) и *Негативан јунак* (1965), са имплицитним нагласком на развоју његове књижевнотеоријске мисли и подастирању пута ка уобличењу филозофије диференције. Испоставља се да је књижевност за Милошевића, ипак, одувек била само *ancilla* (слушкиња) филозофије односно теорије као такве.

Други део првог поглавља посвећен је *филозофији диференције*, Милошевићеву гласовитој теорији, као другом члану наречене синтагме. Милошевићева самосвојна теорија – оличена у филозофији диференције – алфа је и омега критичког говора о свим књижевним, теоријским и филозофским питањима којима се бавио. То значи да је кључна филозофска дисциплина његове теоријске грађевине *епистемологија*. Настојећи да одговори или макар размотри евентуалне одговоре

на тзв. ‘проклета’ питања људског рода, питање сазнања и истине сагледавао је од свих као најважније.

Иако је епистемологија филозофска дисциплина, део о филозофији диференције ипак је смештен у поглавље о Милошевићевој књижевнотеоријској мисли (као други део тог поглавља) – иако би, можда, било природније да припада поглављу о Милошевићевој филозофској мисли – зато што она представља не само теоријску оптику, већ и саму срж књижевнотеоријских понирања. Без филозофије диференције, сагледане у њеној дијахроној равни, Милошевићево књижевнотеоријско дело не постоји.

Пошто је област теоријског распрострањања Милошевићеве мисли широка и разуђена, осим условне поделе на проучавања књижевности и епистемологију (филозофију диференције) у првом поглављу, у другом поглављу пружен је увид у ‘чисто’ филозофску мисао, груписану по неколиким кључним дисциплинама, које представљају Милошевићев покушај да одговори на наречена ‘проклета’ питања. То су: питање човека (филозофска антропологија), питање Бога и света (онтологија и космологија), питање смисла живота (аксиологија) и, у вези с претходним, питање смисла историје (историозофија). Иако књижевност није у њиховом фокусу – није њихов доминантан проблем, већ, евентуално, фон на коме се могу развијати – начин на који су та питања објашњена или осветљена посредно говори и о Милошевићевом специфичном књижевном схватању и вредновању. Другим речима, Милошевићева књижевнотеоријска мисао непотпуна је без своје филозофске димензије, јер она и јесте филозофска мисао.

Након пролога, где је указано на историјски и књижевноисторијски контекст настанка Милошевићевих радова, у овом, уводном делу учињен је покушај систематизације његових области истраживања, а потом је дато једно, у општим цртама, могуће тумачење Милошевићеве методологије као, условно речено, нихилистичке теоријске оптике. Уз назначење проблема типологизације Милошевићеве књижевнокритичке мисли, указано је и на њену меланхоличну обојеност, која је у битном одредила смерове интересовања и истраживања, али не и сазнајне резултате. Могло би се додати да је меланхолија – као духовна раван која је захватила језгро Милошевићеве личности – главни ‘кривац’ његове књижевнотеоријске мисли. Јер, само је меланхолик могао да оформи своју мисао на начин на који је Милошевић

то учинио. Али, упркос меланхолији, само је Милошевић могао да доспе до увида захваљујући којима је себи обезбедио симболичко седиште у српском књижевном, филозофском и културном пантеону. Ако се, без меланхолије и ироније, о тако нечему уопште може говорити.

### 1. Покушаји систематизације Милошевићевих области истраживања

Милошевићево књижевнотеоријско дело није у уобичајеном смислу књижевнотеоријско. Област којом се бавио широка је и разуђена, и обухвата различите науке и дисциплине. Две су области, притом, доминантне: књижевност и филозофија. Пошто Милошевићево дело осцилира између „филозофије и литературе“ – јер је, према Ломпару, „граничног“ карактера – то значи да је и његово књижевнотеоријско дело такође *гранично*.

Али, кад би требало издвојити једну димензију која претеже, која је наглашенија, онда би то ипак била филозофија. Уосталом, кад год је имао прилике, и сам Милошевић није пропуштао да истакне да је по свом позиву превасходно био филозоф. Стога је и његово књижевнотеоријско дело, по свом карактеру, више филозофско него књижевно.

Али, ако је судити према акцентима, онда се његово стваралаштво – на предлог Илије Марића – условно може поделити на две велике области: прву, која обухвата књижевнотеоријске рефлексije и књижевнокритичке анализе, и другу, која обухвата филозофска истраживања – почев од књиге *Шта Лукач дугује Ничеу* (1979), па све до краја Милошевићевог живота.<sup>162</sup>

Међутим, иако је претходна систематизација у начелу исправна, њом се ипак не решава проблем жанровске припадности Милошевићевих књига. На пример, *Антрополошки есеји*, који припадају првој области, јесу и књижевнотеоријског, и филозофског, и антрополошког, и психолошког, па чак и књижевног карактера: та књига је нуклеус или „ембрион из кога је непрекидно клијало обимно и жанровски [хибридно и ] разнолико [Милошевићево] дело“.<sup>163</sup> Из ње се, захваљујући жанровској поливалентности, указују различити правци Милошевићевих потоњих

162 Видети: Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 132.

163 Исто, стр. 120.

истраживања – од којих су неки магистрални, а неки споредни. Како је, стога, *интердисциплинарност* пратеће место Милошевићевог опуса, сваки покушај његовог унутрашњег разлучивања унапред је осуђен на неуспех – или је само делимично исправан.<sup>164</sup>

Такође, кад је реч о композицији Милошевићевих књига, онда су *Антрополошки есеји* и у том контексту парадигматични. У тој књизи је уочљив структурни манир присутан и у наредним књигама: есеј који је последњи по редоследу је специфични *summa summarum* претходних есеја, јер се у њему изнова проблематизују и проширују све раније назначене теоријске поставке: тако, на пример, у *Антрополошким есејима* круну свих претходних текстова чини „Теоријски осврт на антрополошке есеје“.

Посматрано у најширој перспективи, Милошевићева теоријска мисао креће се од (тумачења) текста ка (онтолошком и историозофском тумачењу) стварности, ка тумачењу стварних (историјских) догађаја и личности. На основу тога могла би се предложити једна крајње условна и дводелна *херменеутичка* систематизација Милошевићевог дела: 1) на „херменеутику текста“, остварену „у првим деценијама рада“, у којој је стављан „смисаони нагласак на проблематику текста“, на противречности у филозофској и уметничкој структури, и 2) на „херменеутику догађаја“, остварену „у потоњим деценијама“, када је Милошевић „све више пажње“ посвећивао „значајним историјским околностима и личностима“, односно „превидима и занемаривањима лако уочљивих и општепознатих историјских евиденција“.<sup>165</sup> Херменеутици догађаја припада и егзистенцијална херменеутика, остварена у херменеутичким портретима.<sup>166</sup>

Милошевићева херменеутичка истраживања сумирао је и Јован Попов, истакавши да би се „Милошевићеве вишеструке интелектуалне преокупације и методолошка упоришта“ могли свести „на три чворишне тачке или херменеутичка језгра:

---

164 ‘Разврставање’ Милошевићевог дела на појединачне области условно је и несавршено. Ипак, у овом поглављу понуђено је једно могуће ‘разврставање’ – делимично утемељено на основу Марићевог предлога из прегледне студије „Портрет меланхоличног мислиоца“.

165 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 157.

166 Према Ломпару, пример узорне *егзистенцијалне херменеутике* је студија о самоспаљивању Јана Палаха. Видети: Nikola Milošević, „Jan Palah sub specie aeternitatis“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1969, broj 1, стр. 181–204. Студија је прештампана у књизи *Буктине* (2009).

књижевно-филозофско, психолошки-антрополошко и идеолошки-политичко“.<sup>167</sup> Тај увид омогућује прелаз ка наредној систематизацији Милошевићеве теоријске мисли.

Уколико се као начело систематизације изаберу области којима се Милошевић бавио, онда се долази до, условно речено, *дисциплинарне* систематизације, условне јер је Милошевићева теоријска мисао, практично испољена, свагда била интердисциплинарна. Кључне Милошевићеве дисциплине су: епистемологија, филозофска антропологија и аксиологија, којима се могу придодати онтологија<sup>168</sup> и историозофија.<sup>169</sup>

Са Марићевом грубом поделом по дисциплинама и областима истраживања, делимично је у сагласју избор средишњих проблема које је код Милошевића уочио Јован Пејчић:

1. Природа литерарних уметничких дела [(имагинативна) онтологија];
2. Порекло и видови односа између уметности и стварности и, с тим, утврђивање степена зависности књижевних чињеница од друштвених фактора [епистемологија, проблем референце и психологија знања];
3. Питање гносеолошке функције књижевности [гносеологија односно епистемологија];
4. Могућност објективног оцењивања културних вредности [аксиологија];
5. Методолошки и термилошки проблеми књижевне теорије и критике [методологија, психологија знања];
6. Употребљивост, односно непримереност медијуму духовног стваралаштва (у првом реду књижевног) разних критичарских поступака [методологија, метакритика];
7. Нарав и начини утицаја спољашњих, виталних чинилаца на уметничке и мисаоне структуре [епистемологија, психологија знања].<sup>170</sup>

---

167 Јован Попов, „О херменеутичару и херменеутици“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXVI, март 2010, књига 485, свеска 3, стр. 445.

168 Реч је и о ‘правој’ онтологији, посвећеној увиду у само биће света, али и о уметничкој, *имагинативној онтологији* или ‘онтологији’ под знацима навода: „Онтологија коју уметничко дело подразумева јесте онтологија у имагинацији, с обзиром да ова трансцендира постојећу стварност. Међутим, стварност је, ма колико била непотпуна са становишта утопијског елемента уметности, једино стварно биће. Онтолошки план уметности је један претпостављени план онтологије испод којег тече стварни живот бића, стварна друштвена онтологија.“ Miodrag Petrović, „Umetnost i ideologija (Nikola Milošević i Sreten Petrović)“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina XXV, 1979, broj 9, стр. 72.

169 Видети: Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 125.

170 Јован Пејчић, „Мислилац, тумач, писац“, нав. дело, стр. 27. Видети и: Јован Пејчић, „Књижевност и метафизика“, стр. 1607.

На основу летимичног прегледа области Милошевићевих интелектуалних продирања, није далеко од истине похвала да се у Милошевићу – речима Радована Биговића – оваплотио „ренесансни тип универзалног интелектуалца“.<sup>171</sup> Јер, за разлику од еклектичких мислилаца, Милошевић се суверено кретао сваком облашћу која га је привукла.

Распон Милошевићеве мисли – сагледан у светлу његових иновативних књижевнокритичких и филозофских продора – протезао се од –

[...] релативно уске тезе о „алибију“ писца [...] [из *Антрополошких есеја*] до модела теоријске рационализације и једног заокруженог погледа на свет, до филозофије диференције, као и до хеуристички плодотворног методолошког оруђа којим се могу успешно одгонетати прастаре загонетке као што су: тајна уметничке вредности књижевних дела, ваљаности научне теорије, проблеми људске природе, слободне воље и смисла живота.<sup>172</sup>

На основу увида у херменеутичку и дисциплинарну систематизацију, увида у Милошевићева „херменеутичка језгра“ и „средишње проблеме“, као и у распон његових иновација, могућа је, напослетку, и *тематска* систематизација његовог књижевнотеоријског опуса. Она је четворочлана: 1) проучавања књижевности; 2) филозофија диференције; 3) полемичка делатност; 4) књижевноуметничко стваралаштво.

1) *Проучавања књижевности*. Први и, свакако, магистрални ток Милошевићеве теоријске мисли обухвата књижевнотеоријска, књижевнопоетичка и књижевокритичка интересовања – изражена у виду минуциозних интерпретација. Осим *Антрополошких есеја* (из којих тај ток происходи) из 1964. године (следећа издања: 1978, 1990, 2007), тај низ чине још: *Негативан јунак* (1965, 1990), *Роман Милоша Црњанског: проблем универзалног исказа* (1970, 1988), делимично *Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972, 1984, 1990), *Андрић и Крлежа као антиподи* (1974, 1976), *Зиданица на песку: књижевност и метафизика* (1978), *Књи-*

---

171 Радован Биговић, „Мученик мисли [Н. Милошевић, *Православље и демократија*, 1994]“, *Теолошки погледи: верско-научни часопис*, Београд, година XXVII, 1995, број 1–4, стр. 214.

172 Жарко Требјешанин, „Проницљиви психолог и меланхолични мислилац“, стр. 10.

*живност и метафизика: зиданица на песку II* (1996) и *Осам предавања: античке поетике – Аристотел* (2000).

2) *Филозофија диференције*. Други магистрални ток је, у најширем смислу, ‘филозофски’. Тај ток, заједно са *Антрополошким есејима*, са Милошевићевом *филозофски* обојеном књижевнотеоријском мишљу, обухвата различита теоријска, филозофска, идеолошка, историјска и историозофска интересовања. Филозофија диференције је *summa summarum* тог тока. Како је сам Милошевић нагласио у својој последњој теоријској књизи, зачетак његовог филозофског становишта „може се наћи“ већ у његовом „првом раду написаном у време када [...] [је] имао 26 година и објављеном под насловом „Филозофија и неуроза у *Забелешкама из подземља*“, док су се:

Контуре те теоријске оптике почеле [...] видљивије оцртавати у завршном тексту мојих *Антрополошких есеја*, да би затим поменутог оптику све више добијала свој духовни лик у књигама *Психологија знања* [1989, 1990], *Филозофија и психологија [оглед из диференцијалне филозофије (1997)]*, *Царство Божје на земљи [филозофија диференције (1998)]* и *Има ли историја смисла?* [1990, 2000] (ИИ: 253).

Доминантни циљ наречене теоријске оптике је конституисање психологије знања као аутентичне филозофске дисциплине. Међутим, она није била искључиви циљ његове теоријске оптике, јер се књигом *Има ли историја смисла?* Милошевићу отворио поглед „и за подручје филозофије историје, а [...] са књигом *Истина и илuzioniја* (2001), за космичке и уопште онтолошке теме“ (ИИ: 257).

Сумирајући развој своје теоријске оптике, Милошевић је прескочио да наведе једну од кључних књига која је подастрла пут *Психологији знања*: у питању је *Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972, 1984, 1990). Могућ, иако непотпун разлог тог изостављања је што – према Тимченковом увиду –

[...] *Антрополошки есеји* и *Идеологија, психологија и стваралаштво* падају, према сугестијама самог Милошевића, оној фази његовог мисаоног развоја коју бисмо могли назвати строго меланхоличном, а да *Царство божје на земљи*, заједно са *Филозофијом* и *психологијом* и *Има ли историја смисла*,



већ представљају ону фазу коју је сам Милошевић означио као фазу филозофије диференције.<sup>173</sup>

Без обзира на то што *Идеологија, психологија и стваралаштво* припада, условно речено, Милошевићевом ‘меланхоличном’ периоду, не постоји никакав јасан теоријски рез на основу ког би се закључило да психологија знања или филозофија диференције немају додирних тачака са оним књигама у којима је меланхолија била и више него очевидна: могло би се, штавише, рећи да је у потоњим књигама она постала само вештије прикривена.

Од осталих теоријских и филозофских књига које припадају другом магистралном току неизоставно ваља навести и следеће: *Филозофија структурализма* (1980), *Достојевски као мислилац* (1981, 1990), *Антиномије марксистичких идеологија: бољшевизам, стаљинизам, марксизам* (1990).<sup>174</sup> Том низу припада и постхумно приређена књига *Буктиње: есеји о античким и руским темама и о Ничеу* (2008).

Други магистрални ток могао би се још поделити на пет подтематских група:

а) Епистемологија (*Психологија знања, Филозофија и психологија, Царство божје на земљи, Истина и илузија*).

б) Филозофска антропологија (*Филозофија и психологија, Царство божје на земљи, Истина и илузија*).

в) ‘Руска мисао’ (мисао руских религиозних филозофа и руских политичких идеолога – атеиста и марксиста).

Тема руске религиозне филозофије засебна је тема унутар ‘филозофског’ тока Милошевићевог дела. У време кад је Милошевић почео да се њоме бави, научна и културна јавност била је, најблаже речено, затечена, јер се та мисао тада сматрала ‘конзервативном и реакционарном’.<sup>175</sup> Могло би се рећи да је Милошевићево проучавање било пионирско, јер је он први српски мислилац који је, уз несумњиву грађанску храброст, на систематичан начин започео ‘почетак расправа о руској ре-

---

173 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 177.

174 Занимљив је Требјешанинов предлог да би уместо поднаслова ‘Бољшевизам, стаљинизам, марксизам’, наслов те књиге могао да гласи ‘Психолошки корени идеолошких рационализација’. Жарко Требјешанин, ‘Анатомија логике мржње (Н. Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија*, 1980)’, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XLIII, 1. јануар 1990, број 807, стр. 13.

175 Радомир Ђорђевић, ‘Дешифровање и типологија хилијазма (Н. Милошевић, *Царство божје на земљи*, 1998)’, *Студије о руској филозофији*, стр. 262.

лигијској философији у нашој средини“.<sup>176</sup> То не значи да је она до тада била апсолутно непозната.<sup>177</sup> Захваљујући „присуству многих руских философа емигранта [нарочито оних окупљених око часописа *Руски архив* који је излазио од 1928. до 1937], с једне стране, и полагањем нада у нашу словенску мисао наспрам уморног и декадентног Запада, с друге стране“,<sup>178</sup> руска религијска филозофија била је у српској култури позната између Првог и Другог светског рата<sup>179</sup> – те је Милошевић, у извесном смислу, ‘настављач’ (али и много више од тога) њене тадашње рецепције.<sup>180</sup> Свакако је он највише учинио на њиховој популаризацији, подстакавши и њихово превођење. Тиме је, уједно, „прокрчио пут млађим генерацијама да се упознају са овом мисаоном традицијом која је у то време у СССР-у, а и код нас, била потискивана и омаловажана“.<sup>181</sup>

Руски мислилац православне инспирације коме је Милошевић највише посвећивао пажњу је Николај Берђајев: први текст о њему датира још из 1960,<sup>182</sup> у време рада на *Антрополошким есејима*, али је његово име први пут споменуто у студентском тексту „О интимном и лирици“ из 1952, што значи да интересовање за руску религијску мисао потиче још из студентских дана. Годину дана након објављивања *Антрополошких есеја* објавио је и рад „Критика морала у делима Лава Шестова“.<sup>183</sup> Шестов је, уз Берђајева, највише интригирао Милошевића, а нарочито његова „верзија старог питања о свемоћи Бога – да ли Бог може учинити да не буде

---

176 Исто.

177 Петар Митропан је, на пример, 1981. године сачинио избор текстова, превео их и коментарисао у књизи *Достојевски у светлу руске критике*.

178 Илија Марић, „Расправе о Богу или романи Николе Милошевића“, *На Ефеском путу*, Плато, Београд, 2006, стр. 149.

179 Поједине књиге руских религиозних филозофа појавиле су се „на нашем језику још почетком двадесетих година [...] [XX] века“. Добрица Гајић, „Вера и политика (Н. Милошевић, *Православље и демократија*, 1994)“, *Српски књижевни гласник*, мај–јун–јул 1995, број 5–6–7, стр. 170.

180 Милошевићеви ‘претходници’ били би Душан Стојановић и Јустин Поповић, који су се руским религијским мислиоцима бавили у периоду Краљевине Југославије: Душан Стојановић је 1932. „објавио запажену књигу *Руски филозофски проблеми*“, са обимним прегледом „идеја руских мислилаца 19. и почетка 20. века, од Хомјакова до Флоренског“, док је Јустин Поповић 1927. објавио књигу [заправо своју докторску дисертацију] „посвећену философији и религији Достојевског, а 1940. године већу књигу под насловом *Достојевски о Европи и словенству*, знатно продубљенији преглед идеја и ликова Достојевског, као и тумачење појединих проблема историјског развоја Русије и Европе у светлу идеја руских мислилаца и пре свега Достојевског.“ Радомир Ђорђевић, „Дешифровање и типологија хилијазма“, нав. дело, стр. 261–262.

181 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 129.

182 Видети: Nikola Milošević, „Neke protivrečnosti u filozofiji Nikolaja Berdajeva [Quelques contradictions dans la philosophie de Nikolai Berdiaew]“, *Filozofija*, Београд, 1960, број 1, стр. 58–78.

183 Видети: Nikola Milošević, „Kritika morala u delima Lava Šestova“, *Filozofija*, Београд, 1965, број 2, стр. 165–175.

оно што је некада било“.<sup>184</sup> То питање је мучило и самог Милошевића, „а посебно му се вратио на крају [живота], у својим романима“.<sup>185</sup>

Уследили су и други текстови, посвећени, између осталих, Сергеју Булгакову,<sup>186</sup> Константину Леонтјеву и Владимиру Соловјову. Њима ваља придодати и оне у којима се испољило занимање за Достојевског. Тако је, у 1966. години, романа руског писца посматрао у „светлости религијско-филозофских тумачења“, да би касније приредио и капитално издање у десет томова, *Достојевски као мислилац* (1981–1982), „где су се појавили преводи Достојевског, Розанова, Шестова, Берђајева, Лоског, Мерешковског“.<sup>187</sup> Први том едиције чини Милошевићева студија под истим насловом.<sup>188</sup> Осим те знамените едиције, Милошевић је приредио и *Изабране списе* Сергеја Булгакова (2000), *Политичку филозофију* Владимира Соловјова (2001), „а био је и редактор превода чувене *Историје руске филозофије* Василија Зењковског (2001)“.<sup>189</sup>

---

184 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 127.

185 Исто, стр. 128.

186 Иако је, од свих руски религиозних филозофа, највише текстова посветио Берђајеву, Милошевић је сматрао да су Булгаков и Шестов значајнији и дубљи филозофи од Берђајева. (У *Кутији од ораховог дрвета* наглашено је да је Шестов „много дубљи“ у односу на Берђајева, и да „много боље пише“: „Сјајан писац. И треба га читати само онда кад изгубимо сваку наду. Кад се суочимо са оним што је непоправљиво и неизлечиво по законима природе и здравог разума [КОД: 296].) У таквом вредносном процењивању свој удео заузели су и извесни психички чиниоци: Шестов је имповновао Милошевићу као меланхолик и песимиста. Индикативно је да је и Булгаков, донекле слично Милошевићу, прошао кроз неколико фаза у развоју своје филозофске и политичке мисли: марксистичку, идеалистичку и религиозну, „а ипак [је] остао у нечему веран себи и својим погледима из младости“. Чему је Милошевић остао веран? Према Јеротићу, приврженошћу „идеји слободе и социјалне правде“. Владета Јеротић, „*Православље и демократија: руска оригинална мисао у религији*“, *Препоруке и прикази: религија, филозофија, књижевност*, Драслар Партнер, Београд, 2006, стр. 14.

187 Пошто руски религиозни и ‘реакционарни’ филозофи нису били добродошли у српској култури чију је политику диктирала и обликовала комунистичка идеологија, тако је и десетотомно издање посвећено Достојевском трпело „политичке и административне нападе и забране од стране власти“. Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 128.

188 Та књига сама по себи има велики значај по рецепцију руске религиозне филозофије у српској култури, што је истакао и Слободан Жуњић у *Историји српске филозофије*: „После предратних књига М. Н. Ђурића, Д. Стојановића, Ј. Поповића и А. Бановића, као и превода монографије Зењковског (*Руски мислиоци и Европа*, 1923), за рецепцију руске религиозне филозофије од одлучујућег значаја су били дисертација Димитрија Калезића *Руска филозофија свејединства* (Београд, 1983) и нарочито велика монографија Николе Милошевића *Достојевски као мислилац* (преведен и на француски: *Dostojevski penseur*, Лозана 1988).“ Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, Плато books, Београд, 2009, стр. 440.

189 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 129.

Не треба сметнути с ума да Милошевић није био историчар руске религиозне филозофије. Њега је једино интересовало да на основу наречене филозофске платформе развије сопствено „филозофско становиште“.<sup>190</sup>

Осим текстова у периодици, тему руске религиозне филозофије, уз херменевитичке портрете руских филозофа, Милошевић је обрадио у књигама: *Достојевски као мислилац* (1981, 1990), *Православље и демократија* (1994) и *Царство Божје на земљи: филозофија диференције* (1998). Том низу делимично припада и књига *Буктиње: есеји о античким и руским темама и о Ничеу* (2008).

г) *Критичка политичка филозофија*,<sup>191</sup> тј. *критика марксизма и других тоталитарних идеологија*.<sup>192</sup> Посреди је засебна линија која се оформила унутар филозофског тока Милошевићеве мисли, фокусирана на тему марксизма као идеолошко-историјску област интересовања. Реч је о књигама: *Шта Лукач дугује Ничеу: прилог историји и теорији стаљинизма* (1979), *Марксизам и језуитизам* (1985, 1986, 1990), *Антиномије марксистичких идеологија: бољшевизам, стаљинизам, марксизам* (1990), *Филозофија и психологија: оглед из диференцијалне филозофије* (1997) и *Има ли историја смисла?* (1998, 2000).

Иако је та област блиска са Милошевићевом полемичком делатношћу, она ипак припада засебном филозофском току. Јер, Милошевић је – у време кад је „реч бољшевик [...] код нас звучала малтене као орден народног хероја“<sup>193</sup> – био једини међу својим колегама у струци (и не само међу њима) који је „јавно подвргао критици бољшевичку теорију и праксу и то са аргументима превасходно филозофске а не публицистичке, површне и пригодне врсте“ (ПСБД: 6). Због храбрости коју је испољио, може се с правом рећи – као што је то учинио Драшко Ређеп – да је Милошевићева мисао „мерило смелости и истине друге половине нашег двадесетог века“.<sup>194</sup> Палавестра је, у вези с тим, био конкретнији:

---

190 Исто, стр. 128.

191 Термин, у вези са жанровским одређењем књиге *Марксизам и језуитизам*, потиче од Душана Стошића. Видети: Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Ками*, стр. 31.

192 О Милошевићевом односу према марксистичко-комунистичкој идеологији видети: Кристијан Олах, „Теорија као критика: разградња комунистичког идеолошког обрасца у теоријским списима Николе Милошевића“, у: *Српски културни образац у светлу српске књижевне критике*, ур. Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2015, стр. 387–420.

193 Никола Милошевић, „Слобода је рационалан чин“, [разговор водио Драгослав Милачић], *Побједа*, Титоград, година XLVII, 20. јануар 1990, стр. 10.

194 Драшко Ређеп, „Реч савести, мерило ствари, Никола Милошевић“, стр. 349.

Оно што су, као критичку анализу марксизма, у другим срединама радили Карл Попер, Теодор Адорно, Валтер Бенјамин, Херберт Маркузе и Лешек Колаковски, у српској књижевности је [и култури] урадио Никола Милошевић. Нико од српских критичара новијега времена није тако дубоко заорао у природу марксистичке идеологије и поетике и тако уверљиво разобличио карактер болшевичке праксе у духовној култури и књижевности. [...] Никола Милошевић је стекао исто место какво је међу дисидентима комунизма имао Чеслав Милош.<sup>195</sup>

Због Милошевићеве критике марксизма, а надасве самог Лењина, распламсала се била хајка „широм ондашње Југославије, од Триглава па све до Ђевђелије“, која је имала „сва обележја једног типично лењинистичко-стаљинистичког обрачуна“ (ПСБД: 6). У хајци су учествовали: Давор Качар, Стипе Шувар, Горан Бабић, Милан Николић, Оскар Давичо, Ервин Ператонер, Миодраг Булатовић, Зоран Глушчевић, Фуад Мухић, Хасан Грабчановић, Мухамед Филиповић, Сава Даутовић, Јуре Билић, Душан Ђурић и Првослав Ралић (в. ЗЛД: 207–208). Њен врхунац је био кад је глас о Николи Милошевићу стигао „и до тадашњег првог човека Совјетског Савеза Јурија Андропова“, који је „ондашњем партијском врху Србије“ упутио захтев да Милошевића најпре отерају са универзитета „а потом стрпају у апс“ (ПСБД: 7; в. ЗЛД: 289). Од таквог развоја догађаја Милошевића су спасиле две срећне околности: одбијање Јована Деретића, тадашњег декана Филолошког факултета, да се, на наговор генерала Николе Љубичића на састанку председништва ЦК Србије, повинује „оправданим захтевима друга Андропова“, као и „смрт Јурија Андропова која је брзо уследила“ (ПСБД: 7).

д) *Филозофија историје* или *историзофија*. Као једина засебна историозофска књига из нареченог ‘филозофског’ тока издваја се *Има ли историја смисла?* (1998, 2000).

3) *Полемике*. У блиској вези са марксистичком, а потом са демократско-либералном идеолошком опредељеношћу, као засебна раван Милошевићеве интелектуалне присутности у српској култури издваја се она у коју спадају књиге полемич-

---

195 Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 549, 551.

ких написа: *Марксизам и језуитизам*<sup>196</sup> (1985, 1986, 1990) и *Полемике* (1990), као и многи текстови публицистичког и полемичког карактера, од којих је само један део сабран у књигама: *Лице и наличје* (2003), *Одабрани текстови академика Николе Милошевића и академика Косте Чавошког* (2005), *Политички споменар: од Броза до ДОС-а* (2006) и *Записи о лажним демократама: одабрани огледи Николе Милошевића* (2007).

Развој Милошевићеве теоријске мисли делимично се може пратити и кроз његове полемичке написе – иако у њима има најмање речи о књижевности, јер се „политика наметнула и намеће књижевности“.<sup>197</sup> Кроз те написе открива се портрет једног борбеног, истрајног и надасве идеолошко-политички ангажованог интелектуалца. Милошевићева борба је била усмерена на јавност, односно на феноменолошку интерпретацију зла које је деловало јавном сфером. Управо је грађанска јавност оно што су владајућа политика и идеологија настојале да пониште. Милошевићево упуштање у полемичку арену израз је покушаја обнове грађанске самосвести. Зато са Милошевићевим полемичким написима сасвим прецизно кореспондира Палавестрина дефиниција полемике „као књижевно-публицистичког жанра и форме духовног и критичког деловања [која] у ствари представља *облик борбе за јавност*.“<sup>198</sup> Милошевић је у својим полемичким и критичко-политичким списима претресао „оно ‘јавно зло’, о коме говори Јозеф К. у *Процесу*“.<sup>199</sup>

Супротно не баш ласкавој Палавестриној оцени да је Милошевић био „страствен, упоран и неумољив полемичар, који се није могао ни надговорити ни ућуткати“, да је „ратовао [...] против свих застава, са свима који би му се испречили на путу“ и да је „полазио [...] првенствено од својих осећања, на крају чак и сасвим личних, са годинама све ужих и ужих, књижевних мерила, иступљених и оштеће-

---

196 Према мишљењу Вука Крњевића, та је књига била „изнуђена“, јер је „настала на лошим, и тврдим, репликама у јавности на извјесне раније Милошевићеве идеје, о којима је он мислио и које је писао. И онда је у једном кратком споју, због етикетања, због једне девалвирајуће оцене, практично изнуђена ова књига“. Вук Крњевић, „Завршна реплика: чему дијалог [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 982. Ипак, упркос томе како је так књига настала, она несумњиво представља „нашу најрадикалнију критику лењинизма, партијске ортодоксије и ауторитарног социјализма“. Триво Инђић, „Полемичко мишљење као средство против либертицида [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 962.

197 Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 938.

198 Предраг Палавестра, „Књижевна полемика и политичка јавност“, стр. 937.

199 Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића: трилогија о меланхолији*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 2011, стр. 136.

них у непрекидној борби са демонима и ветрењачама“;<sup>200</sup> Дамјановић је оспорио *донкихотску* фигуру Милошевића као полемичара:

Његов отпор није имао ореол Дон Кихотовог јуриша на ветрењаче, него је протицао у знаку прагматичног разговора са стварношћу који Сервантесов јунак показује једном приликом говорећи својим противницима: ‘Немојте са мном слатке речи, знам ја вас багро лажљива’. Конкретни људи, конкретне појаве, јавно и у лице, не прихватајући да су у питању *захтеви епохе* [...].<sup>201</sup>

Друга одлика полемичког мишљења је „да нас тера на све дубљу, на све те-мељнију оријентацију“, са чим је у сагласју специфичност Милошевићевог полемичарског стила која се огледа у „трагању за доњим, најдубљим слојевима дијагно-стицирања, расправи о самој ствари као таквој“.<sup>202</sup>

У првом правом полемичком напису, насталом 1968, Милошевић се, на Фројдовом трагу, бавио логичким омашкама у излагању извесних аутора у дневним новинама.<sup>203</sup> Он је тиме указао на противречности између њиховог „подземног“ и „надземног“ тока мишљења, при чему је „подземни“ ток мишљења тумачио упливом афеката. Временом је настојао не само да уочи противречности, већ и да назначи шта се конкретно крије иза фасада теоријских конструкција.

Какав је Милошевић био као полемичар, или, пре, какав је био однос других полемичара према њему, сведоче следећи лично интонирани увиди које су 1976. и 1977. изrekli Василије Калезић, Првослав Ралић и Фуад Мухић (претходна Палавестрина оцена као да је изведена из тих увида). Василије Калезић је у свом полемичком напису устврдио:

Публицистичка и белетристичка активност [под белетристичком се мисли на незавршени Милошевићев роман *Deus absconditus* који се 1976. појавио у наставцима у *Књижевној речи*, као и на сатирички текст „Јудушка Головљев – hic et nunc“ из исте године] Николе Милошевића у последњих неколико година, тачније: од средине 1968. године, све се више испољава као агресивна

200 Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 551.

201 Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 136.

202 Триво Инђић, „Полемичко мишљење као средство против либертицида“, стр. 962.

203 Видети: Nikola Milošević, „Prilog teoriji omaški“, *Književne novine: list za književnost, umetnost i društvena pitanja*, Beograd, godina XX, 22. jun 1968, broj 330, стр. 5–7.

навала на људе са којима се не слаже и који о њему не мисле онако као што он мисли о себи. Он је развио један беспримјерни нападачки стил, усавршио ислједнички метод испитивања, постајао све вјештији у формама „литерарног размишљања“ иза којих се често крију књижевне шпекулације са идеолошким ангажовањем. У таквим његовим написима осјећа се неповјерење у људе и мрзилаштво према њима. Кокетујући стално са тобожњим богатством свога дара и показујући јавно колико су му разноврсна духовна и друга интересовања, Никола Милошевић већ данас представља занимљиву и значајну друштвену појаву која садржи у себи вишестране одлике наших најгорих политичких пасквиланата.<sup>204</sup>

Слично претходној, Првослав Ралић је оценио да „Милошевић зачас постаје психијатар који открива природу афеката оног с којим полемише“:

Никола Милошевић не престаје да додељује себи улогу „продубљеног“ тумача Фројдове теорије омашки, да открива подземне, подсвесне, потиснуте силе у људима с којима полемише, да својим „барометром“ мери ниво термиолошке и стилске културе својих опонената, да психоаналитичком методу открива другима двоструке, јавне и тајне личности.<sup>205</sup>

Фуад Мухић је у својим увидима отишао још даље, инсинуирајући да је Милошевићева мисао одређена „осјећањем прогоњења“, те да би се могла назвати „свјесним произвођењем параноидног комплекса“ (то је оцена коју је, не наводећи јој извор, касније преузео и Миодраг Булатовић [в. П: 25]):

Никола Милошевић, наиме, није једини мислилац коме је, без обзира на стварну вриједност дјела, ипак потребна становита ореола у јавним наступима. Другачије дјелује кад се на трибини умјесто сасушеног чичице из неке академске институције појави високи и кршни мислилац, сугестивног имица, уз то овјенчан славом прогоњеника који је управо измакао хицима замаскираног режимског револвераша али још увијек има снаге да ступи на говорни-

---

204 Vasilije Kalezić, „Književne špekulacije Nikole Miloševića“, *Oko*, Zagreb, godina IV, 7–21. oktobar 1976, broj 119, стр. 4.

205 Првослав Ралић, „Морал једне критике: одговор Николи Милошевићу“, *НИИИ*, Београд, 30. октобар 1977, број 1399, стр. 34.



цу и да хистериозованој публици, на ивици трансa, саопшти ту тријумфалну чињеницу. Публика је, наравно, на његовој страни, и ето оне атмосфере која већ годинама прати походе наших „опонената“ (по изразу Н. Милошевића) на јавну естраду, еуфоричног клицања слушатељства и свега оног церемонијала и ритуала којим се они уздижу до олимпијских ловорика а на њихове „прогонитеље“ баца хистерична анатема која није далеко од захтјева за интелектуалним и моралним линчом. Али, манипулисана публика и не зна, или не осјећа, да ни Н. Милошевић ни његови истомишљеници не би могли без сталне фабрикације параноичне фаме о својим „гониоцима“. Они су њихова негативна љубав, услов њихове актуелности и проглашавања за велике мученике. [...] Уколико их [„гонилаца“] нема, онда их ваља измислити, и то је онда параноично мијешање кошмарског сна и јаве у коме има итекаког система и у коме се крије и „метафизичко-спекулативна тајна“ Милошевићевих конструкција.<sup>206</sup>

Да су одговори на Милошевићеве полемичке стреле понекад били не само одвише лични, већ и приземни, указује – из пера Радослава Војводића – ‘тумачење’ Милошевићевих „истина и подземних истина“ – а заправо саме Милошевићеве личности: Војводић је своју ‘тезу’ – служећи се особеним „идеолошким бумерангом“ – поткрепио цитатом из Шестовљеве књиге *Достојевски и Ниче* (за коју је сам Милошевић написао поговор):

Вели Шестов: „Ниче је [односно сам Милошевић] себе сматрао за човека достојанственог, за некога, кога очекују значајни и важни послови. Показало се да није у праву – он је био ништаван и јадан човек. Овакви су случајеви у животу чести. О томе мало ко мисли.“ Међутим, не може се одолети а да се не дода још и ово: „Ниче је био поносан човек. Он није хтео да показује своје ране, хтео је да их сакрије од радозналих погледа. Због свега тога морао је да се претвара и лаже... Треба ли отворено признати своју поквареност?“<sup>207</sup>

---

206 Fuad Muhić, „Kad revolveraš okleva: povodom knjige *Marksizam i jezuitizam* Nikole Miloševića“, *Duga*, Beograd, 5–18. april 1986, broj 316, стр. 33.

207 Раде Војводић, „Истине, маске и подземне истине“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година IX, 25. новембар 1980, број 155.

Милошевићеви полемички написи су не једном окарактерисани као „политички памфлетизам“.<sup>208</sup> Спочитавано му је да је „софиста“, „малициозан“ и да се служи „патолошким цинизмом и примитивним сарказмом“.<sup>209</sup> Речено је и да је он „наш виртуоз логичког закључивања, корисни мислилац у народу којем логика није јача страна“,<sup>210</sup> који је „заточеник једне скучене, кружне логике у којој своје ‘аргументе’ види неприкосновеним, а [...] [туђу] аргументацију пренебрегава, извитоперује или, кад му не одговара, ‘елегантано’ заобилази и прећуткује“,<sup>211</sup> и коме није страшно да неке „многозначне и изнијансиране појмове“ „поједностављује и банализује“.<sup>212</sup>

Сумирајући, у меланхоличном духу, свој вишедеценијски полемички учинак, Милошевић је закључио да –

[...] полемика најмање добра доноси онима који у њој учествују! Јер ја не знам да је ико у некој полемици некога у нешто убедио! Додуше, Шопенхауер каже – са расправама је као са лековитим водама: оне делују после извесног времена. Али често не делују ни после извесног времена!<sup>213</sup>

#### 4) Књижевноуметничко стваралаштво.

а) *Преводи*. Ту ставку ваља узети само крајње условно, али је, у строгом библиографском смислу, не треба занемарити, будући да је Милошевић ‘преводио’ две песме бугарског песника Николе Јонкова Вапцарова.<sup>214</sup>

б) *Уметничка проза*. „Оглед из антропологије“ из *Антрополошких есеја* представља зачетак Милошевићевог књижевног дела, у који се, уз незавршени ро-

208 Љубомир Тадић, „Крамер против Крамера, Милошевић vs Милошевић“, нав. дело, стр. 146.

209 Vukota Nikolić, „Akademik Milošević se pridružio Milijani Baletić i Smaju Šabotiću“, *Crnogorski književni list*, Podgorica, 15. 3. 2005, стр. 11.

210 Љиљана Шоп, „Комплекс камерног политичара“, *НИН*, Београд, 27. јануар 1995, број 2300, стр. 73.

211 Љиљана Шоп. „Ко је оклеветао професора“, *НИН*, Београд, 10. фебруар 1995, број 2302, стр. 40.

212 Љиљана Шоп, „Комплекс камерног политичара“, стр. 74.

213 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 46.

214 Видети: Никола Милошевић, „Поезија између сна и јаве“, *Књижевност*, Београд, година XXXIX, јануар 1984, свеска 1, стр. 116–122. У том тексту из 1984. Милошевић је навео да се упустио „први и једини пут у животу у авантуру превођења и тако су се пре тридесетак лета у једном београдском студентском листу појавиле у мом преводу две песме Вапцарова“.

ман *Deus absconditus* (1976), убрајају следећи „филозофски“<sup>215</sup> или „метафизички романи“: *Нит михољског лета* (1999), *Кутија од ораховог дрвета* (2003) и *Сенке минулих љубави* (2005). У њима је нагласак на сусрету и спајању филозофије и књижевности,<sup>216</sup> односно „романсирању филозофије“.<sup>217</sup> Претежно се бавећи „оним што је ‘иза ствари’“, они, како је запажено, представљају „нову врсту романа“<sup>218</sup> у српској књижевности. Њима је заједнички „носталгични и меланхолични доживљај стварности“,<sup>219</sup> доживљај који се –

[...] рађа из два исходишта: меланхолије и метафизике, меланхолије коју побуђују и у којој окончавају скоро сва нараторова емотивна стања – носталгија, сета, туга и чак ужас, и метафизике која се отелотворује у разноврсној, али претежно песимистичкој, гами метафизичких тема: од предестинације и таштине до крајњег ниҳилизма. Сусрет стишане песимистичке емоције и мало жешће песимистичке мисли – једном речи: метафизички ниҳилизам.<sup>220</sup>

Иако је ‘научна и културна јавност’ са изненађењем дочекала Милошевићеве романе, они, ипак, нису били случајни, већ *закономерни* – будући да су, према Ломпаровом виђењу, настали –

---

215 У којој мери се Милошевићева ‘књижевност’ додирује са филозофијом, показује следећи исцрпан извод интертекстуалних референци употребљених у Милошевићева три романа: „У *Нити михољског лета* појављују се: Марко Аурелије, Зенон стоичар, Сократ, Платон, Мопасан, Едгар По, библијске параболe, Маркс и Енгелс, Лењин, Тито, Горгија, Вергилије, Плотин, Достојевски, народно предање и народна књижевност [...], итд. У том првом роману посеже се и за ликовним цитатом, то јест текстуалном *обработом* две де Кирикове слике, које отварају магистралну линију романа: носталгију за бесконачним. Кроз *Кутију од ораховог дрвета* ‘пролазе’: Тургењев, Зинаида Хипиус, Берђајев, Булгаков, Декарт, Фром, Фројд, Тукидид, Шестов, Достојевски, Ханс Јонас, Аристотел, Тома Аквински, Сократ, библијски писци. У *Сенкама минулих љубави* дијалог се успоставља са писцима као што су: Проповедник (*Књига Проповедникова*), Сартр, Верлен, Рембо, Ниче, Паскал, Ларошфуко, свети Августин. Ту су и скривени Унамуно, Флобер, Чеслав Милош, Шекспир, парадигматични аутори до којих се долази асоцијативним токовима у оквиру одређених тема.“ Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 114.

216 Видети: Стојан Ђорђић, „Метафизички ниҳилизам“, *Књижевност*, Београд, година I, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 401.

217 Михајло Пантић, „Приповедање филозофије“, *Књижевност*, Београд, година I, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 359.

218 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 147.

219 Стојан Ђорђић, „Филозофски и књижевни изазови (Н. Милошевић, *Изабрана дела I–V*, 2003)“, *Књижевни лист*, Београд, година IV, 1. јануар /2005, број 29 стр. 4.

220 Стојан Ђорђић, „Метафизички ниҳилизам“, стр. 401.

[...] као плод унутрашњих промена које захватају *филозофију диференције*, јер се скривено *ја* – у иманентном диференцирању својих могућности – из филозофских експликација пробило у наративни облик егзистенције.<sup>221</sup>

Иако је реч о уметничкој прози, Милошевићева „трилогија о меланхолији, трилогија о носталгији за бесконачним, о меланхоличном јунаку“<sup>222</sup> реферише на његову књижевнотеоријску мисао, напосе на филозофију диференције, због чега није изостављена ни из систематизације која је посредни.

5) *Један алтернативни Никола Милошевић*. Након претходних образложења четири магистрална тока Милошевићевог књижевнотеоријског дела, ваљало би те токове допунити књигама које је Никола Милошевић планирао да напише и објави, али ипак није учинио.

а) У „*Post scriptum*“ *Антрополошких есеја* (1964) Милошевић је, као наредну, најавио нову теоријску књигу посвећену сличним проблемима. Међутим, тек се за *Психологију знања* (1989) може рећи да представља услован теоријски ‘наставак’ *Антрополошких есеја*.

б) *Религијско-филозофско и структурално тумачење Достојевског*, или *Руска религијска мисао и Ф. М. Достојевски*. Иако су два наслова посредни, реч је о „планираној ‘сестри’“ књизи *Достојевски као мислилац* (из истоимене едиције) у којој је требало да се говори о Достојевском као уметнику.<sup>223</sup> Након тумачења *Забележака из подземља* (из *Антрополошких есеја*) и *Злих духа* (које је штампао као предговор књизи), Милошевић је објавио и „*Забелешке из подземља и Браћа Карамазови* у светлости религијско-филозофских тумачења“ (1966) и „*Бахтиново тумачење Достојевског*“<sup>224</sup> (1967), као ‘одломке’ веће целине чији је наслов постојао, али никада није угледао светло дана. Оба текста прештампана су у *Буктињама* (2009).

в) *Православни модернизам*. Најављена у „Уводној напомени“ у књизи *Православље и демократија* (1994), али је та књига на најави и остала.

221 Мило Ломпар, „О овом издању“, нав. дело, стр. 14.

222 Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 212.

223 Јован Делић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 492.

224 Ваља подсетити да је тај текст настао у доба кад је Бахтин „у свету био једва познат, тек упознван“, а да је захваљујући Милошевићевим „истанчаним размишљањима“ „у нас [...] био подробно тумачен“. Мило Ломпар, „Светлост самотника“, стр. 16.

г) Књига о парапсихологији и прекогницији (предвиђању будућих догађаја). У једном тексту-фељтону Радоја Андрића из 2005, посвећеном Креманском про- рочанству и браћи Тарабићима, наилази се на податак да је Милошевић још 2002. најавио да ће објавити „своју књигу о пророчанствима и прорицањима“.<sup>225</sup>

д) *Тамна страна душе*. Милошевићев последњи незавршени рукопис. У октобру 2006. на Сајму књига у Београду, свега неколико месеци пред смрт, Ми- лошевић је – мада увелико ископнео „и са ослабелим гласом“ – јер „те године је дуго боловао“ – саопшти Илији Марићу да ради на рукопису књиге *Тамна страна душе*<sup>226</sup> – посвећеној руској религиозној филозофији – и да намерава да је доврши на пролеће 2007. године.<sup>227</sup>

## 2. Милошевићев методолошки приступ

Милошевићев методолошки приступ – као што ће се видети на примеру ње- гових текстова из 1952. – логичко-полемичке је природе, која подразумева прису- ство ‘поунутрашњеног полемичара’ – разобличитеља ‘истине’ ‘одоздоле’.

Методологија о којој је реч почива на антитетичкој дијалектици: до ‘истине’ се долази узајамном сменом ‘теза’ и ‘антитеза’, аргумената и контрааргумената. Захваљујући тој дијалектичкој игри, Милошевић се кретао ка мањим закључцима (што се да видети и на стилском плану,<sup>228</sup> када би, на пример, после неколико пасуса

---

225 Радоје Андрић, „Слике двојице пророка“, *Вечерње новости*, Београд, 4. новембар 2005. [http://www.novosti.rs/dodatni\\_sadržaj/clanci.119.html:277409-Слике-двојице-пророка](http://www.novosti.rs/dodatni_sadržaj/clanci.119.html:277409-Слике-двојице-пророка) (приступ: 20. 9. 2015)

226 Посреди је синтагма коју је Милошевић први пут употребио у роману *Кутија од ораховог дрве- та*, доведши је у везу са „земаљском љубави“ (КОД: 222), односно „опседнутости пожудом“ (КОД: 308) – за разлику од „светле“ стране душе и њеног аналога оличеног у „небеској љубави“ (КОД: 222). „Инкарнација“ тамне стране душе је сам „ђаво“. Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Мило- шевића*, стр. 182.

227 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 141.

228 Одлике Милошевићевог стила – посебно у познијим радовима, као и у романима – најпре- цизније је описао Слободан Грубачић, речима да Милошевићев „дискурс одише оном племенитом архаиком што подсећа на ‘резану прозу’ каква је била у моди с краја деветнаестог века у европској филозофији и књижевности, а почивала је на уверењу да излагање добија на динамичности ако се пише у одсечним, језгровитим реченицама, у опојном стилу старих сановника и календара. Само што је њихово низање код Милошевића увек непротивречно, а стил усаглашен магијом логичке до- следности.“ Слободан Грубачић, „Сетна споменица“, нав. дело, стр. 12. Грубачићев опис допуњује и Пејчићево побројавање „неких обележја Милошевићевог (теоријско)књижевног стила“: „Јасност и лепота изражавања, сажетост дискурса, ритам смењивања и надграђивања идеја, ефектно укло- пљена одморишта под видом објашњујућих дигресија, успостављање дијалогске зависности међу различитим поимањима исте ‘ствари’, реторичка непосредност“. Пејчић је указао да Милошевићева

у којима се разлажу аргументи и контрааргументи следио пасус у коме се појављују речи или синтагме попут „дакле“, „према томе“, „све то значи“, „коначно“, „изгледа“ и сл.), да би их, при крају есеја или једног од одељака есеја, свео на веће, значајније закључке – уколико их, у меланхоличном духу, не би оставио отвореним.<sup>229</sup>

Милошевићев методолошки приступ неретко налачи на детективно-иследнички, јер подразумева вођење прикривеног ‘истражног поступка’ у форми есеја или студије.<sup>230</sup> Тај поступак функционише тако што Милошевић „води један логички диспут са самим собом“, на основу чега се пружа „шанса свима евентуалним противницима да се аргументовано супротставе његовим тезама“.<sup>231</sup>

Сврха логичко-полемичког<sup>232</sup> и детективно-иследничког методолошког приступа – приступа делу ‘с леђа’ или ‘с наличја’ – јесте разоткривање (,јер је ње-

---

„излагања поседују извесну драмску напетост, која читаоца држи у неизвесности све до закључне мисли, до последњег ретка књиге, расправе, чланка“, уз ограду да ‘искусни’ читалац Милошевићевог дела испод те „неизвесности“ лако може да наслути шта ће се напослетку ‘догодити’. Јован Пејчић, „Мислилац, тумач, писац“, нав. дело, стр. 24. Кад је посреди Милошевићев прозни стил, занимљива је Марићева опаска да га је проза незавршеног романа *Deus absconditus* подсетила „по ритму и начину вођења дијалога [...] на прозу Милоша Црњанског, *Код Хунерборејаца*“, што је оцена која се може применити и на Милошевићеве потоње романе. Илија Марић, „Расправе о Богу или романи Николе Милошевића“, нав. дело, стр. 150. Имајући све то у виду, није далеко од истине оцена да је Милошевић „један од најбољих стилиста наше савремене дискурзивне прозе“. Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Ками*, стр. 7.

229 Истим антитетичким поступком Милошевић се служио и у полемичким текстовима, због чега су му противници замерали да тај поступак не открива, већ намеће неку своју унапред одређену ‘истину’: „Ову своју тврдњу Никола Милошевић појачава низом ‘видели смо’, ‘дакле’, стварајући утисак о једнозначном и праволинијском следу интерпретације.“ Зоран Ђинђић, „Идејно порекло политичког тоталитаризма“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXIV, 10. јун 1982, број 649, стр. 36.

230 Палавестра је, на пример, Милошевићев метод оценио као „изразито позитивистички [захваљујући једном одвише широком тумачењу термина *позитивизам*] и, истовремено, јарко идеолошки обојен [што се у извесној мери може узети у обзир]. Стамен, рационалан и смирен, Милошевић књижевну грађу испитује поступком правног иследника. У таквој темељности и детаљисању, његов метод личи на научне анализе из природних и егзактних наука, где се ништа не препушта домишљању и интуицији него се савесно и пажљиво, стрпљиво и неумољиво разлаже, опишава, проверава, дели и одмерава. [...] Кад год је говорио о књижевности, израз му је био адвокатски речит, наступ правнички, реторика проповедничка, тек узредно литерарна и есејистичка.“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 544, 553. Кад је о Милошевићевом ‘позитивистичком’ методу реч, ваља имати у виду да се само *крајње условно* може говорити о његовом ‘позитивизму’ или, пре, о *неопозитивизму* који дејствује скупа са особеном импресионистичком методом. Видети: Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика: мислилац и писац Никола Милошевић*, приредио Јован Пејчић, Задужбина „Николај Тимченко“ – Алтера, Лесковац – Београд, 2009, стр. 174.

231 Предраг С. Перовић, „Негативни јунак: студија Николе Милошевића“, *Политика*, Београд, 8. мај 1966; *Књижевност – уметност – култура*, стр. 16.

232 Говорећи о полемичкој димензији Милошевићевог дела, Палавестра је нагласио: „Милошевић расправља хладно и оштрим сечивом скида слојеве глупости и заблуда код својих противника; он је, без сумње, најбољи логичар међу нашим савременим критичарима.“ Предраг Палавестра, „Књижевна полемика и политичка јавност“, стр. 935.

гов циљ везан за оно што је *неименовано*<sup>233</sup>) скривених, а наизглед неприсутних, реметилачких фактора у делу. Реч је о дедуктивној потрази за мотивима почињеног ‘злочина’. У Милошевићевој оптици нема савршеног злочина: сваки аутор, или бар сваки кога он тумачи, носи у себи ‘кривицу’ насталу услед немогућности да се, зарад вредности дела, до крајњих стваралачких граница искорачи из ограничене и ограничавајуће љуштуре сопствене личности. Полазиште Милошевићеве методологије – усмерене на тајну дела као одраза тајне ствараоца – најсажетије је изразио приповедач *Сенки минулих љубави*:

Методолошко упутство по коме о неком делу можемо судити само на основу оног што оно у себи стварно садржи, а не на основу оног што неко о њему каже, па макар то био и сам писац и макар се он звао Сартр (СМЉ: 70).

Логичко-полемичка и детективско-иследничка природа Милошевићевог методолошког приступа није само одредила, већ је и укалупила форму његових есеја и студија.<sup>234</sup> Отуда и највећа тешкоћа по метакритичара: све што се може рећи у вези с једним Милошевићевим есејем, у претежној мери важи и за сваки други његов есеј. За метакритичара је важније *шта* од *како*, али шта кад се *како* понавља изнова и изнова? У Милошевићевим есејима и студијама важи принцип *pars pro toto* (део као целина), из чега произлази да малтене *сваки* есеј, расправа или студија буде парадигматичан за читав опус. Осим по метакритичара, то је невоља и по читаоца (што је, иначе, Милошевићу више пута замерано – но да ли са пуним правом?): након сазнајних открића стекнутих при читању једног или неколико текстова, читалац са сваким наредним текстом све више постаје заморен *сувопарношћу* или, прецизније

---

233 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 227.

234 Ваља напоменути да је Милошевићева методологија и узрок извесних недостатака његовог есеја: усредсређујући се на детаљ, неретко је пропуштао да сагледа целину. Тако је Вук Крњевић приметио да су Милошевићеве закључци „у ствари логички завршеци извршених [аналитичких] налаза“, те се, „баш због тога, могу сматрати сасвим недореченима на ширем теоријском плану. Наиме, начин писања овога занимљивог есејисте базиран је на прецизним и педантним анализама умјетнице које, само по себи, неовисно од снажнијих уопштавања остварују завидне логички структуриране цјелине. Међутим, у судару са синтетичким судовима, са теоријским ставовима, њихова унутарња логика није довољно прецизна.“ Вук Крњевић, „Корисна књига: студија о негативном јунаку у литератури“, *Борба: орган социјалистичког савеза радног народа Југославије*, Београд, година XXXI, 9. јануар 1966, број 7, стр. 11. На тај недостатак указао је и Радојица Таутовић, речима да Милошевић нагони читаоца да упадне „у неку врсту логичких вирова“, из којих неће моћи да увиди погрешке које леже у самом логичком полазишту. Radojica Tautović, „Demon ili čovek (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Savremenik*, Београд, година XII, 1966, књига XII, свеска 8–9, стр. 90.

речено, *предвидљивошћу поступка*, оличеном у „априорном очекивању идеолошког присуства“,<sup>235</sup> односно у очекивању унапред наслућених закључака. Тако је, у вези с тим, примећено:

Након што у узастопним закључцима који ефектно поентирају пронађене противречности и недоследности разматраног штива почнемо да разабирамо понављање погледа на стварност којег заступа Милошевић, у нама се неминовно утврђује (и потом се увек изнова потврђује) очекивање какав заправо *мора* бити корективни исход његових критика, без обзира на коју се појаву или став односиле.<sup>236</sup>

Ипак, све то не значи да су Милошевићеве текстови досадни, а немоли бестрасни – како би се могло помислити – јер је њихов тон, ма колико прикривен жељом да буде обестрашћен – или се чинио таквим – страсно-полемички.<sup>237</sup>

Тако се указује парадокс Милошевићевог методолошког приступа: његов есеј је истовремено и занимљив и заводљив, јер на питање, јасан, поступан и прегледан начин излаже и решава извесни проблем, али, управо због априорног калупа намењеног логичком (про)извођењу (или дијалектици) истине, услед предвидљивости поступка (*како*) и предвиђања решења (*шта*) – уколико, наравно, таквог једног и јединственог решења има – његов есеј изазива читалачки замор. Важно је, међутим, да се обе стране тог парадокса имају у виду, како не би дошло до могуће редукције на само једну од њих.<sup>238</sup>

---

235 Жељко Симић, „Антиномије полемичког дискурзивитета (Н. Милошевић, *Буктиње*, 2009)“, *Српска политичка мисао*, Београд, година XVII, 2000, књига 28, број 2, стр. 288.

236 *Исто*, стр. 289.

237 Милошевићева сувопарност је условна, последица утиска првог читања, и не треба је мешати са правом сувопарношћу која израста из неаутентичне мисли. То је имплицирао и Жељко Симић: „Дух ненамештеног посвећеништва и страсти у Милошевићевом приступању носи својеврстан иницијативни квалитет који је данас, нажалост, у сувопарности и каријеристички оријентисаним техничким стандардима готово изгубљен.“ *Исто*. Такође, наречена наводна обестрашћеност нагнала је Душана Кеџмановића да устврди како „[...] Милошевић пише обестрашћене есеје, обестрашћену прозу. Да то може бити минус, озбиљан недостатак његова стваралачког захвата јасно произилази из саме чињенице да та, тако рећи, афективна испражњеност његовог писања у целини, има вишеструкога, углавном негативнога, дејства на читаоца. Она, та емотивна неангажованост, не доима се читаоца наиме, увијек као позитивност критичке дистанце аутора од објекта његовог истраживања, но врло често у његовим, читаочевим, очима подразумева трајнију и дубљу непонесеност писца оним што излаже или чак заступа.“ Душан Кеџмановић, „Malo književnosti, više psihologije, najviše analize (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Život*, Sarajevo, godina XV, maj 1966, broj 5, стр. 73.

238 Тако је, на пример, Палавестра занемарио или превидео занимљивост и заводљивост Милошевићевог есеја и нагласио да, иако је Милошевић „веома вешт и стрпљив аналитичар, без сумње један од најбољих у данашњој нашој критици“, његове анализе, „веома интелигентне, детаљне и



Пошто је тон Милошевићевих текстова привидно обестрашћен, а заправо страшно-полемички, начин на који је он остварио ту привидност омогућен је логичком доследношћу његове мисли, њеној тежњи ка научној егзактности, односно утапању у – метафорички речено – *математичку* егзактност, у онај ниво апстрактног мишљења који највећма бива удаљен од читаоцу свагда пожељне (афективне) животности и узбудљивости.<sup>239</sup> Отуда привидна и парадоксална ‘монотонија’ Милошевићевих текстова, испод које мисао превире. У вези с тим, указано је на агонално присуство Милошевићеве „психологије“ прикривене наводно „хладнокрвним аналитичким поступком“, као и на „драматику“ Милошевићевих логичких (детективно-иследничких<sup>240</sup>) аргумената:

У *Антрополошким есејима* аналитички поступак непрестано гради одређену атмосферу која нас уверава да се пред нашим очима одвија не мирна и хладнокрвна процена, него оштар и болан обрачун једне одређене свести, једне „психологије“ са устаљеним вредностима и конвенцијама.<sup>241</sup>

---

пажљиве“, до те мере су „пипаве и минуциозне да читаоцу понекад могу да иду на нерве својим монотоним цепидлачењем“. Predrag Palavestra, „Pozitivni ili negativni junak (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Književne novine: list za književnost, umetnost i društvena pitanja*, Beograd, godina XVIII, 5. februar 1966, broj 268.

239 Математичку егзактност Милошевићеве мисли ваља разумети као метафору апстраховања која укида страсти и афекте. Реч је о изједначавању мишљења и математике у картезијанској традицији филозофије: „Картезијански принципи филозофије који математику постављају на пиједестал апсолутне инстанце теже да *мишљење* уопште изједначе са *математиком*.“ Љубомир Тадић, *Филозофија у времену и загонетка смрти*, Завод за уџбенике – Службени гласник, Београд, 2007, стр. 56.

240 Милошевићева ‘детективска’ аналитика допринела је особеној ‘детективној’ драматургији и жанровској ‘хибридизацији’ есеја. На то је, између осталих, указао Требјешанин поводом Милошевићеве књиге *Филозофија и психологија* (1997), која је претежно посвећена разоткривању „монументалне фасаде Марксове филозофије историје и политичке филозофије“, нагласивши да, иако је „превасходно теоријска“, „захваљујући ауторовом провокативном аналитичком методу и стилу, чита се као узбудљив и леп детективски роман“. Жарко Требјешанин, „Филозофија у кључу психологије личности (Н. Милошевић, *Филозофија и психологија*, 1997)“, *Демократија*, Београд, година I, 6–7. септембар 1997, број 202–203; Лист књиге, број 2, стр. 3. До сличног увида доспео је и Славко Гордић, указавши на то да је ‘објекат’ ‘детективске’ потраге сама истина као таква: „Драматургија’ Милошевићевих анализа, бар у равни критике, подсећа унеколико на метод Леа Шпицера, који трагом ‘стилистичке девијације’ иде ка ‘духовном етимону’ дела.“ Славко Гордић, „Никола Милошевић: дослух теоријског мишљења и критичког просуђивања“, *Профили и ситуације: о српској књижевности мисли XX века*, „Филип Вишњић“, Београд, 2004, стр. 126. А кад је реч о самом Милошевићевом стилу писања, ваља подсетити на оцену према којој његови радови „иду у ред најбољег што је дала београдска ‘школа’ стила у којој је Никола Милошевић (уз филозофа Михаила Ђурића) у своме времену суверено предњачио“. Добривоје Станојевић, „Од антике до Јана Палаха (Н. Милошевић, *Буктиње*, 2009)“, *Књижевни лист*, година VIII, 1. март – 1. април 2010, број 90/91, стр. 8.

241 Ljubiša Jeremić, „Traganje za istinom (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Beograd, godina XXIX, 1. januar 1965, broj 1–2.

Милошевић нас својом књигом враћа оном изворном расправљачком стилу, у којем језичке бравуре имају најмање удела, али који се сав држи на ударној драматици аргумената којима рукује. Привидно хладан, док не уронимо у његове проблеме, стегнут и обазрив, са смиреном аргументацијом коју распрета поступно и методично, Милошевић у претежно афективној, разбарушеној атмосфери наше есејистике делује као трезвен и трезан судија.<sup>242</sup>

## 2.1. Хибридни карактер Милошевићевог есеја и парадокс ‘спорних’ закључака

Милошевићеви текстови, сагледани у жанровском светлу, ‘хибридног’ су (‘кентаурског’) карактера. Посреди нису никакви ‘чисти’ есеји, па чак ни они сабрани у књизи која их већ у наслову жанровски одређује – *Антрополошки есеји* – већ је – кад је та књига у питању – реч о „литерарно инспирисаној филозофији и филозофски оријентисаној литератури“,<sup>243</sup> односно о „једном есејистичком, филозофском роману“.<sup>244</sup>

Милошевићеви текстови су истовремено и студије и огледи и расправе, а тек у једној својој димензији – захваљујући којој се приближавају жанру ‘интимне прозе’ – и есеји. По правилу се завршавају у меланхолично-лирском, исповедном тону – тону прозне, меланхоличне субјективности: тако се научни, сувопарни дискурс претаче у заметак личне приповести. Кад је реч о Милошевићевој првој есејистичкој књизи, једини изузетак је „Оглед из антропологије“, који је много више но само наречени ‘заметак’: написан у исповедно-прозном или (псеудо)аутобиографском маниру, са ‘озбиљном’ темом која кореспондира са доминантним антрополошким питањима читаве књиге, представља несумњиви *заметак* Милошевићевих каснијих романа.

Иако се Милошевић није освртао на жанровско питање својих текстова, свој поглед на „есејистику“ образложио је у поговору једне есејистичке књиге Ласла

---

242 Miroslav Egerić, „Analitički trenutak našeg eseja [N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964]“, *Izraz*, Sarajevo, godina IX, 1965, broj 3, стр. 305–306.

243 Đorđije Vuković, „U zatvorenom analitičkom krugu (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Beograd, godina XIII, 1965, broj 89, стр. 18.

244 Božo Vukadinović, „Geneza antropološke ideje u antropološkim esejima Nikole Miloševića [N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964]“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Beograd, godina XIII, 1965, broj 91–92, стр. 6.

Вегела. Из неколиких казивања о карактеру те књиге, може се расветлити Милошевићево схватање есејистичког жанра, односно његов сопствени (стваралачки) приступ томе жанру. Наиме, „есејистика“ је за Милошевића –

[...] онај начин књижевног обликовања што пребива на несигурној и крхкој граници која дели науку од уметности. Недовољно уметнички да би био роман или прича, довољно уметнички да не би био научна расправа, есеј је по нечем налик кентауру или сирени, нека врста ничије земље на мапи духа.<sup>245</sup>

Мало је рећи да је природа Милошевићевог есејистичког жанра хибридна: управо је његова специфичност у инхерентном кретању или померању ка фикционалном жанру, као настојању сопственог жанровског превазилажења. Уосталом, на то упућује и раније исказана мисао да су стазе антрополога, методолога и идеолога које је Милошевић крчио нужно водиле до самоспознаје „скривеног уметника“.<sup>246</sup>

Милошевић је још нагласио да казивање есејисте може да буде „привидно необавезно, лако, стилски дотерано“, што значи да и сама структура есеја може бити „лебдећа“ и привидно без „дисциплине“ и „строге и дефинитивне заокружености“, али је, упркос томе, важно да се открије она „значајска раван у којој се поставља[ју] и на свој начин разрешава[ју]“ одређена „кључна духовна питања“.<sup>247</sup>

Говорећи о Вегеловим есејима, Милошевић је имплицирао далекосежни закључак према коме есејист може бити само скептик, неко ко непрестано сумња и ко се одрекао апсолута (какав нуди вера односно религија), сматрајући, уз то, да „заточник есејистичке оријентације, која је битно трагање и немир, може само ‘безнадежно да чезне за Апсолутом’“.<sup>248</sup>

Индикативно је Милошевићево свођење „есејистичке оријентације“ – као *духовне* оријентације – на „трагање и немир“. То значи да есеј није само облик жанра, већ изнуђени израз специфичне духовности, која подразумева константан интелектуални и душевни немир,<sup>249</sup> као и трагање за истином која се никад не може

---

245 Nikola Milošević, „Proza Lasla Vegela“, [поговор] у: Laslo Vogel, *Odricanje i opstajanje: eseji*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1986, стр. 135.

246 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 222.

247 Nikola Milošević, „Proza Lasla Vegela“, нав. дело, стр. 136.

248 *Isto*, стр. 137.

249 Не крије ли се испод тог интелектуалног и душевног немира неки дубљи *духовни* корен? Не упућује ли управо на грех (гордости и зависти) као корен сваког скептицизма следећа Сиорано-

досегнути: уколико би се, пак, досегла и немир трагаоца одагнао, да ли би есеј и даље био могућ, да ли би његова форма и даље била пожељна, или би имплодирао у истином озарену тишину?

Афирмишући Вегелову мисао, Милошевић је есејисту *претворио* у меланхоличног скептика коме једино преостаје носталгија за бесконачним – ‘илузорна’ носталгија, јер собом прикрива ноћ метафизике. Милошевић је, служећи се логицом хипергенерализације, имплицирао услов без кога есеј, наводно, уопште није могућ: радикални скептицизам. Другим речима, не само што (конфесионални) верник не може бити добар есејист – може бити само лажан и неаутентичан – већ не може бити есејист уопште. „Аутентични интелектуални ангажман“ могућ је, према Милошевићу, само на путевима „трансцендентног бескућништва“.<sup>250</sup>

Осим хибридног карактера, постоји још један, секундарни парадокс Милошевићевог есеја. Он се огледа у томе што су, упркос наводно беспрекорном поступку, закључци некад проблематични; као да је на делу истинитосна несразмера између премиса и закључка (а заправо је реч о закључку само привидно изведеном из постављених премиса).<sup>251</sup>

Но, да ли је такав поступак заиста беспрекоран, или је проблем у нечему другом – у *вешто прикривеној* или, пак, *несвесној* недоследности? Јер, Милошевићеви есеји могу се сагледавати као изврсно изведене логичке вежбе, чији циљ није да се открије истина, већ да се укаже на пут који до ње води: истина је већ досегнута.

---

ва мисао: „Скептицизам је садизам озлојеђених душа“? Emil M. Sioran, *Istorija i utopija*, preveo sa francuskog Branko Jelić, B. Kukić – Gradac K, Beograd – Čačak, 2009, стр. 73.

250 Nikola Milošević, „Proza Lasla Vegela“, нав. дело, стр. 139.

251 На ту несразмеру указала је Јасмина Ахметагић: „Професор Милошевић, на пример, каже да је Хамлет нихилиста. То је закључак са којим се никако не могу сложити, али пут којим тече његова анализа, најпре нам открива како сам Милошевић тумачи нихилизам, у оквиру каквог мисаоног оквира се креће, те је његова интерпретација кохерентна, уверљива и не значи олако етикетирање јунака, већ следи из мисаоног система који је претходно изложен.“ Јасмина Ахметагић, „Књижевност није повод да говорим о нечем другом [разговор водила Сања Милић]“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година СХСІ, април 2015, књига 495, свеска 4, стр. 534. Милошевићеви текстови, према Ахметагићевој, „остају релевантни, управо зато што закључак није суштина књижевног тумачења, него процес мишљења, као што завршна судбина јунака у роману није пресудна већ тек једна од тачака релевантних за њено промишљање“. Јасмина Ахметагић, „Жив и интензиван дијалог: награда Никола Милошевић за 2014. годину“, *Српски књижевни лист: месечник за књижевност, уметност и културу*, Београд, година IV/XIV, април и мај 2015, бр. 11/116, стр. 5. Са претходним ставом сагласна је и Ломпарова мисао према којој „херменеутичар и не опажа како на његовој стази неприметно настаје читав низ сасвим колатералних увида као највећа вредност саме интерпретације“. Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 228.

Милошевић не отпочиње писање пре него што сам са собом није разрешио коначни домет онога о чему ће писати: он, дакле, унапред *зна* одговор; стога, његов сасвим *модерни* методолошки приступ нема никакав себи инхерентан *циљ*, већ представља особени алиби за унапред уобличени одговор.

*Истост* његовог есејистичког поступка – која је узрок могућег читалачког замора – подразумева „исту ритмичку матрицу излагања“:

Након што је, наравно, изабрао предмет анализе по афинитету [...], Милошевић у својеврсној првој фази најпре контекстуализује идејни хоризонт третираног штива и уједно веома брижљиво образлаже ставове аутора које проучава, те затим настоји да препозна и екстрахује његову интерпретативну једначину која, јасно, увек има карактер скелетног и формативног нивоа операционализације идејних претензија.<sup>252</sup>

У тој првој фази, како је истакао Жељко Симић, Милошевић указује на ‘ауторов угао гледања’, односно „социо-психолошки фактор“<sup>253</sup> који детерминише тај угао. У питању је „својеврсна фингирајућа фасада која мање или више прикрива скривене мотиве“.<sup>254</sup> То значи да већ сама поставка Милошевићеве интерпретације (‘премисе’) упућује на оно што је скривено, на тајну коју ваља осветлити (‘закључак’). Стога је, уз све претходне ограде, Милошевићева интерпретација *гностичког* карактера.

У другој фази Милошевић демистификује ауторову фасаду, што упућује на закључак да је захват демистификације –

[...] *главна теза* у фактички сваком Милошевићевом есеју – толико да се, без обзира на област, појаву или аутора којег приказује, демистификујући епилог напоследку намеће *као сврха по себи*, којој је подређен сав претходни уложени труд.<sup>255</sup>

Основни проблем Милошевићеве „методе особеног критичког против-става“ – како ју је Симић одредио – лежи у проблематичном „преиспитивању генезе

---

252 Жељко Симић, „Антиномије полемичког дискурзивитета“, стр. 285.

253 *Исто*, стр. 286.

254 *Исто*.

255 *Исто*.

једног крајње сложеног мотивисаног мисаоног система“, при чему је Милошевићев „модел у великој опасности да промаши циљ“: „у упорном настојању да редукционистички сведе механизам расуђивања на идеолошку, или чак психопатолошку компензацију“, он у извесном смислу *фалсификује* туђа становишта тако што их „атомизује и изолује“, не би ли проговорила „искључивошћу која им неретко није уопште иманентна“.<sup>256</sup>

Међутим, над претходним опаскама могуће је запитати се да ли оне сугеришу да се Милошевић служио неком сасвим другачијом методологијом приликом разрешавања проблема којима се бавио, од оне приликом њиховог дискурзивног приказивања? Одговор је одричан. Проблем је, наиме, у следећем: служећи се – у оквирном распону од пола века – *истим* ‘доказним поступком’, Милошевић је, беспрекорним логичким изведбама, пружао *очекиване* одговоре, али очекиване у *зависности* од постављених премиса.<sup>257</sup> То значи да је 1952. било очекивано да разрешења извесних проблема буду изведена у корист званичног марксизма (као прикривене идеолошке ‘премисе’), али је исто тако било очекивано да се, деведесетих година и почетком новог миленијума, истоврсни проблеми разреше у сасвим другом идеолошком, па и истинитосном, кључу.

Имајући то у виду, могло би се, на пример, претпоставити да би Милошевић тешко ‘под старе дане’ устврдио да је Достојевски био „религиозно затуцан“ (АЕ: 22) – као што јесте у есеју о *Забелешкама из подземља*, написаном 1958. Зашто? Није у питању (само) унутрашња еволуција појединих књижевнотеоријских и интерпретативних становишта која би била заслужна за другачије сазнајне домете; није, дакле, посреди *како*. Реч је о томе да ни Милошевић није могао да избегне ‘ништећи фактор’ у своме стваралаштву – ма колико звучало парадоксално, посреди је ‘ништећи фактор’ који делује у или *приликом* стваралаштва – реметилачки фактор психолошке и идеолошке природе, који ваља сагледати како у хоризонту званичне и пожељне епистеме једног доба (идеолошке, а потом и, условно, религиозне),

---

256 *Исто*, стр. 295–296.

257 Било је, додуше, и критичких опаски које су негирале међузависност премиса које је Милошевић постављао и закључака до којих је на основу њих долазио. Такву опаску изрекао је, у јеку једне полемике, Зоран Ђинђић: „[...] Н. Милошевић не поштује правила коректног закључивања, већ се по правилу служи софистичким закључцима (најчешће тако што из премиса изводи, са саморазумљивошћу која треба да изврши психолошко дејство, закључак који не следи).“ Зоран Ђинђић, „Идејно порекло политичког тоталитаризма“, стр. 37.

тако и у контексту личних (тренутних) идеолошких предубеђења и датости *homo religiosus* – као што су меланхолија<sup>258</sup> и атеизам, односно агностицизам и парарелигиозна отвореност ка онтолошком ‘постојању’ трансценденције у иманенцији.

Осим тога, проблем Милошевићеве методе није само у *истости* логичког приступа, већ и у његовој *прикладности* и *примерености* – свагда усредсређеног на разоткривање ‘компромитијућих’ реметилачких фактора. Та примедба се посебно може упутити Милошевићевим полемичким и дневнополитичким текстовима (али и не само таквим): јер, као што је примећено, „*тоталност* [Милошевићеве] критичке полемичности поприма *профил решености на дисквалификујући обрачун и остракизам*“.<sup>259</sup>

Напоследку, ваља додати да Милошевићев метод, у зависности од врсте или природе ‘материјала’, показује *двојну* усмереност ка местима „неусаглашености“ (усмереност која је реверзибилна, јер је „супротна од сваког очекивања“): од општости ка детаљу – кад је реч о филозофским текстовима (који припадају домену ‘општег’) – и од детаља ка општости – кад је реч о књижевним текстовима (који припадају домену ‘конкретног’):

[...] у оба случаја интерпретативна стратегија носи у себи потенцијал супротан саморазумљивом статусу текста који Милошевић тумачи, па тако књижевна структура постаје – у херменеутичком огледалу – *чвршћа* и *логичнија* него што сама изгледа, док се филозофска структура чини *лабавијом* и *партикуларнијом* него што она сама за себе жели да буде. Интерпретација

---

258 Меланхолија је у домену *homo religiosus* зато што сама собом оличава једну врсту *духовног* одговора на изазов изгубљене истине, односно на субјективни доживљај њеног ишчезнућа. Кад је реч о Милошевићевој меланхолији (меланхолији у његовом делу), она подразумева један естетски, лирско-сетни доживљај света, но који садржи извесне реликте чисте, непатворене, детиње, али ипак *изгубљене* духовности: „Много пута у детињству, а често и касније, када бих пролазио поред цркава и гробаља, равномерни и повремено тек дрхтави пламичак кандила изазивао је у мени неко нарочито сложено и танано осећање. У раним годинама живота било је у том осећању и нечег од побожности, али касније издвојило се оно у потпуно самосвојан естетски доживљај“ (КМ: 207). Тај естетски доживљај је на делу и кад је посреди Милошевићева носталгија за изгубљеним детињством, односно носталгија за бесконачним: „Слике минулих дана налик су одсејају кандила и жижак сећања гори дрхтаво и мутно“ (НМЛ: 31). Одсејај кандила може се довести у везу – као што је учињено у роману *Нит михољског лета* – са упитним „слабачким светлуцањем трансценденције“ из „самог језгра безначајности“: „Или је тамо, просто, ништа? Само тама, без иједне једине искре што светли. А можда из дубине тог низа безначајних дешавања [...] ипак допире неки сјај. Али то је само мутни сјај мистерије и меланхолије“ (НМЛ: 108).

259 Жељко Симић, „Антиномије полемичког дискурзивитета“, стр. 291.

је, у оба случаја, усмерена на нешто *инцидентно*, јер она као да тежи неком посебном подручју комуникације између књижевности и филозофије.<sup>260</sup>

## 2.2. Стазама разума: од логике до *nihil-a*

Логика није свемоћна, али ‘еуклидовски ум’ – о коме се приповеда у *Браћи Карамазовима* – не познаје боље оруђе од ње. Уколико се епистемолошка раван осмотри на апстрактном нивоу, на једној њеном крају смештена је логика, а на другом алогичност. Логика и алогичност су непомирљиве; но, да ли је заиста тако? Можда би тако само требало да буде?

Пресудно је питање да ли алогичност као таква поседује извесну унутрашњу (психолошку или идеолошку) ‘логику’, макар кад је реч о њеном постанку. И обрнуто, може ли логика као таква унутар себе да инкорпорира извесне алогичке (психолошке или идеолошке) премисе, које би је изнутра подривале? Може ли, отуда, логичар да буде идеолог – или, чак, проповедник?<sup>261</sup> Одговори се могу наслутирати уколико се питање односа логике и алогичности сведе на питање шта је старије, односно шта је чему у *одређеном тренутку* надређено, то јест подређено: разум или ‘срце’ (кантовски ум).

Милошевићево дело исказује све врлине и мане, па и злоупотребе логичког приступа: не само што је тај приступ логички, већ се на основу њега много тога

---

260 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 108.

261 У вези с могућношћу тумачења Милошевићевог дела као идеолошког и проповедничког (у смислу ‘непогрешивог’ изрицања судова *ex cathedra*), врло оштар и полемички интониран мета-критички суд изложио је Палавестра: „[...] Милошевић се [...] исказао као самоуверен, арбитражан и самовољан критичар, који тешко прихвата и нерадо признаје – ако уопште и цени – друга и туђа мишљења, па најрадије сам суди и пресуђује са своје сопствене висине, без и најмање сумње и без икаквог поговора. [...] Толику самоувереност и арбитражност у српској књижевној критици после Скерлића показали су још само надреалисти и партијски критичари. На одређен начин, то говори и о снази доктринарне критике, која је од нехајне импресионистичке дрскости прерасла у тврдо проповедничко поповање.“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 545–546. Међутим, приговор Милошевићеве арбитражности ипак ваља одбацити као нецелисходан: посредни је *привидна* арбитражност иза које, ипак, постоји самосвојан систем вредности. Проблем је, заправо, у том систему, а не у арбитражности – на шта је упозорио Бранко Поповић: „Приговорима је можда најподложнија управо ова недвосмислена лествица вредности. Није ли она снажна субјективна везаност критичарева за ‘ноћну мудрост’ (‘мудрост што цвета у тами, мудрост ноћне сенке, која вечито уздише: све је таштина’) допринела томе да се дела с ‘вишком’ лиричности, меланхолије и трагичности претпоставе онима с ‘умеренијим песимизмом’ и уочљивим ‘мањком’ лиричности [као што су дела Ива Андрића]?“ Бранко Поповић, „Моћ и култура критичког говора“, *Самосвест критике: огледи о савременој књижевној критици*, Вук Караџић, Београд, 1987, стр. 29.



може сазнати о логици као таквој, о њеном специфичном ‘проблеми’. Отуда би једна, и свакако пресудна, димензија Милошевићевог опуса у целини, могла да носи назив: *оглед о логици*.

Милошевићев логичко-методолошки приступ усредсређен је, као што је истакнуто, на уочавање наизглед невидљивих реметилачких фактора који нарушавају вредност дела односно његову сазнајну димензију, а чији су извори у бићу стваралачка. Тај методолошки приступ је, заправо, практично испољавање Милошевићеве књижевнотеоријске и филозофске мисли оличене у филозофији диференције. Речју, Милошевићева методологија је филозофија диференције у пракси. Филозофија диференције је и настала као теоријско промишљање над методологијом (као њена теоријска ‘надградња’) која је – испрва теоријски неосвешћена – спровођена у пракси: још од првих текстова, а поготово од *Антрополошких есеја* и књига које су јој следиле.

У вези са Милошевићевом методологијом односно филозофијом диференције, важно је указати на два парадоксална момента: један је хуманистички, а други антихуманистички.

Хуманистички моменат Милошевићеве теоријске мисли, као и њеног практичног испољавања, односи се на мапирање (или намеру да се мапирају) прикривени, али активни ‘ништећи фактори’ или ‘фактори ништавила’. Посреди су психолошки и идеолошки реметилачки фактори антистваралачког усмерења: они су ‘ништећи’, јер поништавају унутрашњу саображеност дела, његову ‘хармонију’ и вредносну целовитост. Иако нису плод модерних времена – иманентно су везани за ванвремено стваралаштво – у модерности је њихов значај постао епохалан. Зато је Ридигер Зафрански указао на ништавило као на инхерентну потенцију модерног уметничког стваралаштва:

У унутрашњости уметности хучи једна тајна која њу саму угрожава. Она долази из снаге уобразиље, она је – и то зна у својим поносним тренуцима – такође *creatio ex nihilo*. Али управо зато је она угрожена тим *nihil*, том властитом ништавношћу. [...]

То је зло за уметност у једном сасвим другачијем смислу него зло које уметност може да тематизује и ухвати у сликама и копијама. У уметности зло постоји као тема и као унутрашњи услов репродукције. Један нови аспе-

кат, јер реч је о ризику снаге уобразиље, о оспоравању уметности самом собом – када њено биће бива до ишчезнућа угрожено ништавилом које јој је инхерентно.<sup>262</sup>

Зафрански је скренуо пажњу на особено ‘проклетство’ модерне уметности (настале од ренесансе наовамо), која је, метафорички речено, одрекавши се средњовековно-еклесијалног иконичког представљања личности и света, а увевши перспективу, ‘склопила пакт’ са временом и пролазношћу. Шта то значи? Перспектива уметности – њено ванвремено *секуларно*, *људско* обележје, сагледано у *метафизичком смислу* – губи се у хоризонту ништавила. Перспектива је мост између тог хоризонта и уобразиље ствараоца. Она је одапета стрела која од снаге *nihil*-а инхерентног уобразиљи *неминовно* води ка *nihil*-у створеног дела.

Реч је о метафизичком (теолошком), а не аксиолошком сагледавању односа уметности и уметничког стваралаштва, и истине коју таква уметност и стваралаштво изнедравају. Само у том смислу могућа је и (плеонастичка) тврдња да ‘грех’ уметности потиче од ‘греха’ уметника. „Човек је биће помоћу кога Ништа долази на свет“,<sup>263</sup> сматрао је Сартр. Будући да је Милошевић био врстан познавалац Сартрове егзистенцијалистичке филозофије, можда је управо та Сартрова мисао кумовала, макар неосвешћено, Милошевићевој филозофији диференције, усмереној ка томе, у најширем смислу речи, Ништа-у-стваралаштву.

У модерности стварање из Ништа, *creatio ex nihilo*, не подразумева усхођење у пуноћу постојања, већ приступ Ништа, *nihil*-а као негативног принципа, у већ дато постојање. [...]

Искуство ништавности је искуство прекида заједничарења са истином. Стога је оно универзално и односи се на сву уметност, па и црквену. [...]

По природи свога стваралаштва и односом према истини модерност је обележена понорним искуством *nihil*-а. Она је, у том смислу, свевремена [...]. Када се каже да уметност „у мираз носи Ништа“ [Зафрански], мисли се на модерну уметност у најширем смислу речи, зато што истина те уметности, за разлику од истине у еклесијалном поретку вредности, садржи у себи извесну

---

262 Ridiger Zafranski, *Zlo ili drama slobode*, preveo Saša Radojčić, Službeni list SCG, Beograd, 2005, стр. 153–154.

263 Цит. према: *Исто*, стр. 153.

разлику у односу на властити идентитет. Истина (у) модерности је самооспорена у-себи-садржаним понором ништавности.<sup>264</sup>

Претходна размишљања односе се више на једно специфично виђење уметности, док је код Милошевића нагласак на самом стваралаштву, али се обе визуре међусобно преклапају. Милошевића интересује ‘ништавило’ као сила која – попут вируса у рачунарском систему, или црне рупе са својим гравитационим пољем – стваралаштвом бива кодирана у дело, *претећи* да га потом разгради и повуче у себе: да га поништи. Нагласак је на тој латентној претњи, која је практично неостварива, али је видљива у херменеутичко-интерпретативном захвату. Питање ‘греха’ (у) уметности као одраза ништавила, односно питање порекла и улоге (сврхе, усмерености)  *nihil*-а у стваралаштву, незаобилазно је и пресудно кад је посредни проблем којим се Милошевић читавог живота бавио, иако га није на тако радикалан (метафизички) начин освестио.

Јер, питање порекла  *nihil*-а у стваралаштву заправо је питање силе ништавила која пребива у самом језгру бића: није ли сила  *nihil*-а у стваралаштву последица греха у ствараоцу? Или је она, пак, одраз човекове пале природе – њене наслеђене грешности, наслеђеног понора у средишту бића у коме је некада владала истина? Као да на то последње виђење – виђење онтолошке бестемељности бића изражено метафором *зиданице на песку* – упућује следећа мисао Петра Јевремовића, подједнако блиска и Селимовићу и Милошевићу:

У најдубљем темељу субјективитета [...] налази се *бестемељ*. Хаос. Нешто неизвесно. Лудо. Нешто [...] никада до краја *у-обручљиво*. Једном речју, *Abgrund*. *Abgrund*, као понор самог бића и истине. *Abgrund* – као она најдубља тачка у нама самима у којој, истовремено, и губимо и проналазимо себе.<sup>265</sup>

Индикативно је, међутим, да се на основу таквог виђења Милошевић није запитао шта је то што би *онтички* условљавало силу  *nihil*-а (факторе противречности). Код Милошевића се, заправо, не поставља питање порекла  *nihil*-а у уметности, већ питање њеног смисла, њене терапеутске улоге и односа према (изгубљеној)

264 Кристијан Олах, „Теолошко виђење проблема метафизичке истине у модерној књижевности“, *Свеске: часопис за књижевност, уметност и културу*, Панчево, година XXIV, септембар 2013, број 109, стр. 48.

265 Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, Službeni glasnik, Beograd, 2007, стр. 111–112.

истини – као што је, на пример, питање „колико је уметности у моћи да се озбиљно понесе са злом, са тзв. мрачним странама живота“, као и то –

[...] колико испод сваке претерано суморне слике света једног уметника лежи његово јалово жаљење за изгубљеним вредностима, његова немоћ да се са злом и несавршеностима света стварно избори? И колико нашу људску потребу хуманости, потребу стварне акције, може и сме да замени уживљавање у прелепи, опојни свет уметничког дела?<sup>266</sup>

Могла би се, наравно, исказати примедба да реметилачки фактори, упркос свему, нису нужно ништећи, већ подразумевани, па чак и очекивани *стваралачки* фактори. Није ли, у том смислу, претенциозно очекивати да таквих фактора *нема*? Јер, кад их не би било, да ли би дело било заиста савршено – под условом да поседује све друге потребне квалитете – или би, пак, било нељудско? Да ли би ‘савршеност’ ‘савршеног дела’ негирала то дело?

Реч је о зачараном кругу (условно модерног) хуманитета (сагледаном са метафизичко-аксиолошке равни, а не херменеутичке): еклесијалном поретку (хришћанске цивилизације) није стало до савршености, већ до пуноће у Истини, док је тежња ка савршености израз модерног искуства обележеног раскидом са истинитосном заједницом. Само унутар модерне парадигме ништећи фактори који су посредни могу да се представе као (освешћено) ‘стваралачки’, односно нихилистички: нису радикално, већ латентно ништећи. ‘Стваралачки’ улог реметилачких фактора је у њиховој латентности ка ништавилу, у њиховом колебању између *овде* и *тамо* где нема ничега. Сагледани, међутим, изван модерне парадигме – унутар, на пример, еклесијалног поретка вредности – они престају да буду стваралачки и остају то што заиста јесу, односно то да *нису*.

### 2.3. Поглед у понор стваралаштва: од огледала до празнине

Милошевићева теоријска мисао полази од паралеле између дела и ствараоца. Та паралела се огледа у томе што дело (или бар један сегмент дела) не представља само израз стваралачке *личности*, већ и њен *одраз*. Реч је о понорном одразу или

---

266 Ljubiša Jeremić, „Traganje za istinom“.

одразу пукотина: логичке, когнитивне и вредносне пукотине (недостатности) у делу – настале ‘подземним’ деловањем ништећих сила – последица су психолошких и идеолошких пукотина у стваралачкој личности.

Недостатности у делу су, спрам аутора, у другостепеном положају, јер су последица (претакања) последица. Милошевић увек указује или наговештава њихове првородне узроке. Иако *указивање* на узроке поседује ранг открића, не чини се да је *тумачење* узрока увек целисходно и задовољавајуће: оно понекад – због редукције истине – представља најслабији моменат Милошевићевих анализа.

Указивање на пукотине или ‘слепе мрље’ у несвесном стваралаштва, односно у несвесном аутора, упућује на Милошевићев *истинотражитељски* ерос. Уколико је, сходно Јевремовићевом виђењу, понор бића (бића аутора и бића дела) истовремено и понор (њихове) истине, онда је епифанија истине могућа управо као херменеутичарева загладаност у најдубљу тачку (понор) бића, у којој су „хаос“, „неизвесност“, несвесност и „лудост“; у којој се биће истовремено и губи и проналази. Иако је реч о другом контексту, на то упућује и следећа мисао:

Можда би се о блискости неког живота истини, о истинитости неког уметничког стваралаштва, могло просуђивати најтачније не по заступаној идеологији, ономе што неко, верујући у то или не, говори да јесте, већ најпре по ономе што *измиче свесном надзору*, што извире из средишта личности, неукроћено [истакао К. О.]...<sup>267</sup>

Епифаније којима је Милошевић тежио су ‘неукроћене’ епифаније истине. Уместо да се кроз њих пројави лепота, оне, сасвим супротно, разобличују лепоту као кринку испод које лежи нешто што пориче њену пуноћу. То значи да је Милошевићев *истинотражитељски* ерос разобличујуће врсте: он тежи откривању лажи и илузија, као последица сила *nihil*-а инхерентних стваралаштву.

Проблем стваралаштва, и у когнитивном и у онтолошком смислу, алфа је и омега Милошевићевог књижевнотеоријског опуса. Стваралаштво или *стварање* је Милошевићева кључна књижевнотеоријска преокупација која подразумева „један

---

267 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање: теолошко читање Марсела Пруста*, Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2011, стр. 40.

обухватан однос који аутора, дело и читаоца држи у једној вези“.<sup>268</sup> Стога је Милошевићева интерпретација (дела) заправо интерпретација *стварања* (тог дела).<sup>269</sup> Дело није затворена монада, већ се пут ка његовој ‘истини’ открива прозирањем у тајну из које је настало. То значи да Милошевићева интерпретација не тежи ономе што је у делу ‘свесно’, већ оном што је ‘несвесно’ и што га угрожава: *nihil*-у које је ‘подземним’ токовима из ауторове личности снисходило у дело. Милошевићева интерпретација зато наличи, попут љуштења лука и одбацивања непотребних слојева, на условно феноменолошки поступак: повратак од дела ка аутору, од (свесног) аутора до тајне које ни он сам није свестан – до саме негативне суштине – понора или пукотине у аутору чији је одраз понор или пукотина у делу. Тако се стваралачки процес као процес структурисања дела приказује у свом *реверзибилном виду*:<sup>270</sup> са дела се прелази на ‘тумачење’ ствараоца, да би се, понирући кроз њега, допрло до оног што је у домену стваралачког *nihil*-а које прети бићу и истини ствараоца, али и бићу и истини дела.

Да би се проникли висови дела, потребно је поринути у недогледне дубине човека, у његову тајну – јер тајна човека је тајна стваралаштва. Ако је Милошевићево дело макар у малој мери одшкринуло врата наречене тајне, онда се њени прозраци могу свести на мисао да оно што је битијно у стваралаштву није *израз стваралачке намере*, већ и нечега што ту намеру превазилази и подрива: силе *стваралачког ништавила*.

---

268 Ђорђевић Вуковић је указао на *анализу стварања* као срж Милошевићеве књижевнотеоријске оптике: „Уколико се не уочи управо тај аспект, ове књиге ће бити погрешно схваћене, као дело једног критицизма и тражења формално-логичких противуречности...“ Ваља напоменути да је Милошевићев књижевнотеоријски фокус на анализи стварања као суштом филозофском и теоријском проблему *антитрадиционалистички*: „Књижевна традиција, жанр, књижевност једног језика и једне епохе – све су то појмови који нам, нажалост, не помажу да разумемо због чега иста традиција, исти жанр, исти језик или иста епоха у једном случају дају генија, а у другом случају медиокритета. Бавити се проблемима традиције, жанра и томе слично значи често заобилазити праве проблеме.“ Никола Милошевић, „Идеологија, психологија и стваралаштво“, [разговор водили Ђорђевић Вуковић и Симон Симоновић], *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година I, август 1972, број 5, стр. 1–2.

269 У том смислу индикативна је опаска да се Милошевићева теоријска мисао може прозвати „психологија стваралаштва“. Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму*, стр. 89.

270 Као опсежан и по много чему парадигматичан пример на основу кога се може поткрепити приказ реверзибилног вида уметничког стваралаштва може послужити есеј о филозофији и неурози у *Забелешкама из подземља из Антрополошких есеја*.

Милошевићево указивање на негативну суштину дела односи се на инхерентну *антилогосност* дела. Негативна суштина открива се у *речи* као сопственом *nihil*-у – агоналном пољу које пориче свој смисао. На такво виђење упутио је Ломпар имплицитним ставом да између логоса (речи, смисла) и живота (кад је изванлогосни) влада однос негативитета – оличен у егзистенцијалном зјапу (понору), као праузроку стваралачког ништавила. Последица понорности смисла је привидни бесмисао текста, који захтева тумачење:

Јер, наш херменеутичар тежи да раскрије однос између живота и мисли, али он бива подстакнут оним *негативним* у самом односу, те препознате несагласности и неусклађености одређује као текстуалне, јер је реч поље сукоба између човека и мисли. У ком степену личност одсуствује из своје речи, када дејствује неки негатив саме личности, неко изневеравање за које није јасно шта истински изневерава, којом текстуалном путањом реч доводи до личности упркос претпоставци да она отискује тек пуки психограм? Несагласност и неусклађеност између човека и мисли постоје, дакле, као текстуална евиденција, па је реч нужно двосмислена, вишесмислена, тамно место онога што је изневерено, промењено, деформисано. Отус следи да тумачење и расветљавање свагда бива неминовно.<sup>271</sup>

Пошто је „веза између човека и његове речи увек [...] херменеутичка“,<sup>272</sup> обележена захтевом за њено тумачење, јер „живот [који је, наводно, бесмислен] продира у реч“ (као „нагонски, идеолошки, конформистички притисак“),<sup>273</sup> то значи да „Никола Милошевић ствара, нехотично али неумитно, свест о *кризи* речи, па се ова херменеутика појављује као плод *кризе* саме текстуалности“.<sup>274</sup> Милошевићева ‘психологија стваралаштва’ је, стога, психологија кризе смисла, кризе логосности.

Милошевићев метод је и у критици препознат као *негативан*, јер „трага за мањкавостима и деформацијама, одступањима и произвољностима од кохерентне логичке структуре духовне творевине“.<sup>275</sup> Имајући то у виду, Саво Лаушевић се за-

---

271 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 191.

272 *Исто*, стр. 195.

273 *Исто*, стр. 196.

274 *Исто*, стр. 192.

275 Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, у: *Дух и разумевање*, стр. 210.

питао како се „на основу деформација и мањкавости може утврдити позитивно биће дјела“<sup>276</sup> – у случају да је то уопште могуће. Непобитно је и да се чак и у „највећим остварењима“ могу наћи „мањкавости и недостаци, па ипак та остварења не губе свој духовни ранг и значење“:

Изнава се поставља питање која је то кохерентна логика философске или, пак, књижевне творевине од које се врши одступање? Ово питање је посебно проблематично у књижевном стваралаштву гдје „логика“ књижевног дјела може да прави нелогичне заокрете а да ипак остане у сфери аутономије књижевног текста.<sup>277</sup>

Стога се – у светлу сазнања да срж Милошевићевог критичког ероса лежи у указивању на скривени ‘агон’ у делу, односно на реметилачке факторе агонално супротстављене нарушеној кохеренцији дела – читав Милошевићев опус може посматрати као –

[...] узбудљива књига о највећој драми духовности, о драми мисли која из различитих разлога не може да доспе до себе саме, губећи, такорећи успут, своју логику и своју кохеренцију.<sup>278</sup>

Осим у хуманистичком, Милошевићев методолошки приступ може се сагледати и у условно ‘антихуманистичком’ контексту. Тај контекст је свагда на снази када се нарушава *достојанство стваралачке личности* и, последично, дела: упркос томе што се достојанство као такво с правом може сматрати неутемељеним и химеричним, као израз нечег што је по своме бићу погрешно – нарцисоидне свести. Нарушавање достојанства имплицира нарушавање (самозаљубљене) личности: због тога је оно ‘антихуманистичко’.

Ако је хуманистичко тумачење Милошевићеве методологије засновано на ‘одвише људским’ моментима стваралачког процеса, без којих стваралац не би био човек већ машина, као што ни дело не би било израз човечне стваралачке егзистенције већ ефемерно, себи довољно естетско ‘савршенство’, антихуманистичко тумачење полази од стваралачке личности и дела који се опиру сопственом ‘разго-

---

276 Исто.

277 Исто.

278 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 97.



лићавању’ – воајерском разоткривању њихове најдубље тајне која исходи из *понора* истине и бића. Личност и дело као да желе да њихова *понорна* тајна остане скривена, непрепозната, затомљена.

Антихуманистички моменат Милошевићеве теоријске мисли огледа се у њеној методолошкој пракси, оличеној у *сазнајном хибрису*. Можда је таква формулација анахрона, јер савремена (западна) цивилизација одбацује већину забрана на којима је некад инсистирала, па ни појам хибриса нема више онај смисао какав је имао у ранијим временима – ако га уопште има. Савременост не уме да се помири са тајном у свом доминантном озрачју, већ *жели* (само)огољавање, (само)разоткривање, (само)показивање; њен је дух воајерско-егзибиционистички.

Због тога је Милошевићев *психоаналитички* метод – инаугурисан у *Антрополошким есејима*<sup>279</sup> – сасвим у дослуху са духом савремености, јер плодови тог метода урушавају и детронизују тајновитост (стваралачког) бића.<sup>280</sup> За разлику од сличних приступа у српској књижевној критици, којима је заједничко да се садржају књижевног дела приступа као ‘материјалу’ за психолошку/психоаналитичку обраду, при чему књижевност постаје ‘слушкиња’ психологије, Милошевићев приступ не дерогира књижевност – а поготово не у светлу тврдње Стивена Фроса да се сама психоанализа може сагледати као „књижевна критика“ – додуше, „књижевна критика свакодневног живота“.<sup>281</sup>

Иако се Милошевићу неретко могла упутити примедба да свет књижевно-уметничког дела функционише по властитим законитостима (као да он тога није био свестан), његов је циљ био да се помоћу психоаналитичког тумачења сагледа проблем *стваралачког процеса*. Њега је увек занимало оно што се крије изван по-

---

279 У вези с тим, Жарко Требјешанин је Милошевића прозвао „скривеним психоаналитичарем“, при чему се „психоаналитички метод односи [...] на његов *модел мишљења*, на аналитичку логику у преиспитивању психолошке позадине литерарне творевине“. Жарко Требјешанин, „Од алибија до теорије рационализације“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 371.

280 Мистичност стваралаштва неретко се данас (ауто)иронизује и приказује у неромантичарском светлу: *тајна* стваралаштва је само *илузија* која је била потребна ствараоцу да би себи придао важност. Индикативан је, у том смислу, исказ из Милошевићевог незавршеног романа *Deus absconditus* (1976): „Једном ми је један писац изузетног дара, у тренутку велике искрености, рекао нешто у шта и сам дубоко верујем. Ми мислимо – казао је тај писац – да подстицај за писање долази однекуд из неких висина, а у ствари потиче из сасвим тривијалних побуда – није нас волела како треба жена или мајка и ми смо написали књигу.“ Nikola Milošević, „Deus absconditus“, у: Branko Đurđulov, *Seta*, В. Đurđulov – S. Mašić, Београд, 1976, стр. 69.

281 Стеван Вуковић, „Књига мора бити секира за смрзнуто море у нама“, у: *Шта чини добру књигу?*, приредила Светлана Гавриловић, Народна библиотека Србије, Београд, 2007, стр. 262.

зорнице, што је скривено од погледа – ‘*veritas abscondita*’; да би наслутио шта би то било (какви су то реметилачки фактори), преостајало му је једино да херменеутички прозре оно што је на позорници представљено.

Циљ Милошевићеве интерпретације није вулгарно разоткривање тајне коју поседује ствараочева душа или психа, већ самеравање пројектоване хармоније дела и реметилачких (али сасвим људских) фактора који према тој хармонији немају нити могу имати ‘пријатељски’ однос. Тако су хармонично биће дела и његова логичко-сазнајна конзистентност постали кључно исходиште Милошевићевог аксиолошког поретка, према коме све ваља самерити, укључујући и ‘душу’ аутора. Није реч о томе да ли је дело у таквом вредносном поретку важније од аутора, јер јесте, већ о томе да је зарад ваљанијег разумевања дела неопходан насилан увид у домен тајни које аутор, често, и од самог себе крије. Другим речима, и као стварни и као феномен дела, ‘аутор’ је неопходан интерпретативни чинилац: чак и кад је посредни непознат аутор, та се инстанца узима у најширем смислу значења – као корпус психолошких и идеолошких струјања која представљају одраз једне могуће личности – репрезента своје епохе.

#### 2.4. Имплицитна естетика

Преклапање дела и аутора посредством недостатности упућује на Милошевићево имплицитно естетичко виђење, које је по своме опсегу смештено *унутар* његове кровне теоријске мисли. Уметничко дело, али и свако друго ‘сазнајно’ дело (филозофско, теоријско и сл.), сходно том виђењу, двојног је израза: како самог себе (своје онтолошке и тематске стварности), тако и аутора. На предтрагу тог виђења, Павле Флоренски је за уметничко дело изрекао да –

[...] с подједнаким правом треба да се посматра као оно које испољава стварност која се сазнаје, као и уметника који сазнаје. Оно је чиста стварност, али оно је истовремено и личност уметника. Тачније, оно је плод брака између уметника који сазнаје и стварности коју сазнаје, у коме две разнородне енергије стварају нераскидиво јединство.<sup>282</sup>

282 Pavel Florenski, *Prostor i vreme u umetničkim delima*, prevela Nada Uzelac, Službeni glasnik, Beograd, 2013, стр. 226.

Основна разлика између концепција Флоренског и Милошевића је у томе што прва подразумева свесност наречених (сазнајних) ‘енергија’, док друга указује на њихову (сазнајну) несвесност: силу *nihil*-а. Друга разлика је у томе што је Флоренски посматрао дело, које је плод „брака“ између уметника и стварности, у својој динамичној, а не статичној димензији. (Сходно томе, и Милошевић је књижевно дело видео „као динамичну структуру“, као „променљиву творевину, тј. ентитет у којем се стално нешто дешава“.<sup>283</sup>) Дело настаје у времену, а са њим се, временом, мења и аутор: није ли то најједноставније објашњење могућих недостатности? Милошевићева концепција је супротна (но да ли и, у односу на Флоренског, мањкава?): иако дело настаје у времену, траг времена се, према Милошевићу, мора сакрити, не би ли дело можда задобило (никад достижни) сјај вечности. „Суштина је“ – како је сматрао Флоренски –

[...] у неопходности да, када процењујемо неко уметничко дело [и не само уметничко], уметника [или ствараоца као таквог] не посматрамо као нешто што представља пуко огледало, него као биће које и само има облик у времену и временом је одређено у свим својим испољавањима, и великим и малим.<sup>284</sup>

Међутим, ако Милошевић, попут Флоренског, није узео у обзир ‘створену динамичност’ дела, његова интерпретација је усмерена на динамичан поступак *стварања*, при чему учествује у тој ‘динамици’ сила *nihil*-а: колатералне штете такве интерпретације су и само дело и његов стваралац. Као што је наглашено, ‘калуп’ Милошевићевих есеја и студија подразумева да се одговор постављен на почетку изнесе тек при крају, и то ‘изненада’ – као какав специфични *deus ex machina* – у виду корпуса извантекстуалних података (попут биографских), без којих се проблем не би могао ваљано осветлити. Честа замерка која произлази из тог корпуса је ауторова недоследност, кад је у питању идеологија, и ‘ненормалност’, кад је посредни психологија, што се заједно може подвести под појам личносне и стваралачке *нехармоничности*. Нехармоничност у ауторовој личности *стварањем* се претапа у дело, уграђујући у њега латентну силу *nihil*-а. Она је у делу (несвесно) присутна

283 Стојан Ђорђевић, „Књижевнометафизичко виђење света (Н. Милошевић, *Зиданица на песку*, 1978)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIV, октобар 1979, свеска 10, стр. 1621.

284 Pavel Florenski, *Prostor i vreme u umetničkim delima*, стр. 227.

само зато што је аутор немоћан да се избори са сопственим (несвесним) ‘ништећим силама’.

Међутим, да ли је Милошевићев иследнички метод, према коме психологија ‘оптуженог’ *несвесно* разоткрива своје тајне (чини сопствену ‘издају’), оправдан са научног становишта – ако већ излази из домена евентуалне етичке (не)оправданости? Колико је психолошко (психоаналитичко) оправдање исправно, то јест истинито – како по донетима, тако и по ослањању на издају сопства од стране несвесног: колико се, заправо, несвесном може веровати? Милошевић је истину психологије узимао као последњу истину, што се, служећи се свагда *истом* методом, и с обзиром на његов *духовни* профил, дало и очекивати. Јер, меланхолична духовност наводила је Милошевића да лице не види као лице, већ као маску која испод себе крије (понорну) тајну:

И оставимо се јалове расправе о томе који је филозоф у праву, а који није.

Није ниједан.

Историја филозофије [...] личи на маскенбал. Сваки филозоф има маску испод које скрива своје право лице (НМЛ: 174–175).

Али, кад се већ упустио у скидање позлате са ствараочеве душе или психе, зашто се задовољио тек првим слојем који се указао испод ‘позлаћене’ површине? Зашто се зауставио само на истини психологије, као да је то најдубља истина до које мисао може прозрети – најдубља *антрополошка* мисао? Кључни приговор Милошевићевом иследничком поступку, из кога происходи сазнајни хибрис, начелног је карактера и односи се на чињеничност стваралачке динамике:

Промена уметниковог расположења у току неког рада; његово удубљивање у предмет који слика; његов духовни развој; преузимање новог манира; и коначно, биографија у целини – то су све значајније и значајније промене у уметнику, у његовој тачки гледишта. Све се то у делу сабира и уобличава као некакав уметников *пут*. Не само да „може да уђе у састав дела“ него неизбежно у њега и улази, а уметников покушај да сакрије свој пут и створи утисак тренутности води кривотворењу, уметничкој неистини.<sup>285</sup>

---

285 *Isto*, стр. 236.

Милошевић је свакако био свестан ‘трагова развоја’ или, како је Флоренски именовано, „својеврсних година самог дела“, али је он, супротно Флоренском, сматрао да је указивање на њих оправдано само –

[...] ради разобличења аутора, којег истраживач хвата у некаквој недоследности, противречности и нескладу.<sup>286</sup> Трагови уметничког [стваралачког] пута посматрају се као непријатни недостаци, последица извесне ауторове немарности.<sup>287</sup>

У тој тачки се Флоренски и Милошевић, попут антипода, разилазе: што је за једног неоправдиво, за другог је неопходно. Противречности су према Флоренском *sine qua non* уметничког дела, јер указују на *људско* – зато што је несавршено – присуство ауторове *личности*. Милошевић је имплицирао да се дело мора очистити од противречности, *уколико* се у њему жели достићи било каква вредност – не негирајући, при томе, да је присуство противречности очекивано. Он није признавао вредност дела обилатог противречностима: страна му је била мисао да дело може бити вредно *упркос* њима, то јест *захваљујући* њима, и да би њихов евентуални изостанак у неким случајевима могао чак да *умањи* уметничку релевантност:

Јер, аналитички издвајајући противречности књижевне структуре, откривајући њихово идеолошко или психолошко порекло, наш херменеутичар затамњује околност да порекло противречности не мора нужно бити и њен учинак, па оставља по страни околност да противречност може бити плод неке текстуалне закономерности и, отуд, уметнички делотворна. Зашто би, наиме, несагласности књижевне структуре биле само сведочанство о умањивању уметничке вредности или само нешто што се разрешава у књижевној

---

286 Ако је веровати Сиорану, заинтересованост за противречности није само израз аутентичне критичаре личности, већ (гео)културолошка особеност: „На Истоку, најзанимљивији и најчуднији Западни мислиоци нису никада узимани озбиљно, због њихових противуречности. Код нас управо у томе лежи разлог интересовања за њих. Не занима нас нека мисао, већ њени обрти, *биографија* неке мисли, неспојивости и одступања која ту налазимо, све у свему, занимају нас они духови који, не знајући како да се изравнају са осталима, а још мање са самима собом, подваљују било због ђудљивости било због судбине.“ Емил М. Сиоран, *О незгоди бити рођен*, превео Миодраг Шупут, М. Шупут, Београд, 1999, стр. 34.

287 Pavel Florenski, *Prostor i vreme u umetničkim delima*, стр. 236.

структури као престабилизованог хармонији? Зашто „*Странац* није велико књижевно остварење због ових одступања, већ *упркос* њима“ [...]?<sup>288</sup>

Уместо да се непрестано указује на њихово ‘понорно’ порекло везано за ауторову личност, противречности би могле, према Ломпаровом предлогу, да се сагледају као „онтолошке противречности чије је порекло везано за природу саме књижевности“: штавише, чак и сама „херменеутичка путања Николе Милошевића аутономно је довела до овог сазнања о онтолошкој двосмислености књижевног исказа“, упркос претпоставци да су –

[...] противречности само трагови одступања од неке идеалне, замишљене, конвергенције свих чинилаца књижевне структуре који, попут монада без прозора, стреме једној квазиобјективној целовитости оличеној у схеми престабилизоване хармоније.<sup>289</sup>

Иако је Милошевић сматрао да је дело у релативном смислу аутономно и да му је логика иманентна – али не попут какве затворене монаде, без додира са референтном стварношћу – његово схватање стваралачког чина могло би се условно назвати ‘неопозитивистичким’, јер подразумева *знање* које упућује на понорну тајну ‘личносног’ *nihil*-а. Насупрот томе, стваралачки чин посматра се у својој „иманентној посебности“, што је, уз Ломпара, прихватио и Жељко Симић, истичући, уз ослањање на Романа Ингардена и Михаила Бахтина –

[...] да стваралачки чин ипак понајвише представља аутономан продор усмерен финалном назирању неког још непостојећег стања, а не реактивну последицу, то јест одјек контекстуалне заданости.<sup>290</sup>

Милошевић је стваралачки чин исувише рационализовао, тако га редуковавши, што је и допринело неспоразуму са претходно назначеним концепцијама стваралаштва, или оном из пера Виктора Франкла, према којој се уметничко надахнуће рађа из ирационалне интуиције, односно „из сфере подсвесне духовности“ која не мора нужно да буде ‘ништећа’ –

---

288 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 109–110.

289 *Исто*, стр. 111.

290 Жељко Симић, „Антиномије полемичког дискурзивитета“, стр. 295.

[...] и стога извори [...] [уметниковог] стварања јесу и остају у тами која се никад не може без остатка осветлити. Штавише, увек се изнова показује бар то да прекомерна свесност таквог стваралаштва које извире из подсвести, може чак сметати...<sup>291</sup>

#### 2.4.1. Какво стваралаштво?

Насупрот ‘антихуманистичкој’ концепцији стваралаштва, која настоји да оправда естетичко *достојанство* дела – јер је несавршеност ‘штетна’ – хуманистичка концепција оправдава ствараоца и његову несавршеност, као и њену лепоту и смисао. Као прилог хуманистичкој концепцији стваралаштва могао би да послужи следећи опширнији навод из једног савременог *фикционалног* дела, у коме се – иако аутопоетички – приповеда о несавршеним уметничких делима као местима у којима се померају границе уметности, у којима се преиспитују границе стваралаштва, и чији је смисао у отварању „пута у непознато“:

И младић је бирао *Преображај* уместо *Процеса*, *Бартлби* уместо *Мобија Дика*, *Једноставно срце* уместо *Бувара и Пекишеа*, *Божјићну причу* уместо *Приче о два града* или *Пиквиковог клуба*. Како жалостан парадокс, помислио је Амалфитано. Више се ни начитани апотекари не усуђују да читају велика, несавршена, силовита дела која отварају пут у непознато. Бирају савршене вежбе великих учитеља. Или, што се своди на исто: желе да виде велике учитеље на часовима мачевања, али не желе ништа да знају о истинским биткама где се велики учитељи боре против нечега, оног нечега које нас све плаши, оног нечега што све застрашује и јури, усред крви и смртоносних рана и заударења.<sup>292</sup>

Мање је важно каквој дефиницији уметничког дела се ваља приклонити – да ли оној, помало потцењујућој, према којој су највећа дела „савршене вежбе великих учитеља“, или оној, сходно Милошевићевим претпоставкама, према којој су највећа

---

291 Viktor Frankl, *Bog podsvesti: psihoterapija i religija*, prevodilac D. Petrović, „Žarko Albulj“, Beograd, 2001, стр. 28.

292 Roberto Bolanjo, *2666*, I tom, s španskog preveo Igor Marojević, Laguna, Beograd, 2011, стр. 300.

дела она која настоје да се, захваљујући свесној, намерној, *створеној* унутрашњој конзистентности, приближе привиду савршенства. Пресудна је, при томе, примедба Флоренског да је „велика грешка“ (односно *хибрис*) –

[...] уколико истраживач себе сматра брижљивијим од самог аутора и не схвата да аутор *није хтео* да уклања трагове свог стваралачког пута. Јер, они улазе у саму грађу и њихово уништавање или прикривање значило би лишавање дела његове структуре по временској линији. Читалац или посматрач треба у делу да расте заједно с аутором и да пролази кроз ломове и преокрете, од чијих слојева је сачињена сама потка дела. Јер, они то и представљају, уобличене ударе таласа Времена, који доносе делу његов унутрашњи ритам, без којег је оно нешто мртво и механичко. Ако у делу не тражимо голу фабулу, него само дело, у том његовом ширењу, његовом развијању у уметниковом животу, у тим неочекиваним противречностима, које су, опет, последица унутрашње нужности развоја, не можемо а да не видимо суштинску лепоту дела, његову јачину, његову душу.<sup>293</sup>

Милошевићу је свакако било страно виђење Флоренског, а поготово опаска да истраживач не би требало да се сматра „брижљивијим од самог аутора“, тражећи вишак знања који би се могао окарактерисати као *сазнајни хибрис*. Јер тај вишак знања је управо и циљ Милошевићевих херменеутичких захвата, ма колико се у томе указивао антихумани или нихилистички потенцијал у стваралаштву, као и у самом ствараоцу. Зато суштину Милошевићевог методолошког приступа изражава мисао да „он књигу чита онако како би је писац написао, а не онако како би је читалац читао“.<sup>294</sup>

Без обзира на тврдњу да аутор „*није хтео* да уклања“, или тачније, да *није могао* да види трагове сопственог стваралачког пута које је, ради конзистентности, ваљало да замете, остатак навода говори о динамичном процесу стваралачког чина на који се, у свом делу, фокусирао и сам Милошевић. Није, стога, проблем у противречностима као таквим, већ у томе да ли они имају неког *логичког* смисла, када

293 Pavel Florenski, *Prostor i vreme u umetničkim delima*, стр. 236–237.

294 Предраг Протић, „Једно виђење Андрићевог и Крлежиног дела (Н. Милошевић, *Андрић и Крлежа као антиподи*, 1974)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLI, март 1975, књига 416, свеска 3, стр. 277.



престају да буду противречности. Тражењу тог смисла или, чешће, оспоравању истог, посвећено је, у својој целини, обимно – и баш због тога чему је посвећено – меланхолично дело Николе Милошевића.

#### 2.4.2. Принцип ‘non finito’

Милошевићево дело фокусирано је на уочавање „трагова развоја“ или „годова самог дела“, на стваралачки и, у том, временском, смислу, динамични моменат дела, при чему се оно (аналитички) указује у свом реверзибилном виду, у *стваралачкој реконструкцији*.

Нека од основних питања којима се Милошевић непрестано руководио гласе: од чега је дело настало? и, шта је ометало самоостварење дела у потпуној, унутрашњој хармонији? На основу тих имплицитних али априорних полазишта, могло би се, следствено, указати на суштину Милошевићеве стваралачке реконструкције. Та се реконструкција своди на non finito принцип – налик оном којим су се служили Микеланђело или Огист Роден – принцип који *намерно* оставља дело незавршеним, или ‘негде између’: оно је привидно завршено, али је на месту његовог ‘постамента’ и даље видљив материјал из ког је настало – попут необрађеног мермерног постоља из кога ‘ниче’ исклесана фигура.

Милошевић се, заправо, служио *обрнутим* non finito принципом: он је наизглед целовита дела подробним, условно речено, ‘деконструктивистичким’ увидима ‘враћао’ у њихова ‘пређашња стања’, на стадијум њихове истинске ‘недовршености’. Посреди је *стваралачка реконструкција* као специфично реверзибилно стварање или стварање уназад – као кад би се целовита скулптура поново ‘обликовала’ у своје постоље. Милошевићев поступак огледа се, дакле, у намерном свођењу наизглед завршених дела на њихов ‘недовршени’ стадијум: тек након опсежних херменеутичких увида указују се до тада неприметни, али ипак неотклоњени ‘остаци радова’ и ‘скела’ који су дато дело омеђили.<sup>295</sup> Можда је стваралац и помислио да је

---

295 ‘Остаци радова’ и ‘скела’ упућују како на упитну вредност дела, тако и на структуру коју је Милошевић изједначио са вредношћу. У вези с тим, ваља нагласити да се појам структуре у Милошевићевој књижевнотеоријској оптици разликује „од истоименог појма у савременим структуралистичким списима. Јер, дело није чиста синтакса, један ограничен број комбинација, већ је дело пре свега исход овог процеса структурисања који се, сем у ретким приликама, не довршава а да се не виде ране које су резултат тих унутрашњих окршаја, трагови маневара једне свести суочеве са

дело које је створио завршено – задовољно, при томе, одахнувши; све док Милошевићева анализа није показала да се стваралац грдно преварио и да његово дело, као такво, постоји само као *недовршено*.

### 3. Ограничења Милошевићеве меланхолије

Милошевићева меланхолија није само духовна подлога из које израста његова мисао, већ и ограничавајући фактор те мисли. Зато, иако перспектива његових мисаоних напора „одговара склоностима једног меланхолика“, она није „само симптом“ његовог „психолошког портрета“ – како је и сам истакао:

Тако мислити значило би [...] бити на страни једног редуccionизма психологистичке оријентације. Није меланхолија оно што посматра и изводи закључке. Меланхолија, као таква, не изоштрава [...] истраживачев поглед за неке видове стварности. Она само индиректно доприноси да се истраживачев поглед усмери у правцу извесних битних карактеристика људске природе.<sup>296</sup>

Трудећи се да у делима уметника (писаца, сликара, филмских стваралаца) и мислилаца (филозофа, књижевних теоретичара, психолога, социолога, историчара) укаже на недостатности проузроковане психичким или идеолошким факторима, Милошевић је, најчешће, темеље тих фактора доводио у везу са њиховим меланхоличним погледом на свет, погледом који је и њему самом био близак, али који

---

разним потребама; то је процес који се не збива по плану, а сваки значајнији стваралац на свој начин решава и усаглашава ове захтеве.“ Никола Милошевић, „Идеологија, психологија и стваралаштво“, стр. 1. Милошевић је, наиме, структурализам разумевао у најширем смислу тог појма: исти тај израз („у најширем смислу те речи“) употребио је у приказу једне теоријске књиге, при чему се опаске из тог приказа с пуним правом могу односити и на самог Милошевића – као да је посреди какав аутопоетички или аутореференцијални навод: „[Душан] Стојановић није – и то ваља посебно нагласити – слепи, фанатични заговорник неке школе у оквиру оног широког и мисаоног таласа у новијој историји идеја, који се, са мање или више права, подводи под рубрику структурализма. Његов однос према тековинама модерне теоријске мисли није вернички и епигонски. Од модерних структуралистичких струјања Стојановић прихвата њихов дух, а не њихово слово.“ Nikola Milošević, „Skica za teorijski profil Dušana Stojanovića: povodom knjige *Film kao prevazilaženje jezika* (1975)“, *Sineast: filmski časopis*, Beograd, 1976, broj 32, str. 34. Само у таквом широком и лабавом смислу значења појма структурализма може се разумети тврдња да „у нашој савременој теоријској мисли Никола Милошевић најуспешније примењује структуралистички интерпретативни метод (заправо, једну структуралистичку варијанту, која је у извесном смислу ‘милошевићевска’)...“ Milutin Srećković, „Teorijski karakter poređenja (N. Milošević, *Andrić i Krleža kao antipodi*)“, *Kritički profili, Slovo ljubve*, Beograd, 1977, str. 83.

<sup>296</sup> Никола Милошевић, „Нове антрополошке студије (II)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIII, октобар 1978, књига XLVI, свеска 10, стр. 1601.

је нарушавао вредност њиховог дела. Меланхолија је, тако, несвесни аксиолошки ограничавајући фактор. Међутим, тај фактор је пресудно утицао и на оспољавање неких других, позитивних видова стваралаштва.

*Страсна* Милошевићева потреба за ‘цепидлачким’ изналажењем логичких недоследности може се разумети и у контексту *његове* меланхолије: као меланхолично-неуротична потреба за истином, за утопијском целовитошћу.<sup>297</sup> Његова опсесија односом између личности и речи, преведена на теолошки план, где је реч Логос, биће, Истина – боготражитељска је опсесија. Уочавајући меланхолију у другима, Милошевић је говорио о самом себи. Он је, преко критичких промишљања, упознавао себе и сопствена истинитосна ограничења.

Милошевићева духовна платформа представља специфичну и кохерентну визију света. Она је, сама по себи, покушај заснивања истине из субјекта. Субјекат, у овом случају меланхолик, легитимизује властиту истину како би потврдио самог себе – себе као њеног субјекта. То је истина антрополошког песимизма, захваљујући којој субјекат (наводно) спознаје свет на један различит, дубљи и проницљивији начин од других људи. Милошевић је био свестан да, иако меланхолија пружа могућност дубоке спознаје разнородних појава, она ипак није стање које одговара човековом првородном назначењу. Она не усређује нити човека чини смиреним. Меланхолија је противприродно стање људске егзистенције, зато што је супротстављено истини: она је дар и проклетство – драгоцен зло људског постојања.

Њена инхерентна тежња за истином и изоштрена перспектива у којој се истина сагледава омогућују сазнања о најдубљим антрополошким проблемима. Поглед меланхолика је као поглед из бунара – уперен у озвездано небо. Меланхолика интересује суштина ствари, суштина појавности, истина која се крије изван очи-

---

297 Јован Пејчић је подсетио на мисао Сретена Марића који је, у предговору књиге Пола де Мана *Проблеми модерне критике*, назвао „један вид Милошевићевих испитивања ‘немилосрдном потрагом за недоследностима и прекршајима логичког мишљења’, а логику тих испитивања ‘поразном логиком’.“ Пејчић је указао на ту Марићеву оцену као на пример неадекватног писања о Милошевићу. Јован Пејчић, „Мислилац, тумач, писац“, нав. дело, стр. 26. Стога ваља подсетити на исправан Тимченков суд о тој наводној „поразној логици“: усредсређујући се на „извесне неусаглашености“ „код неких највећих писаца [и мислилаца]“, „Милошевић је, у ствари, изражавао своју чежњу за хармонијом [и „складом“] у уметничком [и филозофском] делу. [...] Уопште узев, непостојање апсолута је разлог за дубоки антрополошки песимизам на теоријском плану. Разлоге антрополошког песимизма на егзистенцијалном плану Милошевић је изнео још у ‘Огледу из антропологије’. Склоност ка меланхолији, тако, има двоструке корене.“ Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 145.

гледног – при чему он зна да та суштина може бити само илузорна: меланхолик је платоничар у свету којим је зацарила материја.

Меланхолија је, као скептична духовност, као слепа мрља религије, у при-сној вези са неурозом. Ма колико се Милошевић декларисао као атеиста, или се ате-изам имплицитно изводио из његових теоријских схватања, у *психолошком* смислу он је ипак тежио нечему што превазилази свет појавности:

Разумом сам сигурно неверник, али осећањем можда ипак верујем. Разу-мом једино верујем у детерминизам природних закона, али ни у каквог Бога који награђује и кажњава.<sup>298</sup>

Те речи није изговорио Никола Милошевић, већ један пацијент Виктора Франкла, али оне се до у танчине могу приписати и самом Милошевићу. Индика-тивно је да је случај тог пацијента послужио Франклу да доведе у питање Фројдову тезу да је религија „општељудска опсесивна неуроза“:

У вези с управо описаним случајем, ми смо готово спремни да обрнемо ту реченицу и одважимо се на тврдњу: Опсесивна неуроза је психички болесна религиозност.<sup>299</sup>

На основу те тврдње може се закључити да је читава Милошевићева тео-ријска грађевина, као и његова опсесивна потреба за уочавањем противречности, изграђена на (духовном) темељу меланхолије, као подлози из које је проистекла неуроза. То значи да је Милошевићева неуротична потреба одраз његове личне ду-ховне ситуације, односно једне врсте његове „болесне религиозности“.<sup>300</sup> Може се, још, додати да Милошевићева теоријска мисао, ма колико била лична, то јест упра-во зато што је лична, сублимира епохално стање модерности, као стање духа које се

---

298 Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 51.

299 *Isto*.

300 Друго име те „болесне религиозности“ је гордост. Осим хришћанских мислилаца, на то је по-средно упутио и Виктор Франкл, изјавом да је опсесивни неуротичар „обузет управо фаустовском потребом за стопостотношћу у свему: за стопостотном сигурношћу у сазнању, за стопостотном чвр-стином у одлуци. Толико га је, рекосмо, опчинио обећање змије: ‘Бићете као богови, знајући добро и зло.’ (Прекомерност присилног неуротичара заиста се састоји у тој вољи да надмаши своје људске услове – у томе лежи његова ‘абнормалност’, а не тамо где је он у својој скрупулозности погрешно локализује.)“ *Isto*, стр. 54. Никола Милошевић, међутим, не припада баш таквој врсти „опсесивних неуротичара“, јер је у корену његове неурозе меланхолија, одакле проистиче и његова стална неси-гурност у (апсолутно) сазнање.

одрекло метафизичких успињања зарад евиденције у свету искуства – у такозваној иманенцији.

Милошевић је својим делом указао на слабости меланхоличног погледа на свет, зато што тај поглед еманира илузију. Он није успео да учини онај тежак искорак или Јасперсов ‘скок у веру’, како би се завирило у оно што се, *можда*, крије иза самонаметнуте илузије. Истина меланхолије разоткрива насушну потребу за илузијом, а не за истином. Истина није онаква какву би човек волео; она није скројена по мери његове ‘природности’, по ономе што он ‘јесте’, већ по мери његовог значења, онога што би тек требало да постане – а то није лако. Искорак у истину подразумева сусрет човека са самим собом, са оним најдубљим у бићу, што се не да самерити ‘хуманистичким’ мерилима; тај сусрет је болан – јер је то и донкихотски и светачки сусрет истине као идеала, као иконе будућности – и илузије као огледала садашњости.

## КЊИЖЕВНОТЕОРИЈСКА МИСАО НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА

### *ПРВИ ДЕО: КЊИЖЕВНОСТ*

У овом делу поглавља посвећена је пажња Милошевићевим проучавањима књижевности, као првом чиниоцу синтагме из обједињујућег наслова рада – *књижевнотеоријско дело*. Пошто су та проучавања и обимна и методолошки и тематски разуђена, те да, у условно ‘панорамском’, а каткад и ‘мозаичком’ карактеру овог рада није могуће захватити њихову *целину* – нити је то потребно – нагласак је на текстовима који су репрезентативни кад је реч о Милошевићевој књижевнокритичкој херменеутици, али и самосвојној (књижевно)теоријској мисли која из њих происходи. Посреди су, дакле, Милошевићеви ‘рани’ студентски радови из 1952, као и студије и огледи из његове прве две књиге – *Антрополошки есеји* (1964) и *Негативан јунак* (1965), али и, у мањој мери, књижевна тумачења из *Идеологије, психологије и стваралаштва* (1972) (већим делом истакнута, додуше, у другом делу овог поглавља); нажалост, из разумљивих методолошких разлога, тумачења дела српске књижевности из књига *Роман Милоша Црњанског* (1970), *Андрић и Крлежа као антиподи* (1974), *Зиданица на песку* (1978) и *Књижевност и метафизика* (1996), морала су да остану по страни. Као што се да̂ наслутити, тзв. ‘проучавања књижевности’ представљају покриће за теоријске и филозофске увиде, који гравитирају много даље од ‘чисто’ књижевних анализа. Стога се, на основу метакритичког залажења у студије и огледе из ‘првог периода’ Милошевићевог опуса, назире генеза оних књижевнотеоријских и филозофских идеја чији је значај пресудан у контексту развоја *филозофије диференције*, као *теоријском* циљу коме су те идеје, свесно или несвесно, од самих почетака тежиле.

## 1. Увертира: први текстови

Никола Милошевић је, као студент Филозофског факултета, имао двадесет две, односно двадесет три године кад је у периоду од 26. марта до 10. децембра 1952. објавио прве ‘почетничке’ радове у *Народном студенту*. Индикативно је да су сви ти текстови – има их девет – посвећени књижевним, а не филозофским питањима. Реч је о следећим текстовима: „Неодрживост теорије социјалистичког реализма на примеру књиге Тимофејева: поводом дискусије о књизи ‘Теорија књижевности’“ (бр. 5, 26. март), „Поводом чланка ‘У потрази за позитивним ликом кроз реалистичку књижевност XIX века’“ (бр. 8, 16. април), „Дискусија о модернизму на групи књижевности“ (23. април), „Небеско и земаљско: уз Ђиласову ‘Легенду о Његошу’“ (бр. 15, 4. јун), „Поводом књиге В. Леонхарда: *Совјетски Савез – легенда и стварност*: једно питање за дискусију“ (бр. 16, 1. октобар), „Апаш који се зове Љиљан: атмосфера лирике и сете“ (бр. 18, 15. октобар), „О једној бајци: поводом приче из прошлог броја“ (бр. 19, 22. октобар), „Еврипидова *Медеја* и наш кривични поступак: да ли је ниво опште културе на групи књижевности проблем?“ (бр. 26, 10. децембар), „Дискусија забележена у виду драме: тема – крсна слава“ (бр. 29, 31. децембар). Тим текстовима би ваљало придодати и „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’“ који је, иако написан у 1952, објављен почетком 1953. у прва два броја часописа *Видици*, као и „Трибина *Студента*: нешто на тему: књижевност и политика“, објављен у *Студенту* у октобру 1955, заједно са стенографским белешкама са трибине посвећеној датој теми, пренетим у децембарском броју *Студента* у тексту насловљеном „Трибина *Студента*: књижевност и политика: иста имена, исти ставови: стенографске белешке са дискусије“. У вези с тим ‘почетничким’ радовима Марић је забележио:

У свим овим текстовима, међутим, запажамо једног младог аутора од дара, који аналитички мисли и чији текстови обећавају. Он се у то време не устручава да критички коментарише и једног Крлежу. При томе је његова теоријска позиција свакако марксистичка, али је она само дискретно назначена, без оне партијске искључивости коју је испољио као председник Комунистичке омладине Филозофског факултета, али и без жеље да унапређује саму марксистичку философију. Он тада не пише радове који би се, по интенцији

барем, могли разумевати као прилози марксистичкој философији или марксизмологији. [Изузетак је донекле – додао је Марић у фусноти – приказ књиге Волфганга Леонхарда о Совјетском Савезу.] Нагласак је овде на теоријским аспектима литературе, чак и у полемикама са Петром Џацићем и Миљивојем Јовановићем.<sup>301</sup>

1) Први текст који је Милошевић објавио (26. марта 1952. године у 5. броју *Народног студента*) био је – што је врло индикативан податак – књижевнотеоријског карактера: „Неодрживост теорије социјалистичког реализма на примеру књиге Тимофејева: поводом дискусије о књизи ‘Теорија књижевности’“. Наиме, те је године једна од најважнијих, а притом и дуге времена вођених и опсежних дискусија била управо у вези са *Теоријом књижевности* Леонида Тимофејева, уџбеником који је, пре но што га је објавила „Просвета“ 1950, коришћен „у виду скрипата са предавања“ „на нашим вишим школама и факултетима“.<sup>302</sup> Та дискусија је била изузетно актуелна и важна, не само зато што су у њој „испољена [...] различита схватања о идејности у реализму, посебно о тзв. социјалистичком реализму [и] о књижевном стварању у целини“, дакле не само због њене „теоријске вредности“ –

[...] већ у простој чињеници да се о тим проблемима почело расправљати и да су различита мишљења о тзв. естетичким питањима почела бивати обична и разумљива ствар. Дискусија поводом *Теорије књижевности* Л. Тимофејева била је нека врста увода у нове дискусије о модернизму и реализму и о слободи уметничког стварања, тј. о питањима плурализма књижевног исказа и о слободи као неопходној претпоставци духовног стварања. Међутим, [...] [те године] није изостала тзв. идејна борба са неприхватљивим и декадентним струјањима и појавама: Ђилас је [...] напао идеализам Исидоре Секулић [...].<sup>303</sup>

Дискусија о Тимофејевљевој књизи, „коју су организовали студенти београдског Филозофског факултета“<sup>304</sup> и у којој је учествовао и Милошевић, важна

301 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 147.

302 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 192–193.

303 *Исто*, стр. 126–127.

304 *Исто*, стр. 31.



је у књижевноисторијском контексту као један од датума отпочињања „обрачуна с догматизмом, догматском теоријом социјалистичког реализма и, следствено томе, књижевним монизмом“.<sup>305</sup> Тимченко је навео да „*Народни студент* није доносио извештаје са ове дискусије [у којој се, иначе, највише „говорило о проблему *типичног* и, посебно, о *социјалистичком реализму*“] већ је објавио неколика излагања која су аутори приредили за објављивање“.<sup>306</sup> реч је о текстовима асистента Радосава Јосимовића, објављеног 5. марта у 2. броју, студента књижевности Вељка Мићовића, објављеног 19. марта у 4. броју, и студента филозофије Николе Милошевића, објављеног 26. марта у 5. броју. Дискусија тиме није била завршена, јер су се и други текстови и друге дискусије из те године полемички ослањали на њу и тако је настављали и продубљивали.

Милошевићев текст не представља полемички осврт на уџбеник Леонида Тимофејева у целини, већ само на један, али важан моменат: проблем теорије социјалистичког реализма. Иако је текст написао и објавио са само двадесет две године, у њему су уочљиве све оне карактеристике које у најбољем светлу красе читаво његово дело, као што су научна егзактност (чија је ‘мана’, више пута истакнута, што води у језичко-стилску сувопарност) и прецизна логичка аргументованост. Стога би се могло рећи да текст о Тимофејевљевој књизи у великој мери садржи ‘каснијег’ Милошевића – макар кад је реч о методолошком приступу.

Полазишна теза коју је Милошевић намеравао да оспори, а коју је подржавао не само Тимофејев, већ чак и један дискусант – „истакнути марксист, који се бави књижевном критиком“ – гласила је да је „Максим Горки у роману *Мати* пронашао квалитативно нов уметнички метод, социјалистички реализам“.<sup>307</sup> Читав текст је, у ствари, дијалектика идеје о социјалистичком реализму која увире у коначну Милошевићеву тврдњу да таквог реализма у књижевности *нема*, већ да је посредни „обична пропагандистичка конструкција“.<sup>308</sup> Све што је између написано представља реализацију Милошевићевог индуктивно-дедуктивног ‘трагања’ за нареченом истином.

---

305 *Исто*, стр. 35.

306 *Исто*, стр. 191.

307 Никола Милошевић, „Неодрживост теорије социјалистичког реализма на примеру књиге Тимофејева: поводом дискусије о књизи ‘Теорија књижевности’“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 26. март 1952, број 5, стр. 4.

308 *Исто*.

У првом делу текста Милошевић се осврнуо на полемичке написе настале у Совјетском Савезу поводом наводног Горковог „соц-реалистичког“ метода. Не само што је демонстрирао лагодно кретање кроз гомилу критичких и полемичких текстова Лењина, Плеханова, Бељчикова, Воровског, Луначарског, Розентала и других књижевно-идеолошких мислилаца, што је изложио једну *историју мишљења* која показује како сасвим лична подметања (фалсификати) временом постају књижевноисторијски аксиоми, „што је свакако занимљива илустрација за морални и интелектуални израз дегенерисања једне револуције“,<sup>309</sup> већ је уочио и њихове бројне мисаоно-идејне нелогичности и неконзистентности, и то на *детективски* начин – виспрено, прецизно и изненађујуће исправно, у мери да се може поставити (наивно) питање: како нико други раније није све то приметио? У том смислу, Милошевићев текст представља важну, ако не и кључну, антиципацију у контексту целине његовог теоријског опуса: реч је о уочавању проблема *идеологије* у стваралаштву. Стога, не само обиман опус, већ и теоријско-мисаони развој Милошевићеве психологије знања или филозофије диференције отпочиње управо тим текстом.

Милошевић је убедљиво доказао како марксистичка критика у Совјетском Савезу све до тридесетих година („до епохе ‘мудрог руководства’“) у роману *Матиније* „видела неки квалитативно нов уметнички метод – социјалистички реализам“ – за разлику од позније критике која је тврдила супротно.

У другом делу текста Милошевић је критичкој анализи подвргнуо теорију социјалистичког реализма као споја реализма („дубоко реалистичке анализе данашњице“) и романтизма („дубоке перспективе развитка живота сутрашњице“), указујући, на примерима Горког и Чехова, на недовољност и неодређеност тако изведене дефиниције, а пре свега на нејасну „разлику између реалистичког и ‘социјалистичко-реалистичког’ откривања будућности ликова“.<sup>310</sup> Милошевић је покушао да расветли у којој мери би таква дефиниција уопште могла да функционише, и који би јој били домети. Важно је да се укаже на то да се један од његових контрааргумената односи на проблем *негативног лика*, што значи да тај текст представља и далеку антиципацију *Негативног јунака* (1965). Јер, већ овде је очигледно да је о проблему негативног јунака Милошевић дубоко промишљао:

---

309 Исто.

310 Исто.

Значи, лик грађен методом социјалистичког реализма, у садашњици је изузетан у смислу романтизма, док у сутрашњици постаје типичан у смислу реализма. Тако треба, дакле, конкретно, на примеру централног лика дела које се узима за образац тог метода да изгледа онај иначе апстрактни спој реализма и романтизма. Претпоставимо да је то тачно. У том случају наћи ћемо се пред следећим питањем: како се тај метод може применити на грађење тзв. негативних ликова? [...] Шта онда треба прво урадити? Прво треба наћи изузетност у садашњици. То је лако. Али онда треба наћи и типичност у сутрашњици у смислу реализма. Међутим, то је, очевидно, бесмислица. Рећи да се тај метод у приказивању, на пример, неког белогардејца огледа у томе што је тај белогардејац у садашњици изузетан, али зато у сутрашњици типичан, значи, заиста, рећи једну глупост. Према томе излази да је тај уметнички метод принципијелно неприменљив кад се ради о негативним ликовима.<sup>311</sup>

Питање, према Милошевићу, није како је „један уметнички метод [...] неприменљив на једну врсту ликова“, већ „да ли је, [с] обзиром на ту чињеницу, оно што Тимофејев назива социјалистичким реализмом, уопште неки уметнички метод“.<sup>312</sup> Разрађујући своје идеје на примерима позитивних и негативних ликова, Милошевић се с правом питао и, уједно, донео закључак у вези са проблемом „исконструисаног и натегнутог“ Тимофејевљевог тумачења социјалистичког реализма:

Али зар се онда метод социјалистичког реализма не би могао изразити једном оваквом једначином: пропагандистичка конструкција у смислу романтизма (садашњица), плус обећање да ће та конструкција у будућности постати типична у смислу реализма (сутрашњица). А кад су то и кад ће те пропагандистичке конструкције постати реалност? И може ли пропагандизам уопште да буде неки уметнички метод? Значи, да се ту и не ради о неком уметничком методу, већ да се једноставно ради о методу пропагандистичке конструкције који је произведен у чин уметничког метода.<sup>313</sup>

---

311 Исто.

312 Исто.

313 Исто.

2) Други по реду Милошевићев текст који се појавио у *Народном студенту* понео је наслов „Поводом чланка ‘У потрази за позитивним ликом кроз реалистичку књижевност XIX века’“. И овај је, као и претходни – као и скоро сви текстови које је објавио те године – био полемички интониран. Из раних Милошевићевих текстова било је очигледно не само да ће њихов аутор временом узрости, него да је већ и тада – у двадесет другој и двадесет трећој години<sup>314</sup> – важио за оштрог и ватреног полемичара. То је моменат који читаоцу вероватно најпре пада у очи. Од самих почетака, могло би се рећи, *poletos* је представљао Милошевићев најснажнији ерос. Јер, не само што је започео ‘каријеру’ објављивањем полемичких текстова (1952), него ју је тако завршио – јавним писмом америчком амбасадору (2006).

У тексту који је посреди Милошевић је замерио Миливоју Јовановићу, свом колеги са славистике, да је, кад је у чланку објављеном 2. априла у *Народном студенту*, тврдио да је руска књижевност, „за разлику од западне, [...] од самог почетка била везана за ослободилачке тежње најбољег дела народа“, то онда, „антиципацијом аутора чланка према логици“, значи „или да писац чланка друг Јовановић није упознат са западноевропском књижевношћу, или је пак своје схватање те књижевности преписао из неке совјетске брошуре. [С] обзиром на ерудицију коју је испољио у свом чланку, ми се радије одлучујемо за ову другу претпоставку.“<sup>315</sup> Ако се остави по страни циничан тон полемике, из претходних опаски уочава се Милошевићево посезање за логиком, односно разумским просуђивањем, као кључним оруђем у полемици које нивелише или одстрањује (а у ствари маскира или прикрива) присутне емоционалне тонове. Том техником Милошевић се непрестано служио: она му је омогућила да лични однос према ‘саговорнику’ – неретко искључив и имплицитно нетрпељив – спусти на ванличносну раван логике и мишљења, раван по којој се суверено кретао и по којој је мало ко могао да му равномерно парира.

Разумско-логички моменат подразумева истицање логичких недоследности код ‘саговорника’, као и веома поступно излагање сопствене мисли на начин тезе и антитезе – што значи да Милошевићева логичка дијалектика подразумева, као свог

---

314 Тај текст објављен је 16. априла у броју 8 *Народног студента*, дан уочи Милошевићевог двадесет трећег рођендана.

315 Никола Милошевић, „Поводом чланка ‘У потрази за позитивним ликом кроз реалистичку књижевност XIX века’“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 16. април 1952, број 8.

нераздвојног чиниоца, осим мајеутичке фигуре Сократа, присуство једног вешто прикривеног ‘оспораватеља’ или имплицитно подразумеваног ‘саговорника’.

Други важан моменат је *идеолошко* разоткривање ‘саговорника’. Тврдња да је „друг Јовановић“ био ерудитни познавалац западноевропске књижевности, али је из неких разлога „схватање те књижевности преписао из неке совјетске брошуре“, тј. приклонио се идеолошком тумачењу које се косило са знањем које је поседовао, представља клицу Милошевићеве много касније разрађене психологије знања и теоријског става да је идеологија ограничавајући и отежавајући сазнајни фактор, јер делује *упркос* доказаним интелектуалним способностима мислиоца.

Милошевић је Јовановићу замерио и лагодно и површно кретање кроз филозофију, алудирајући на тезе о Хегеловој „реакционарној естетици“ и „индивидуалистичким и ничеовским проблемима“, уместо „индивидуалистичким и ничеовским“ решењима неких проблема, при чему је претпоставио да „друг Јовановић [понајпре] проблеме личности сматра ничеовским проблемима“, што доводи до потешкоће ако „сваки лични проблем укинемо као реакционаран, а то друг Јовановић свакако није желео да каже“.<sup>316</sup> У тим опаскама наглашена је Милошевићева марксистичка теоријска платформа. Без обзира на то, Тимченко је сматрао да је претходно указивање „о егзистенцији и легитимности личних проблема“ „од огромне важности за раздобље о коме се говорило“:

Када се зна да је време о коме је реч у ствари време када је све што је било лично, субјективно лако проглашавало за солипсистичко и, као такво, проскрибовано, ова примедба Николе Милошевића има и принципијелно и идеолошко значење.<sup>317</sup>

Идеолошки фактори који су посредни важни су не само на индивидуалном, него и на друштвено-историјском плану: они говоре о духу преломног доба кад су Јовановићеви и Милошевићеви текстови написани. Зашто је Јовановић посегнуо за „преписивањем“ „из неке совјетске брошуре“? „Закључак је“, сматрао је Тимченко, следећи:

---

316 Исто.

317 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 63.

[...] утицај совјетске соцреалистичке мисли био је још толико јак да су – упркос ерудицији и познавању страних литература – опште шеме и даље, готово механички, преношене у текстове и коришћене у дискусијама на трибинама у нас.<sup>318</sup>

Трећи моменат је расправа о проблему „позитивног лика“. Прави „позитивни лик“ се, према Јовановићу, појавио у књижевности тек са Максимом Горким, на шта је Милошевић са правом упутио примедбу у вези са критеријумом таквог вредновања односно (не)разликовањем позитивних ликова – критеријумом који полази искључиво од позитивног лика савремене епохе, уместо кога је – што је „елементарна истина марксизма“ – требало да се употреби „критеријум историчности“.<sup>319</sup> Осим што је истакао да Горки има много више негативних него позитивних ликова, Милошевић је оспорио и било какву вредносну предност позитивних ликова над негативним, сматрајући да „револуција“ и „слом реакционарних друштвених снага“ могу подједнако да се одразе „и кроз негативне ликове“.<sup>320</sup> Не представљају ли таква размишљања још једну антиципацију *Негативног јунака*?

Четврти моменат сведочи о Милошевићевом – чак и у тим ‘раним’ годинама – опсесивном интересовању и проницљивим (па и цепидлачким) увидима у психолошке аномалије књижевних јунака, нарочито у романима Достојевског, па отуда тај текст може да се сматра антиципацијом свих каснијих студија посвећених проблемима неурозе и детронизације – попут, на пример, уводног текста *Антрополошких есеја*. Тако, поводом наслова Достојевсковог романа *Идиот*, Милошевић је истакао да „у Мишкину има много чега што одудара од психологије обичних људи – да кажемо нормалне психологије“, али и да Мишкин „претерује“ кад „представља себе горим него што у ствари јесте“:

Значи ли према томе да се у Мишкиновом случају ради о једном психолошком типу који се не може тако једноставно сврстати под уобичајене калупе? А можда Достојевски претерује у наслову баш зато што је и он особа исте психологије?...<sup>321</sup>

---

318 Исто.

319 Никола Милошевић, „Поводом чланка ‘У потрази за позитивним ликом кроз реалистичку књижевност XIX века’“.

320 Исто.

321 Исто.

Претходни навод, са имплицитном тезом да је код јунака Достојевског на делу једна ‘неуротична психологија’, која је у ствари одраз психологије самог писца, и да је реч о упливу ванкњижевних, психолошких фактора у књижевно дело, Милошевић је посебно разрадио у нареченом есеју посвећеном *Забелешкама из подземља из Антрополошких есеја*, али, такође, и у многим другим текстовима посвећеним не само руском великану, већ свим ауторима или књижевним јунацима којима је та психолошка или, пре, патолошка особина *заједничка*. А колико је било Милошевићево интересовање за такву врсту психологије и потребе – рекло би се, чак, ‘по сваку цену’ – да се она препозна, показује још један текст из 1952. – „Апаш који се зове Љиљан: атмосфера лирике и сете“, о коме ће касније бити више речи.

3) Као што је већ речено, 1952. година је у књижевноисторијском смислу значајна по пробоју модернизма као релевантног и актуелног проблема тадашње науке о књижевности. *Народни студент*, са којим је Милошевић ревносно сарађивао, објавио је један део расправа о модернизму, а такође је пратио, извештавао и оцењивао расправе на трибинама: „То је било време почетка жестоког сукоба тзв. модернизма и тзв. реализма.“<sup>322</sup> О једној од тих расправа, која је 17. априла била уприличена на Филозофском факултету („у чувеној ‘Четрдесет петици’ на Природно-математичком факултету“),<sup>323</sup> поднео је извештај и Никола Милошевић у тексту „Дискусија о модернизму на групи књижевности“, објављеном 23. априла.<sup>324</sup> Петар Цацић, који је у тој расправи са Војиславом Ђурићем и Велибором Глигорићем одржао уводни реферат, реаговао је у наредном броју *Народног студента* (који је изашао 1. маја) текстом „Поводом чланка ‘Дискусија о модернизму на групи књижевности’“, да би полемику закључио и резимирао Милосав Мирковић 21. маја текстом „Много вике ни око шта. Белешке и утисци“.<sup>325</sup> Ваља истаћи, као што је учинио Тимченко – „ради духа дијалогизирања, који се јасно испољио године 1952.“ – „да је полемика између Николе Милошевића и Петра Цацића у *Народном студенту* редак пример међусобног уважавања опонената и да, по академском и коректном тону, заиста нема премца у нашој полемичарској пракси“.<sup>326</sup>

322 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 64.

323 *Исто*.

324 Тог дана Никола Милошевић је напунио двадесет три године.

325 Видети: *Исто*, стр. 228.

326 *Исто*, стр. 60.

О тој дискусији Џацић је 1976. изјавио да се, у „време лаганог ослобађања од репресивних канона социјалистичког реализма“, „готово претворила у физички обрачун између сасвим малог броја ‘модерниста’ и велике већине коју су сачињавали ‘реалисти’“.<sup>327</sup> Милошевић је посведочио да се дискусија одвијала у повишеном тону, да се чак „често могла чути и права вика“.<sup>328</sup> Он је замерио „референту другу Џацићу“ што се дискусија „ограничила углавном на утврђивање социјалног корена“ модернизма у савременој књижевности, јер објашњење „неке појаве“ никад не може да се исцрпи само „социјалним узроцима“.<sup>329</sup> Милошевић је сматрао да сама „тема крије у себи могућност две штетне крајности“.<sup>330</sup> Прва, која је совјетског порекла – при чему је мислио и на идеје изнете у уџбенику Тимофејева – подразумева да савремена књижевност треба да буде „приступачна и разумљива народним масама“. Тај захтев је, према Милошевићу, директно супротан револуционарним идеалима, јер се тако уметност негира:

У ствари, сводити уметност на ниво просечне духовне културе људи, значи не само негирати уметност, већ и одрећи се, бар у оквирима уметничког, борбе за уздизање народних маса на ниво који је неопходан да би се схватило неко уметничко дело са свим својим финесама. А то је реакционарно. Тако, оно што Тимофејев назива захтевом за демократичношћу форме, само је захтев за примитивношћу форме. И уместо да, како су толико пута класици марксизма наглашавали, теоријски утврди неодвојивост истински велике уметности од социјализма, он теоријски озакоњује плакатску књижевност као највише достигнуће социјалистичке литературе, јер је она „најприступачнија“.<sup>331</sup>

Друга крајност која, према Милошевићу –

[...] претендује на то да буде закон савремене књижевности, хоће на основу тога што финесу уметности није у стању да разуме сваки просечан човек, да прогласи уметношћу оно што није у стању да разуме нико. Притом најчешћи

---

327 Петар Џацић, „О послератном модернизму“, *Из дана у дан II*, Београд, 1976, стр. 247–252. Цит. према: Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 64–65.

328 Никола Милошевић, „Дискусија о модернизму на групи књижевности“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 23. април 1952, број 9.

329 Исто.

330 Исто.

331 Исто.



аргумент, који треба да оправда такву уметност, јесте да се њена неразумљивост може осудити само са гледишта логике.<sup>332</sup>

Овде се може уочити клица будућих Милошевићевих размишљања поводом улоге логичке кохеренције у естетском бићу уметничког дела. Милошевић је сматрао да је евентуална „осуда са гледишта логике“ – какву је, на пример, дозвољавао „референт Џацић“ на примеру песме „Коњ“ Васка Попе – истовремено осуда са гледишта уметничко-естетске успешности:

Уосталом, немогуће је апсолутно издвојити логично од уметничког – то је позната дијалектичка истина – и смисао је оно што чини везу и једног и другог до те мере, да нарушавање смисла једне песме осећамо не само као логичку, већ и као уметничку грешку – што се изражава у виду осећања непријатности.<sup>333</sup>

Гледано из позније књижевноисторијске и књижевноестетске перспективе, Милошевић није био у праву кад је оспорио вредност Попине песме. Иако су његова запажања била конзистентна, будући да је био доследан својим естетичким промишљањима, могло би се рећи да је у овом случају изабрао погрешан пример:

Поводом Попине песме о коњу са осам ногу, о којој се тада много говорило и према којој су се сви учесници у расправи одређивали сврставајући се у овај или онај табор, Џацић се упитао: „Има ли права песник да се поигра са стварношћу у име маште, сна, фантазије?“ Другим речима, има ли поезија права на аутономан однос према стварности?

То је и било основно питање раздобља о коме је реч. Само постављање тог питања говорило је у прилог климе која је ишла наруку идеји о извесној аутономији поезије и у односу на стварност и у односу на идеологију.<sup>334</sup>

У чему је била Милошевићева грешка? Његова мисао јесте била идеологизована, кад је нагласио „да ова друга крајност на коју смо указали – као и она прва –

---

332 Исто.

333 Исто.

334 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 65.

противречи духу наше друштвене стварности...“<sup>335</sup> Међутим, чини се да би одговор требало пре назрети у Милошевићевим естетичким аргументима:

Иако је референт [Џацић] тврдио да се та песма може осудити само са ставовишта логике, покушао је да ипак тих осам ногу објасни тиме што се ради о коњу који трчи, али нам није рекао каквим се сазнањем служио у таквом објашњавању: логичким или уметничким...<sup>336</sup>

Не чини се да је Милошевић оспоравао Попину песму зато што је, наводно, сматрао да „противречи духу друштвене стварности“. Јер, решење естетичких несугласица крије се, заправо, у погрешној употреби термина *сазнање* (из претходног навода), као и у погрешно постављеном питању.

4) Четврти Милошевићев текст, вероватно најконтроверзнији од свих које је објавио у 1952, носи наслов „Небеско и земаљско: уз Ђиласову ‘Легенду о Његошу’“. Највећим делом, тај текст представља атеистичку контемплацију на тему религије, а делимично и религиозности, по чему је сличан са текстом који је у *Народном студенту* Милошевић објавио последњег дана 1952: „Дискусија забележена у виду драме: тема – крсна слава“. Занимљиво је да се текст о књизи Милована Ђиласа, или, другачије речено, о књизи једног од најревноснијих марксистичко-комунистичких идеолога и арбитра, заступника идејног монизма, појавио управо 4. јуна, истог дана кад је Милошевић властиту ревност идеологији демонстрирао на суђењу Слободану Томовићу на Филозофском факултету.

Тимченко је у својим написима о 1952. изјавио о Ђиласовој књизи следеће:

Књига о којој је реч названа је, по угледу на једно Мерингово марксистичко дело,<sup>337</sup> *Легенда о Његошу*. Доживела је велик публицитет у нас, и не само по томе остала дубоко срасла са својим временом као докуменат о свом писцу, о начину мишљења у то време, о начину аргументисања, о начину одношења према културним ствараоцима, о једној фази нашег философског, естетичког и идеолошког догматизма. То је књига која по свом поводу, по својој усмерености, по својој актуелности, па и по својој неминовности –

335 Никола Милошевић, „Дискусија о модернизму на групи књижевности“, нав. дело.

336 Исто.

337 Посреди је алузија на Мерингово дело *Легенда о Лесингу*.

стоји дубоко усађена у бићу нашег односа према стваралаштву и изражава на свој идеолошки начин једну од две главне концепције литературе и духовног стваралаштва уопште.<sup>338</sup>

Милошевићев текст „Небеско и земаљско“ није класичан приказ Ћиласове књиге, већ разрада извесних асоцијација које је та књига изазвала, пре свега оних у вези са проблемом религије – јер религија је за атеистичку и марксистичку мисао свакако била проблем. Основна теза коју је Милошевић заступао гласи да је религија производ човекове уобразиље. Реч је, наиме, о *представи* коју човек има „о савршеном животу и савршеном бићу“;<sup>339</sup> већ сама та реч – *представа* – дакле, перспектива *одоздале* – имплицитно негира евентуалну онтолошку реалност која би у извесној мери, али не и у целости, представљала садржај те представе. Милошевићево становиште – које се може означити као атеистичко *per se* – јесте да свака религиозна представа „у својој суштини има јако прозаичан и грубо земаљски карактер“.<sup>340</sup> Отуда и значење наслова „Небеско и земаљско“: корен „небеског“ је у „земаљском“; „небеско“ је илузија која, као реалност, не постоји. Милошевићеве премисе представљају ништа друго до незаобилазно – може се рећи, ‘школско’ – атеистичко полазиште у критици религије или ‘мита о богу’, какво је, уосталом, демонстрирао и један од најчувенијих књижевних ликова-атеиста – Иван Карамазов: „земаљско“ собом оспорава „небеско“, садашње зло оспорава есхатолошки смисао, или, како је то Милошевић казао: „Ова неоспорна истина [да религиозне представе имају земаљски карактер] потврдила се већ безброј пута током историје људског друштва.“<sup>341</sup> Тим ставом Милошевић као да је антиципирао књигу *Има ли историја смисла?* (1998).

„Земаљску суштину“ религиозних представа Милошевић је ‘доказивао’ почев од Ксенофана који је ‘открио’ како трачки богови подсећају на становнике Тракије, па преко „старог доброг Јехове“ који је умео да покаже „своју земаљску, овосветску и свакидашњу физиономију“, па све до фигуре Исуса Христа који је, иако „мање примитиван од свог претходника“, био такође „као и сваки осветољубив

338 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 154.

339 Никола Милошевић, „Небеско и земаљско: уз Ћиласову ‘Легенду о Његошу’“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 4. јун 1952, број 15, стр. 6.

340 Исто.

341 Исто.

човек“.<sup>342</sup> Милошевић је додао да је било и „религија код којих је маска поезије и неземаљског сјаја много мање очигледно подсећала на царство земаљско“, као што је случај код религије Достојевског, но –

Мора се признати да је Достојевски своју религију мајсторски обојио небеским бојама, али без обзира на његову генијалност, ипак му није пошло за руком да до краја префарба њену земаљску фасаду. Јер кад се сетимо да Достојевски само руској нацији приписује мисију религиозног препорода у светским размерама, постаје јасно да религија која овако шовинистички пристрасно и људски ситничаво претпоставља руску нацију свим другим, има сувише прозаичан и земаљски карактер.<sup>343</sup>

Без обзира на замерке Достојевском за нешто што не би требало приписати само њему, будући да идеја о руском (као свечовечанском, а не националном) препороду човечанства – уз разне варијације – представља историјску константу руске религиозне мисли – која, преко Солжењицина, траје и данас – ваља још једном указати на то да је у истој години Милошевић испољио – макар и у назнакама – не само продубљено познавање књижевног дела Достојевског, већ и интересовање за ванкњижевни, идеолошки контекст из ког се то дело пројавило. Претходни сегмент текста би, у том смислу, могао да се узме као антиципација књиге *Достојевски као мислилац* (1981), али и других књига и студија посвећених руским религиозним филозофима, код којих се увек више интересовао за ‘земаљски’, политички карактер њиховог учења.

Још један пример који је Милошевић пружио као поткрепу за земаљски извор религије је „филозофски идеализам“, односно случај „Хегелове апсолутне идеје“ која је „завршила на ђифтински прозаичан начин као јункерска пруска држава“:

И тако већ столећима се одиграва та религиозна трагикомедија: религије настају у привидно небеској форми, али никад нису у стању да сакрију своје земаљско биће, потврђујући ону мисао Карла Маркса према којој су идеје

---

342 Исто.

343 Исто.

само резултат материјалног, овоземаљског света који је „пренет и преображен у људској глави“.<sup>344</sup>

Исти је случај, поручио је Милошевић, и са „нашом домаћом религијом“, о чему сведочи и „Ћиласова књига о којој је реч“, са разликом да је –

[...] наш левантински бог кога су потезали и кога потежу разни реакционари јако вулгарна особа. Тако вулгарна да нас не би изненадило када бисмо чули да мезетише краставце уз дуплу љуту у некој периферијској кафани.<sup>345</sup>

Милошевић је прихватио Ћиласове тезе, изнете у *Легенди о Његошу*, да је наша домаћа религија, „наизглед аполитична, поетична и надчулна“, „под ударцем једне темељне анализе“ постепено изгубила свој „светачки ореол ванвременог надземаљског“, ослањајући се при томе и на Ћиласову критику извесних ставова Исидоре Секулић о Његошу, који се не односе само на „апстрактне и надзвездане изјаве ‘дубоке оданости’“, већ и на нека политичко-историјска питања, као што је, на пример, Његошев однос према „историјској улози енглеске империје“.<sup>346</sup> Проблем је, испоставља се, што се Исидора Секулић није понела критички „према туђим религијама“, што „никако и нигдје“ није критиковала Енглеску, већ углавном „царску Русију а врло мало Аустрију“, мада „објективна критика“, према Ћиласу, „мора критиковати сваког по заслуги“.<sup>347</sup> Ћилас није крио да се љутио „на марксисте што нису реаговали на идеалистичку књигу Исидоре Секулић“, сматрајући да и у књижевнотеоријским питањима последњу реч треба –

[...] да имају комунисти-марксисти јер је у томе право политичко питање, у томе је цела ствар: наиме, ни у једном тренутку се не сме заборавити да у ономе што се може претворити у политичко питање морају да казују арбитрарну реч – комунисти-марксисти. Ћилас, најзад, жели да делује и мобилизаторски: он се као високи функционер јавио за реч кад већ то није учинио нико од књижевника којима је то била дужност да учине – како би их опоменуо на будност.<sup>348</sup>

---

344 Исто.

345 Исто.

346 Исто.

347 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 156, 157.

348 Исто, стр. 155–156.

Други пример Ђиласове критике Исидориних ставова – који је Милошевић навео – јесте „теза о Србији ‘која вечито иде напред’“, теза која је „сасвим далеко од звезда [...] јер та теза установљује хијерархију међу нацијама, а свака хијерархија има земаљски карактер“.<sup>349</sup> Ставши потпуно на Ђиласову страну спрам ставова Исидоре Секулић, о чему сведочи изјава да „баш зато што је признао Исидори Секулић оне квалитете које она заиста има, Ђилас утолико ефикасније може да критикује оне квалитете које она заиста нема. То је својеврсна морална дијалектика [...]“, Милошевић је закључио да –

[...] испод фразе о „сараднику бога“, Његош постаје сарадник једног идеалистичког погледа на свет а дизање до звезда показује се као обичан и тривијалан пад у традиционалну националистичку праšину. И не само то. [...] Кад се има у виду да је небески Његош обична пројекција у историју ситних људских страсти, излази да је земаљски, тј. истински Његош далеко мање баналан.<sup>350</sup>

Још један неоспорно важан моменат који ваља истаћи у вези с тим текстом, јесте отварање проблематике која је у вези са чувеном језуитском максимом „циљ оправдава средство“ (иако се ни речју не помиње наводни аутор те максиме, Николо Макијавели), проблематике којој се Милошевић небројено пута враћао у својим студијама и књигама, превасходно оним у којима се бавио историјском улогом марксизма (делом и руском религиозном филозофијом), попут књиге *Марксизам и језуитизам* (1985).

Наиме, када су „многи црквени великодостојници [...] без имало устручавања, индиректно а понекад и директно узимали учешћа“ у „покољима у нашој земљи“, на делу је дијалектичко изједначавање средства и циља, што, према софистичкој дијалектици, подразумева њихово апсолутно разликовање; другим речима, на делу је средство које „апсолутно одвојено од циља постаје само себи циљ“.<sup>351</sup> Индикативна је Милошевићева опаска да „ту исту религиозну девизу доследно спроводи у пракси и Политбиро ЦК СКП(б), иако је склон да тако често говори о дијалектици“ – што значи да је религија за Милошевића ‘подврста’ идеологије – док је,

---

349 Никола Милошевић, „Небеско и земаљско: уз Ђиласову ‘Легенду о Његошу’“, стр. 6.

350 Исто.

351 Исто.

историјски гледано, трагикомична – па чак и постиђујућа – она у којој је устврдио да „за марксизам само истина представља ефикасно средство у борби за постизање циљева“<sup>352</sup> – у контексту одбацивања истине, а самим тим и морала, у реал-политичким одлукама папе или Стаљина:

Јер, ма како то изгледало парадоксално, баш они који се иначе размећу својом „небесношћу“, кад је реч о пракси почињу да се размећу својом земаљском умешношћу. И папа и Стаљин, иако тврде да теже нечем идеалном, кад је реч о политици мисле да је наивно залуђивати се и заносити неком истинољубивошћу у овом свету вукова.<sup>353</sup>

Милошевићу је подробно разлагање језуитске тезе о средству и циљу било потребно како би доказао да и уздизање Његоша „у ред богова“ – што је опаска упућена „разним Зоговићима“, а вероватно и Исидори Секулић – није ништа друго до језуитизам, али „земаљски“ и „неефикасан“:

Јер шта имају за циљ таква обоготварања? Да нас придобију за гледиште својих аутора. Али у том случају морала би код нас да изазивају одобравање. Међутим, изазивају само смех.<sup>354</sup>

Захваљујући том тексту – који би, према Илији Марићу, могао да носи наслов „Трансцендентно и иманентно“ – што би, заправо, била антиципација наслова неких каснијих Милошевићевих књига<sup>355</sup> – Милошевић је стекао „репутацију ‘ђиласовца’“,<sup>356</sup> која га је, ако је веровати његовим речима, коштала радног места на Филозофском факултету.

---

352 Исто.

353 Исто.

354 Исто.

355 Димитрије Тасић је запазио да тај рани Милошевићев текст подсећа, бар по наслову, на једну „од позних Милошевићевих књига – *Царство божје на земљи* (1998), којом аутор најближе одређује своју филозофију диференције. И ето јединственог мисаоног лука нашег професора – од првог [што није сасвим тачно], студентског још рада, до позне његове филозофске књиге.“ Димитрије Тасић, „Између луцидне свести и илузорне наде: на годишњицу од смрти Николе Милошевића (2007–2008)“, *Књижевни лист*, Београд, година VII, 1. фебруар 2008, бр. 66, стр. 4. Такође, наслов тог текста представља и могућу парафразу наслова Милошевићеве последње теоријске књиге, те би, зато, могао да гласи и „Илузија и истина“.

356 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 147.

5) „Поводом књиге В. Леонхарда: *Совјетски Савез – легенда и стварност*: једно питање за дискусију“<sup>357</sup> пети је Милошевићев текст објављен у *Народном студенту* (1. октобра 1952). Посреди није приказ књиге Волфганга Леонхарда која се исте године појавила у српском преводу, колико – као што сам наслов сугерише – размишљање поводом ње. Милошевић је текст посветио питању узрока „појаве бирократизма у СССР“, као и, у вези с тим, питању неприступања мерама децентрализације, односно Леонхардовој тези да узроци те појаве „леже између осталог и у недовољној будности бољшевика, па чак и самог Лењина“.<sup>357</sup> Од девет текстова које је објавио 1952, ово је трећи и последњи који је посвећен ‘руским темама’, али једини који се не односи на књижевна питања – попут оних о социјализму или о позитивном лику у руској књижевности – већ на историјске и политичке теме – нарочито на историјску улогу бољшевика и Лењина у Совјетском Савезу. Отуда се тај текст може узети као антиципација свих каснијих Милошевићевих студија и књига посвећених проблему тоталитарних политичких уређења, пре свега оног у совјетској комунистичкој утопији.

Занимљива је похвала коју је у том тексту Милошевић упутио аутору књиге, не би ли његову (а и своју) критику послереволюционарог доба у Совјетском Савезу ситуирао у идеолошку матрицу марксизма – што је узус времена у коме су књига и осврт на њу настали. Важније од тога, похвала је методолошке природе, јер истиче првенство *чињеница* над ауторитетом, макар ауторитети били и ‘свечи’ марксистичко-комунистичке идеологије. Стога би она с пуним правом могла да се упути и самом Милошевићу:

С обзиром на то да Леонхард у својој књизи стоји на позицијама марксизма и да своје замерке бољшевицима и Лењину покушава да учини са тих позиција, о природи његове критике нема сумње. Штавише, то показује да се Леонхард труди да кад му изгледа да чињенице говоре против ауторитета, буде на страни ових првих, а то је свакако самосталност у расуђивању вредна пажње.<sup>358</sup>

---

357 Никола Милошевић, „Поводом књиге В. Леонхарда: *Совјетски Савез – легенда и стварност*: једно питање за дискусију“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 1. октобар 1952, број 16.

358 *Исто*.



У осврту на питања која је Леонхард покренуо, Милошевић је исказао завидне социолошко-историјско-политичке увиде у вези с проблемом неостварене децентрализације у Совјетском Савезу. Иако за потребе прегледа развоја Милошевићеве теоријске мисли није потребно да се ти увиди подробно изложе, неопходно је да се, још једном, укаже на Милошевићев *логички* приступ проблему, приступ који је поступно изложен у паскаловском ‘духу финесе’ и на начин међусобних смена теза и антитеза, или аргумената и противаргумената. И на том примеру се, тако, може потврдити да је имплицитна или унутрашња ‘дијалогска метода’ – чији се корени проналазе још у Платоновим дијалозима – основна метода којом се Милошевић служио при разради својих идеја.

Још једна ставка везана за тај текст, а коју ваља поменути, јесте *метасвест* аутора о дометима и ограничењима изложених увида. Милошевић, наиме, није имао за циљ да свеобухватно продуби проблем – не би ли разрешио све полазне недоумице – већ само да на њега укаже, доведши у питање извесне Леонхардове тезе. Уместо пружања ‘дефинитивног одговора’ на постављено питање, Милошевић је индиректно признао да му је прави циљ било подстирање пута који би таквом одговору водио:

У сваком случају, за дефинитиван одговор на ово питање, требало би дати једну ширу и дубљу анализу ситуације у Русији у Лењиново доба; а за тако нешто потребно је много знања, много времена, и много простора, што све заједно далеко премашује оквир једног чланка.<sup>359</sup>

Тај текст припада мањој групацији Милошевићевих текстова у којима се њихов аутор није трудио да пружи коначан одговор, већ само да проблематизује дотадашње домете мисли о одређеној теми (у извесном смислу сличан ће бити и текст о Гончаровљевом *Обломову* из *Антрополошких есеја*). Милошевић је претходно наведеним закључком назначио велики правац свог будућег научног деловања, за који му, у годинама и деценијама које су следиле, ни знања, ни времена, ни простора није недостајало.

б) Након претходног, Милошевић је две седмице касније (15. октобра) у *Народном студенту* објавио текст „Апаш који се зове Љиљан: атмосфера лирике и

---

359 Исто.

сете“, који, условно речено, припада жанру позоришне критике. Тај текст је написан поводом извођења представе „Легенда о Лиљу“ у Београдском драмском позоришту, режиране по комаду Ференца Молнара; у њему се Милошевић ограничио „само на два проблема“: „главну личност“ и „атмосферу“.<sup>360</sup>

Кад је реч о „главној личности“, а заправо лику, Љиљану, Милошевић је указао на парадоксалност у поступцима и психолошким испољавањима тог лика (с једне стране грубост, а с друге осетљивост и нежност). „Та психологија није у литератури нешто ново; и својевремено била је предмет изучавања једног ненадмашног књижевника-психолога“,<sup>361</sup> резимирао је Милошевић први део свог текста, уз позамашан цитат из *Забележака из подземља* Достојевског, где јунак изјављује како му је „баш пријатно“ што изгледа „одвратан“. У питању је моменат *самодетронизације* који је заједнички и лику Достојевског и лику Молнаровог Љиљана, моменат који Милошевићу никад није могао да промакне – што се види у његовом тумачењу разних других дела светске књижевности. Евидентно је, на основу чак два ‘почетна’ текста из 1952, да је Милошевић већ тада проблему психологије у књижевности приступао дубоко промишљено и прецизно, а не случајно и спорадично, у мери да није погрешна претпоставка да је таква врста психологије самом Милошевићу представљала ‘препоруку’ за читање, фаворизовање и аналитичко проучавање одређених књижевних дела.

У другом делу текста Милошевић је указао на (логички и књижевноуметнички) спој Љиљанове психологије и атмосфере „лирике и сете“, будући да се Љиљанова нежност и грубост не представљају „наглашено и ‘чисто’“, већ се „дискретно преплићу“<sup>362</sup> једно са другим. Атмосфера лирике је, сматрао је Милошевић, „у ванредно тананој одмерености: ничег сувише бучног, ничег сувише патетичног, ничег сувише отворено израженог: све је дискретно, пригушено, индиректно; једном речи лирски“, док је сета „дискретно пригушена и индиректна туга“,<sup>363</sup> то јест „истанчанија“, „разблажена туга“ (НМЛ: 83). Лирика и сета тако постају „специфично литерарне ознаке једног књижевног дела“,<sup>364</sup> књижевно и уметнички мотивисани

---

360 Никола Милошевић, „Апаш који се зове Љиљан: атмосфера лирике и сете“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 15. октобар 1952, број 18.

361 Исто.

362 Исто.

363 Исто.

364 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 61.

моменти, а не тек пуке особености као такве, произвољни ванкњижевни ‘додачи’ књижевном делу.

Милошевић је тиме испољио „свест о специфичности литературе и јер се на ову област духовног стваралаштва гледа као на феномен другачије врсте, различит од стварности“.<sup>365</sup> (У истом контексту је нарочито занимљив његов текст „Еврипидова *Медеја* и наш кривични поступак: да ли је ниво опште културе на групи књижевности проблем?“ од 10. децембра, у коме је реч о неразликовању или, пак, недовољном разликовању уметничке и животне (реалне) стварности.)

Претходним увидима Милошевић је назначио још један правац свог потоњег деловања, усмерен на проучавање специфичне врсте атмосфере у књижевном делу,<sup>366</sup> па се отуда може рећи да тај део текста представља антиципацију, између осталог, проучавања дела Милоша Црњанског. Такође, необична или бар неуобичајена пријемчивост за атмосферу пригушене туге или сете – ма колико текст био написан ‘објективно’ – као да прикрива ауторову приљубљеност *сопственој* сети и меланхолији, приљубљеност која је, од *Антрополошких есеја* па надаље, задобила самосвесни карактер.

У трећем, последњем делу текста, који заправо припада правој ‘позоришној критици’, Милошевић је, ослањајући се на раније изведене закључке, указао на узроке неуспеха представе, пре свега на глумчев недочаран контраст у психологији главног јунака кога је представљао, односно „парадокс грубог и нежног који карактерише Љиљанову личност. Он је био или само апаш или само Љиљан.“<sup>367</sup> Ипак, упутивши изразите похвале извесним редитељевим решењима, признао је да се, кад је у питању начин на који је атмосфера представљена, не може судити строго:

То суптилно нешто које се зове атмосфера, зар није једна готово неухватљива ствар? И ко ће дочарати онај слатко-сетни штимунг мокрог снега из споменутог романа Достојевског [*Забелешке из подземља*]?<sup>368</sup>

Завршни редови одају константну особеност Милошевићевог есеја, а то је да су, скоро по правилу, обележени ‘есејистичким’ (у смислу слободног и поетичног

---

365 Исто.

366 Атмосфера у књижевном делу, као особени уметнички феномен, „није неко објективно својство стварности већ пре свега израз душевног склопа оног ко је доживљава“ (ИИ: 255–256).

367 Никола Милошевић, „Апаш који се зове Љиљан: атмосфера лирике и сете“, нав. дело.

368 Исто.

– изван строгог научног дискурса) и, надасве, меланхоличним духом, што је временом постао и његов особени ‘заштитни знак’.

Повест меланхолије у Милошевићевом научном али и књижевном стваралаштву почиње управо тим текстом. Стога је мотив мокрог снега, назначен први пут у том тексту из 1952, сачекао читаоца већ у првом есеју из *Антрополошких есеја*, посвећеном *Забелешкама из подземља*.

7) Извесних сличности са претходним има текст „О једној бајци: поводом приче из прошлог броја“, који се појавио у наредном броју *Народног студента*, 22. октобра. То је Милошевићев први ‘прави’ критички приказ неког књижевноуметничког дела – мада се за то дело – посреди је прича Милосава Мирковића „Бајка оних дана“ – судећи по закључцима приказа, не може рећи да је довољно ‘уметнички’ успело. Мане приче су одсуство индивидуалности и недовољна говорно-језичка карактеризација ликова, просторно-временска неодређеност, развученост и монотоност радње, непостојање или недореченост и недовршеност заплета, што упућује на „закључак да ‘Бајка оних дана’ нема основне квалитете који прозу чине прозом“.<sup>369</sup>

Међутим, Милошевић је указао и на „изванредне квалитете“ Мирковићеве приче, испољавајући на тај начин конструктиван приступ у свом критичарском подухвату. Док је замерке упутио свему оном што припада „епском“ регистру, као што су ликови и радња, Милошевић је похвалио све оно што припада „лирском“ регистру: језичко-стилску ритмичност, „меру у изразу“, „дубоку емоционалност“ и поенту, односно „јако развијену способност за ритмичну, дубоко осећајну реченицу која се завршава ефектном поентом. Он је у стању да једно осећање каже на невероватно дискретан и деликатан начин.“<sup>370</sup> Као што је раније говорио о атмосфери лирике и сете, тако је овде, осим наведених лирских елемената, указавши да су „скоро сва лирска места приче [...] неоспорно лепа“, истакао да Мирковићева реченица „има атмосфере и то атмосфере једне одређене ноћи“<sup>371</sup> – што би, у условном смислу, представљало пандан нареченој сети. Приказ Мирковићевој причи Милошевић је завршио следећим речима:

---

369 Никола Милошевић, „О једној бајци: поводом приче из прошлог броја“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 22. октобар 1952, број 19.

370 Исто.

371 Исто.

Па кад наравоченија не би била претенциозна, ми бисмо без устручавања могли рећи да је М. Мирковић промашио жанр: са квалитетима типичног лиричара, писао је прозу.<sup>372</sup>

На основу претходна два текста – једног о позоришној представи (позоришном комаду), а другог о прозном остварењу – уочавају се обриси Милошевићевих естетичких судова, који, на интимном плану, фаворизују „атмосферу лирике и сете“, а на објективном, међусобну саображеност и хармоничну усклађеност свих жанровских одлика. Другим речима, да би било уметничко, дело мора бити кохерентно.

8) Ради исправног хронолошког редоследа, ваљало би казати и коју реч о Милошевићевом тексту „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’“ који није објављен у *Народном студенту*, већ у првом и другом броју *Видика* почетком 1953. (4. и 29. јануара), али је, за потребе „Дискусије о реферату Крлеже *О слободи културе* на Филозофском факултету“, свакако написан 1952. У *Народном студенту* од 12. новембра било је најављено да ће се дискусија одржати „у уторак 18. новембра 1952. године у згради Природно-математичког факултета, сала 45, у 20 часова“, и да ће „почети рефератом Николе Милошевића, студента филозофије“.<sup>373</sup> Повод за дискусију био је реферат Мирослава Крлеже *О слободи културе* који је изложен на Трећем конгресу књижевника Југославије у Љубљани (одржаног од 6. до 8. октобра 1952). Након дискусије у *Народном студенту* појавила су се три осврта на тему о којој се тада говорило, од чега су два била из пера Јована Ћирилова, а један из пера већ помињаног Милосава Мирковића. Речима Николаја Тимченка, тај Конгрес, тачније Крлежин реферат, несумњиво је „најзначајнији догађај у књижевном животу године 1952.“<sup>374</sup> Чини ли се необичним што је у тако актуелном и важном догађају, макар на његовим ободима, учествовао и Никола Милошевић?

Крлежа је у реферату *О слободи културе* приметио како тадашња домаћа књижевност није успела да пружи адекватан и актуелан одговор на новија историјска збивања, попут „одбијања наше земље да се *подреди стаљинском насиљу*“,

---

372 Исто.

373 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 211–212.

374 Исто, стр. 45.

залажући се за социјалистичку књижевност као особену „уметничку пропаганду“.<sup>375</sup> Тимченко је, сумирајући тезе Крлежиног реферата, устврдио да –

[...] његова основна мисао јесте у томе да ми још немамо *социјалистичке књижевности*, што значи да још немамо књижевности у релевантном естетском значењу те речи, и да смо тек на путу да је створимо ако пођемо својим путем, избегавајући и ждановистичка решења и декадентна искуства западне апстрактне уметности и књижевности. Овај реферат је, у ствари, прожет једним помало носталгичним сећањем на ону ранију, борбену фазу критичког одбијања свих поетика, међу њима у првом реду поетике тзв. социјалне литературе, затим једним благим скретањем ка идеји о неизбежној судбини књижевности да буде зависна од идеологије и политике и, најзад, једном доста снажном, мада утопијском вером у могућност да под сенком идеологије књижевност ипак може пронаћи неки свој независни пут и постати нешто друго а не ни диригована ни апстрактна и безидејна.<sup>376</sup>

Милошевић се прикључио критици ждановистичке естетике, наводећи из поезије Шарла Бодлера и Ане Ахматове, као и у сликарству Огиста Реноара, Мориса Утрила и Винсента Ван Гога, примере „уметности лирике и боје“, која би, према ждановизму, била „безидејна, удаљена од живота и по свом ефекту реакционерна“.<sup>377</sup> Милошевић је приметио – следствено тој логици – да би и „животне чињенице на којима та уметност почива“, попут, на пример, „љубави, успомена и летњих дана“, такође могле бити проглашене „безидејним и реакционарним“.<sup>378</sup> Он се, стога, питао „зар марксизам може да не тврди да и љубав и одушевљење за природу чине саставни део осећања сваког човека, па и сваког уметника и да не налазе свој људски и уметнички израз“.<sup>379</sup> Милошевић је у свом тексту високо вредновао

---

375 Исто, стр. 47, 53.

376 Исто, стр. 49.

377 Никола Милошевић, „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’ (1)“, *Видици: лист за књижевност и културу*, Београд, година I, 4. јануар 1953, број 1, стр. 1.

378 Исто.

379 Никола Милошевић, „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’ (2)“, *Видици: лист за књижевност и културу*, Београд, година I, 29. јануар 1953, број 2, стр. 1.

Крлежино разобличавање „ждановских, антимарксистичких поставки“, али му је и замерио –

[...] што у својој критици ждановизма није обухватио уметност целовито у њеним жанровима (ту мислимо у првом реду на роман), па је зато однос ларпурлартизма и марксизма у естетици у његовом есеју недовољно разграничен и недовољно јасан.<sup>380</sup>

Кад је реч о роману, истиче се проблем особеног ларпурлартизма, односно појаве која се, на пример, може уочити у совјетској критици Достојевског, према којој „уметнички може да буде добар а идејно реакционаран или недовољно идејан“.<sup>381</sup> Према ждановистичкој естетици, „идејност [је] нешто што не припада нужно уметничкој природи романа, већ нешто што се уметничком карактеру романа додаје са стране“, при чему онда испада да је ‘уметничко’ у роману управо оно што је „безидејно“.<sup>382</sup> Такав став, према Милошевићу, одражава одступање од „основне истине марксизма: да је људска свест субјективна слика објективне стварности“.<sup>383</sup> Милошевић је, сасвим супротно ждановизму, сматрао да „објашњење за истовремену нужну идејност у уметности“ треба тражити „у самој специфичности уметничког“.<sup>384</sup>

Милошевић је указао на несагласност између уметничке остварености дела и ауторових идеја које нису у задовољавајућој мери саображене унутрашњој логици дела, па делују као сувишне или стране делу. Он је ту тврдњу поткрепио примерима Балзаковог „слабог и промашеног“ романа *Сеоски лекар* и *Злочина и казне* Достојевског. Већ се на том моменту уочава – као сасвим очигледна антиципација небројених Милошевићевих херменеутичких преокупација<sup>385</sup> – интересовање за тзв. ‘идејни’ слој дела, односно за проучавање или испитивање идејне и/или идеолошке саображености уметничкој равни.

---

380 Исто.

381 Никола Милошевић, „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’ (1)“, стр. 2.

382 Исто.

383 Исто.

384 Исто.

385 На основу тих херменеутичких преокупација Ломпар је нагласио да је Милошевић, распо­ређујући и превреднујући „акценте у играма темељних интерпретативних сила [...] био картограф модерне књижевне херменеутике у нас“. Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 12.

Тако је, на примеру *Злочина и казне*, Милошевић истакао „реакционарну проповед замењивања реакционарне акције религиозним смирењем“, закључивши (далекосежно) да су „уметнички квалитети романа [...] само плашт под којим Достојевски протура своје реакционарне идеје, нешто као укусан напиток који у себи садржи опасан отров“.<sup>386</sup> Иако је у каснијим радовима о Достојевском Милошевић унеколико кориговао своје првобитно схватање идејне суштине романа, непобитно је да је идејна и уметничка разједињеност – која се може сажети формулацијом да „намере и идеје Достојевског остају једно, а његов уметнички лик – друго“<sup>387</sup> – остала важан чинилац у његовом тумачењу како романа Достојевског, тако и других великих европских романа. Слична је и тврдња, продубљена у каснијим навратима, да „бог остаје у намерама и схватањима Достојевског, али у самом уметничком делу тога бога нема“.<sup>388</sup>

Не само што су претходни наводи директна антиципација есеја посвећеног *Забелешкама из подземља*, већ се у истом тексту из 1952. први пут појавило и име једног руског религиозног филозофа – Николаја Берђајева.<sup>389</sup> Његово помињање у тексту „О интимном и лирици“ представља још један важан и антиципаторски датум у Милошевићевом књижевнотеоријском делу.

9) Још један текст који, попут оног о дискусији о модернизму, упућује на интелектуалну и културну климу у 1952. години, јесте „Еврипидова *Медеја* и наш кривични поступак: да ли је ниво опште културе на групи књижевности проблем?“ У том тексту, објављеном 10. децембра, подстакнутом дискусијом из *Народног студента* на тему нивоа опште културе студената књижевности, Милошевић је изнео реминисценцију „на један семинар из светске књижевности који је одржан пре годину-две дана на Природно-математичком факултету у соби број 45“.<sup>390</sup> Реч је о дискусији коју су студенти, услед професоровог неприсуствовања семинару, самоиницијативно одржали. Дискусија се није водила око естетичких, већ углавном

---

386 Никола Милошевић, „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’ (1)“, стр. 2.

387 Исто.

388 Исто.

389 Нажалост, услед лошег (случајног или намерног?) прелома текста, на месту где се помиње Берђајев испуштен је најмање један ред (вероватно и више), што је допринело томе да смисао његовог апострофирања остане нејасан.

390 Никола Милошевић, „Еврипидова *Медеја* и наш кривични поступак: да ли је ниво опште културе на групи књижевности проблем?“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 10. децембар 1952, број 26, стр. 5.



око етичких питања везаних за Еврипидову *Медеју* – пре свега оних у вези са (не) оправданошћу Медејиног чина:

Ова разматрања продубио је следећи дискусант који је саопштио да је морал врло релативна ствар, јер би Медеја, како он мисли, по нашем кривичном законнику била осуђена, али у оно време... После њега реч је уз опште одобравање узео председавајући који је почео своју дискусију овако: „Оно јесте, што рекао друг Жика, она би по нашем кривичном законнику била осуђена, али...“<sup>391</sup>

Питко, занимљиво и на моменте комично исприповедана, дискусија о којој је реч рефлектовала је идеолошку климу времена – кад је, на пример, један дискусант замерио што се не говори о „друштвено-историјским условима“<sup>392</sup> Медејиног случаја – али је пре свега сведочила о тадашњем стању у науци о књижевности, као и о не баш завидном интелектуалном нивоу учесника расправе:

Ако и одбацимо граматички, стилски и логички неписмено излагање учесника у овој дискусији, ако најзад одбацимо и то да се дискусија кретала искључиво у оквирима етичке, а не естетске проблематике, ипак остаје једна чињеница која је неоспорна: студенти књижевности на том семинару оптуживали су и оправдавали Медеју тако као да се не ради о уметничком лику и о уметничком делу, него као да се ради о некој реално постојећој рецимо Милеви Поповић из Обреновца, коју је надлежни срески суд осудио због децуубиства. А то нас – мораћемо признати – враћа у она стара добра времена у која су глумци интерпретатори тако незахвалних улога као што је била на пример улога Вука Бранковића, морали озбиљно да стрепе за свој живот, јер се публика врло активно мешала у догађаје на позорници. [...]

Било би разуме се погрешно на основу овог семинара одрицати општу културу свим студентима књижевности. Али да такви семинари наводе на мисао да је општа култура проблем за прилично велики број тих студената, то је изгледа неоспорно.<sup>393</sup>

---

391 Исто.

392 Исто.

393 Исто.

Из данашње перспективе је, најблаже речено, необично неразликовање књижевних ликова и сижеа од стварних или реалних, али је оно, како је Тимченко нагласио, „карактеристично [...] не само за онај састанак о коме пише Милошевић, него и за већину расправа поводом књижевности и културе у години о којој је овде реч“, додавши на то:

Ванлитерарни критеријуми, који се у овој години јављају као владајући поглед, нису само плод идеолошких захтева што се стављају пред ствараоце и књижевност, већ и општег културног и естетског нивоа оних који су првих послератних година представљали нашу критичку и естетичку мисао.<sup>394</sup>

Свакако да је питање аутономности књижевноуметничког дела, као и ликова и радње, било једно од важних књижевнотеоријских и естетичких питања којима се Милошевић више пута враћао у свом каснијем раду. Отуда се, у условном смислу, текст о дискусији о Еврипидовој *Медеји* може узети као полазни текст у Милошевићевом опусу, за којим су следиле многе друге студије књижевнотеоријског и естетичког карактера. Наравно, али такође условно, не треба превидети ни литерарне (и драмске) квалитете тог текста, који могу бити тек далека антиципација Милошевићеве прозе, но пре свега „Огледа из антропологије“ из *Антрополошких есеја*.

10) У исти литерарни контекст ваља сместити и последњи Милошевићев текст из 1952, објављен 31. децембра – „Дискусија забележена у виду драме: тема – крсна слава“. Као и претходни, и тај текст представља документовану дискусију одржану на Филозофском факултету, али на тему која се не односи на књижевнотеоријска питања (модернизам или етика књижевног лика), већ на духовно-религијско и културолошко-традиционално питање крсне славе.

Необичност тог текста је што је написан у драмској форми, са знаком да „позорница представља собу 115, отрцану и тек у новије време нешто дотерану историју у стародревној згради Филозофског факултета“, са уводним коментаром: „Жагор. Број присутних сразмерно мали“, након чега, уз повремене кратке коментаре, следи излагање дискутаната чија су имена графички означена као у драмском

---

394 Николај Тимченко, *Књижевност и догма*, стр. 61.

комаду, уз дикцијске напомене (на пример, „без узрујавања, духовито, интелегентно“, или „мало повишеним тоном“).<sup>395</sup>

Уз један часни изузетак, кад се при крају дискусије за реч јавио „Непознати“, те изјавивши након приговора које је добио: „Поштујем ваше мишљење али се не слажем с њим“, дискусија је од почетка до краја представљала дијалог истомишљеника, атеиста (или антитеиста) и пропагатора „антирелигиозне пропаганде“, међу којима су, између осталих, били Душан Макавејев, Раша Ђукин и Иво Тартаља.

Једини ‘сукоб’ који је избио током дискусије односио се на питање модалитета који би евентуално требало прихватити да би се институција славе коначно искоренила из српског народа – јер је општеприхваћена била ‘истина’ да ће слава кад-тад изумрети, само је питање да ли ће то бити на ‘природан’ или пропагандом ‘потпомогнут’ начин.<sup>396</sup> Дискусија је, иако ненамеравано, на хвале вредан начин одсликала тадашње доминантно (‘владајуће’) и сасвим очекивано расположење и мишљење спрам религиозних питања. Зато Милошевићев ‘драмски’ текст, заједно са претходним текстом „Небеско и земаљско“, представља више него занимљив запис о духу једног минулог времена.

Као што је започео, Милошевић је, у драмској форми, и завршио свој текст: „Поново граја, поново комешање. [...] Затим се полако излази. На разбојишту остају клупе, а завеса пада.“<sup>397</sup> Тим речима Милошевић није само завршио свој последњи, десети ‘почетнички’ студентски текст, већ је симболички и сâм спустио завесу, која ће остати тако спуштена пет наредних година (не рачунајући један мање важан текст из 1955. који је, у ствари, одговор на анкету часописа) – све до ‘тријумфалног повратка’ 1958, након чега ће, без прекида и одмора, све до своје смрти пола века касније, остајати упорно присутан на интелектуалној позорници српске јавности и културе.

11) Након првих десет текстова из *Народног студента*, Милошевић ништа више није објавио све до 1958, осим текста о Крлежи објављеном почетком 1953.

---

395 Никола Милошевић, „Дискусија забележена у виду драме: тема – крсна слава“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 31. децембар 1952, број 29, стр. 4.

396 Стога, читава дискусија, из данашње перспективе гледано (и уз примесу историјске романтике), личи на некакав конспираторни скуп који се могао одржати у, на пример, тајним револуционарним ћелијама или, чак, сумрачним собама Централног комитета.

397 *Исто*.

у *Видицима*, али написаном претходне године, и прилога на тему „Књижевност и политика“ коју је задао *Студент: недељни лист београдских студената* (наследник *Народног студента* од броја 28, објављеног 30. децембра 1953), уз који ваља придодати и учешће на трибини у вези са датом темом, коју је *Студент* пренео у стенографисаном облику. Иако је реч о одговору на анкету *Студента*, претходном корпусу сачињеном од десет ‘раних’ текстова, ваљало би, стога, ипак придодати и тај. Наречени текст је објављен 29. октобра 1955. у 20. броју *Студента*, док је траг о учешћу на трибини стенографски забележен и објављен у 27. броју од 17. децембра исте године.

У тексту „Књижевност и политика“ (насловљеном и задатом од стране редакције *Студента*), Милошевић је покушао да продуби однос уметничких вредности дела и политичке или социјалне стварности које представљају његову референтну раван. Иако се појединим деловима текста могу упутити озбиљне примедбе, ипак је и тај рад, сагледан у целини, важан у контексту еволуције Милошевићеве књижевнотеоријске мисли, усмерене првенствено ка књизи *Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972).

Говорећи о „уживању“ током читања „неког доброг књижевног дела“, о једном, речју, естетском читалачком доживљају, Милошевић је истакао да такав „читалачки доживљај“ никад не може бити у потпуности ‘чист’, тј. само „уметнички“, већ се подразумева да је премрежен читаочевим „страстима“, „симпатијама и антипатијама“, <sup>398</sup> зависним од склопа личности, које собом боје или маркирају уметничко уживање.

Да је то тако, да се видети на примерима Чеховљеве приче „Вањка“ и Кафкине новеле „Преображај“, које у читаоцу – како је Милошевић тада сматрао – изазивају антипатију превасходно због мрачне представе „друштвеног система“ (Чехов), односно друштва „које почива на моралу материјалне добити“ (Кафка).<sup>399</sup> Упркос томе што данашњем читаоцу – а питање је у коликој мери и ондашњем – та дела не изазивају *такву* антипатију (усмерену на социјални терен чије је порекло у ванли-терарној стварности), упркос – из данашње перспективе – лоше уобличеним пре-

---

398 Никола Милошевић, „Трибина *Студента*: нешто на тему: књижевност и политика“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Beograd, godina XVII, 29. oktobar 1955, broj 20.

399 Исто.

мисама, Милошевић је ипак правилно извео закључак (пребабивши тежиште са читаоца на творца дела) –

[...] да ако неки писац дозволи да његова антипатија према нечем дође до изражаја у процесу стварања неке књиге, онда се та књига лако претвара у обичну пропаганду и тиме губи битне одлике уметничког дела<sup>400</sup>.

Реч је, у ствари, о идеолошким и психолошким компонентама које нарушавају уметничко јединство, односно хармонију дела. Али, пошто уметник или књижевник „није бог“, јер „поседује једну тако људску одлику као што је сензитивност“ (тј. „емотивни фонд своје личности“), одлику која је толико људска да је се не може ослободити, „природно је [...] да писац реагује осетљиво на животне ситуације у којима човек страда“,<sup>401</sup> испољавајући тако „саучешће“ (што је случај Чехова у причи „Вањка“) или „хиперсензибилност“ (а то је случај Кафке који је у литерарној форми – како је Милошевић нагласио анализом новеле „Преображај“ – исказао однос према својој неморалној и паразитској породици).

Захваљујући саучешћу и хиперсензибилности могуће је да „литерарно стваралаштво добије облик неоспорне ангажованости у области социјалне проблематике“,<sup>402</sup> да се у делу дотакну књижевност и политика, али без нарушавања уметничких вредности вулгарном пропагандом. Кад је реч о томе, Милошевић је разликовао сензитивност од свесне намере аутора: сензитивност је спонтана, док намера да се књижевно дело употреби као „пропаганда одређених политичких гледишта“ по правилу „има за последицу извесно насиље над уметничким доживљајем“,<sup>403</sup> као и над уметничким вредностима:

То значи да овакво једно насиље над инспирацијом мора штетно да се одрази на уметничку вредност дела. Та психолошка чињеница може да буде психолошка потврда (или подлога) познате истине, према којој свака књига коју њен аутор покушава да претвори у пропаганду политичких схватања, престаје да буде уметничко дело.<sup>404</sup>

---

400 Исто.

401 Исто.

402 Исто.

403 Исто.

404 Исто.

Пресудна је Милошевићева тврдња да везе политике и литературе почивају управо на психичким факторима – као што су „симпатија, антипатија, сензибилност, интервенција политичких схватања у процесу литерарног стварања итд.“ – али да карактер те везе зависи „од интензитета свих тих психичких симптома“, односно од „степенa заострености друштвених односа“.<sup>405</sup> Другим речима, политика „у нама изазива [...] одређени емоционални еквивалент“,<sup>406</sup> што значи да се идеологија *преображава* у психологију – и да је идеолошки ометајући фактор *прикривено психолошки*.

Претходна констатација, уз логичну тврдњу „да уметничка и политичка слобода нису једно исто“, важна је због Милошевићевог необично благонаклоног односа према пропагандној, али ‘прогресивној’ књижевности која настаје у револуционарном периоду:

[...] политичка пропаганда у литератури, ако се ради о пропаганди реакционарног карактера, не може бити већ по самој природи литерарног стваралаштва акт уметничке, већ само акт политичке природе. Према томе, онај ко се супроставља таквој пропаганди, не супротставља се уметности. Напротив. Јер ако је тачно да је и квалитет поезије једног Мајаковског био често пута нижи услед потреба практично-политичког карактера, не мање је тачно и то да би могле да пропадну све песме пуне топлих контрареволуционарних жеља које је објављивао часопис „Илустрована Русија“, а да литература од тога нема апсолутно никакве штете.<sup>407</sup>

Иако је, гледано из марксистичке визуре, извео, попут претходног, ‘очекиване’ закључке, индикативно је да Милошевић – осим што је самокритички изјавио да је његовом тексту потребан „низ корекција и допуна“ – није био свестан сопствених (поунутрашњених) идеолошких фактора који су га навели на наречено аксиолошко књижевноисторијско самеравање.

Као што се види у стенографским белешкама са трибине посвећеној истој теми, Милошевић је још више разрадио моменат хиперсензибилности писца, што

---

405 Исто.

406 Никола Милошевић, „Трибина *Студента*: књижевност и политика: иста имена, исти ставови: стенографске белешке са дискусије“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Beograd, godina XVIII, 17. decembar 1955, broj 27.

407 Никола Милошевић, „Трибина *Студента*: нешто на тему: књижевност и политика“, нав. дело.

је моменат од кључног значаја, будући да је већина писаца – почев од Достојевског – којима се у свом раду бавио била у мањој или већој мери хиперсензибилна или, још прецизније, неуротична:

Наиме, тако редак случај да породице у кој[има] се рађају и развијају велики литерати желе да бар за једно извесно време поштеде своју децу од те непосредне животне борбе у којој су они узели учешћа и да им обезбеде оно што они нису имали, а то је култура. На тај начин се врло ретко дешава да литерат[и] одрасту у једној средини, која је средина литерарних проблема а која је негде на периферији непосредних животних сукоба. Под таквим околностима, а свакако имајући у виду и одређене диспозиције, лако је замислити како се код литерата формира једна нестабилна психичка конституција која би се могла обележити термином хиперсензибилности.<sup>408</sup>

Чини се, ипак, да је Милошевић у том наводу подлегао оном когнитивном механизму који је сам небројено пута апострофирао кад су посредни сазнајне моћи других аутора: хипергенерализацији, односно свођењу међусобно различитих појава у једну. Да ли заиста сви хиперсензибилни или неуротични „литерати“ одрастају презаштићени, или је пак одговор, чини се, на оном тасу теразија на ком претежу наречене „одређене диспозиције“, то јест фактори који чине посебне ‘датости’ стваралачке личности, или, речено предмодерним дискурсом, ‘дарови’ којих нема без искушења? Ипак, то не значи да његову тезу треба олако одбацити, већ да се само ваља замислити над Милошевићевом претпоставком о *прекасном* сусрету са тешком или нелагодном збиљом, сусрету који је заједнички већини великих и осетљивих а даровитих уметника.

Осим тога, Милошевић је у тој дискусији – у којој су учествовали и Раша Попов, Павле Зорић, Радослав Војводић, Боја Марковић, док је председавајући био Видо Латковић – проговорио и неколико речи о проблему тенденције у књижевном делу, ослонивши се на примере Достојевских *Забележака из подземља*, *Писама из мртвог дома* и нарочито *Злочина и казне*, што је врло занимљиво у контексту његових каснијих истраживања посвећених делима руског великана. Кад је посредни

---

408 Никола Милошевић, „Трибина *Студента*: књижевност и политика: иста имена, исти ставови: стенографске белешке са дискусије“, нав. дело.

тенденција у *Злочину и казни*, Милошевић је нагласио Раскољниковљев „убедљив поступак“ који противречи „тенденционизму кога је замислио Достојевски да је злочин резултат слободног опредељења човека“,<sup>409</sup> алудирајући на сложен мотивацијски комплекс захваљујући којем је Раскољников био *нагнан* да изврши злочин – што је подједнако далеко како од наведеног слободног избора, тако и од политичко-идеолошких уверења као првоузрочних у злочину. Тиме је Милошевић још једном имплицитно раздвојио тенденцију самог Достојевског од уметничких и мотивацијских законитости књижевног дела, а уједно и антиципирао бављење једним од нерешивих филозофских и теолошких проблема: проблема слободне воље.

Као што се из претходног прегледа могло видети, Милошевићеве рани текстови, и по методологији и по тематици, као и по антиципаторској најави будућих поља истраживања, нису нимало инцидентни или случајни – као могући продукт тренутног интересовања – те се може закључити да је Милошевићев књижевнотеоријски и филозофски опус – или бар највећи део тог опуса – евидентна разрада или експликација оних идеја и стремљења које су у назнакама биле уобличене још у текстовима из 1952, кад је њихов аутор имао свега двадесет две и двадесет три године (а као што је већ назначено, Милошевићева мисао која се кретала ка граници књижевности и филозофије почела се обликовати још у средњошколском добу). Из тих разлога је аналитички преглед првих Милошевићевих текстова био опсежнији него што би, по својој вредности, требало да заслужују, како у контексту Милошевићевих каснијих критичких и теоријских продора, тако и у ширем књижевноисторијском контексту. Али, да би се увидела целина једног обимног опуса, није довољно обратити пажњу на плодове које доноси крошња, већ се ваља сетити да сокови који хране те плодове долазе из коренова. Наравно, не треба заборавити ни тле из кога коренови црпе те сокове: ‘духовност’ меланхолије.

Кад је реч о методолошком плану, Милошевић је већ у тим текстовима развио један специфични ‘објективно-научни’, егзактни приступ, утемељен на поступној *логичкој* аргументацији. На истој аргументацији Милошевић је развио и свој полемички приступ. Индикативно је и да су скоро сви рани текстови писани у мање или више прикривеном полемичком тону, утемељеном у унутрашњој ‘дијалошкој

---

409 Исто.



методи', као да је (имплицитно) полемички дух – који полемиче са самим собом – надређен (експлицитно) истинољубивом духу (при чему је 'истина' дете логике), па се на основу тога – узевши у обзир и целокупно Милошевићево књижевнотеоријско стваралаштво – може поставити питање о односу полемичара и теоретичара.

У раним текстовима су 'есејистички' (лични, поетични, меланхолични) излети још увек ретки. Али, почев од *Антрополошких есеја*, ауторски меланхолични упади – најчешће на самом крају радова – постали су, по својој учесталости, једна врста неизбежног правила којег се Милошевић непоколебљиво придржавао. Такође, у њима се већ могу назрети трагови Милошевићевог *прозног* стила, односно *литерарни* квалитети који ће тек касније доћи до изражаја.

Милошевић је у првих једанаест текстова назначио или отворио скоро све правце својих истраживања којима се бавио у наредним годинама и деценијама. На пољу књижевних интересовања приметна су теоријска, естетичка и филозофска занимања за проблеме аутономије књижевног дела, вредносне преображаје 'животних' чинилаца у уметничко дело, специфичности жанра, референтни однос књижевности и (личне, социјалне и политичке) стварности, психолошке и идеолошке тенденције дела односно аутора, 'идејни' и идеолошки слој дела, логичку кохеренцију дела односно нелогичности и неконзистентности дела, уметничке вредности лирског и сетног модалитета, проблем негативног јунака, психо(пато)лошке аномалије јунака (са нагласком на проблемима неурозе и детронизације) и друго.

У пресеку Милошевићевих књижевних и филозофских интересовања лежи заматак филозофије диференције, занимање за ометајуће факторе у изградњи вредносно целовитог дела, како књижевног (уметничког), тако и научног (у ширем смислу речи). Та последња констатација, уз назначено интересовање за 'животне' (пре свега психолошке и идеолошке) податке који се односе на неког аутора, упућује на филозофију као други, уз књижевност, основни крак Милошевићевих истраживања. Уз несумњиво филозофска питања (попут слободе воље), у његовом опусу издваја се неколико засебних тематских кругова, који се међу собом неретко прожимају. Међу њима ваља поново истаћи круг који је посвећен руској религиозној мисли – назначен помињањем Николаја Берђајева, без обзира на то што је контекст нејасан – при чему је Милошевића више интересовао 'земаљски', политички карактер учења руске религиозне мисли – и круг посвећен теми марксизма, односно теми

тоталитарних политичких уређења и хилијастичких идеологија, којима је заједничка несразмера између теорије и праксе, односно – сходно чувеној језуитској максими – средства и циља.

Једини тематски круг који у првим Милошевићевим радовима није отворен је онај која се ослања на претходна два: питање историјског смисла. Али, пошто је та тема изведена из промишљања о ‘царству божјем’ на земљи, промишљања које произлази из оба наречена круга, онда се и може оправдати што се Милошевић у 1952. години ‘још увек’ – упркос свести о историјском искуству као гаранту истине – није бавио и историозофским проблемима.

Напослетку – иако је реч о ономе што је тек почињало – од изузетне је важности – у контексту целине Милошевићеве књижевнотеоријске мисли – што се заметак његове гласовите филозофије диференције, односно интелектуално-херменевитичке трасе која је водила продубљивању проблема ‘истине и илузије’, временски може ситуирати у преломну, узбудљиву и по много чему противречну 1952. годину.

## 2. *Меланхолија антропологије или антропологија меланхолије: Антрополошки есеји*

Увид у реверзибилни вид стваралаштва очигледан је већ у првом, хронолошки најстаријем, есеју из *Антрополошких есеја* (1964), „Филозофија и неуроза у *Забелешкама из подземља*“ (написаном 1957, кад је Милошевић имао двадесет осам година, а први пут објављеном 1958. у часопису *Дело*),<sup>410</sup> који, према мишљењу критике, спада у „сам врх савремене српске есејистике“.<sup>411</sup> Не само што тај есеј заузима почасно ‘уводно’ место у *Антрополошким есејима*, већ се по много чему

---

410 Марић је учио извесну неподударност у вези са датирањем (1957) које је наведено у *Антрополошким есејима* и позним Милошевићевим подсећањем израженим у књизи *Истина и илузија* (2001) на један сегмент из тог есеја, где је Милошевић истакао да је тај текст написао када је имао двадесет шест година (ИИ: 253), дакле, 1955. Ваља подсетити да се Милошевић са двадесет шест година вратио из војске и запослио на Катедри за књижевност Филозофског факултета, да би тек од наредне, академске 1956/57. шест месеци боравио у Стразбуру, када се и посветио раду на незавршеној докторској дисертацији о Достојевском и Камију – одакле је, највероватније, есеј о коме је реч могао бити издвојен и уобличен као засебна целина. „Да ли је овде реч о омашци у рачунању или о нечем другом?“ Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 149.

411 Осим тог „књижевно-филозофског огледа“, Адријана Марчетић је као узорне истакла још и огледе „*Дон Кихот* и ниҳилизам“ и „Појам алибија у култури“. Видети: Адријана Марчетић, „Никола Милошевић (1929–2007)“, стр. 47.

може представити као парадигматичан у контексту Милошевићевог целокупног, а не само књижевнокритичког стваралаштва – што је и разлог да му се посвети подробна пажња. Иако у њему још увек нису елаборирани Милошевићеви теоријски постулати, они су имплицитно присутни: у начину на који су реметилачки фактори осветљени и разрађени, могу да се наслуте будуће смернице у развоју Милошевићеве теоријске мисли.

Милошевић је своју прву књигу, *Антрополошке есеје*, објавио 1964, у знаменитој Нолитовој библиотеци „Сазвежђа“. „Она се појавила као седма свеска“ те библиотеке „која је покренута исте године а коју је наредне три деценије успешно уређивао Милош Стамболић“. Никола Милошевић је тако био –

[...] први домаћи аутор новопокренуте библиотеке у којој су претходно биле објављене књиге мислилаца као што су Ерих Фром [*Бекство од слободе*], Лешек Колаковски [*Филозофски есеји*], Ханс Рајхенбах [*Рађање научне филозофије*], Пјер Франкастел [*Уметност и техника*], што сведочи да је његово име у културном животу нашег града већ тада било познато и да његов првенац није случајно објављен у престижној едицији. Све постаје разумљивије ако се има у виду да је књига сачињена од есеја објављиваних сукцесивно у часописима од 1957. и утолико је вредност садржаја Милошевићевог првенца већ била позната како уреднику библиотеке тако и читалачкој публици.<sup>412</sup>

Осим што је постала „култна књига за студентске генерације шездесетих година“,<sup>413</sup> „међу најзначајнијима у нашој филозофији и теорији књижевности“,<sup>414</sup> *Антрополошки есеји* представљају преломни датум у Милошевићевом научном стваралаштву. Али, и не само у његовом – та књига има далекосежни књижевноисторијски значај за српску науку о књижевности:

Године 1964, у нашој књижевности, тачније у науци о књижевности, догодило се нешто веома значајно, нешто што је имало далекосежни значај и утицало на развој наше критичке и теоријске мисли о књижевности, иако у први мах није тако изгледало. Наиме, међу неколико добрих есејистичких књига

412 Илија Марић, „О *Антрополошким есејима*“, *Философска делта*, стр. 164.

413 Димитрије Тасић, „Ка највишим пропланцима ума“, нав. дело.

414 Ненад Даковић, „Одбрана душе: антрополошки проблем у делу Николе Милошевића“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 380.

(Осам песника Миодрага Павловића, *Поезија и филозофија* Јована Христића, *Шекспир и човеитво* Хуга Клајна), појавила се и књига *Антрополошки есеји* Николе Милошевића. У априлском броју *Дела* објављена је опсежна студија овог писца о *Другој књизи Сеоба* Милоша Црњанског. У књизи се на нов и у нашој књижевноисторијској пракси на дотле непознат начин, сасвим оригинално, расправљало о неколицини врхунских светских писаца, а у студији о *Сеобама* о једној сасвим непознатој и непримећеној димензији у делу Милоша Црњанског.<sup>415</sup>

Есеји у тој књизи, настали у распону од 1957. до 1963, и по дубини својих увида, и по „брижљиво израђеној аргументацији“, као и по неуобичајеном академском тону „који иначе не одликује есејистички жанр“,<sup>416</sup> по свеукупном квалитету далеко превазилазе претходних једанаест текстова, од којих су чак десет написани 1952, а само један 1955. Стога се 1958. година – кад су објављена два значајна рада која су отворила пут ка *Антрополошким есејима* и у знатној мери трасирала наредне правце истраживања – може сматрати вододелницом у Милошевићевом стваралаштву. У оба та есеја – осим о роману Достојевског, реч је и о есеју „Албер Ками између луцидности и носталгије за апсолутним“ – могу се уочити многе важне мисаоне и духовне преокупације заступљене и у већини Милошевићевих каснијих дела.

Као што и сам наслов сугерише, Милошевић је у *Антрополошким есејима* као кључну тему поставио тему *такозване* ‘људске природе’, односно испитивања могућности њеног сазнања – нарочито „крз литерарно стварање и из литературе“ – тему коју је, временом, крз своје теоријско и књижевно дело проширио постављањем питања о „проблему судбине и смисла онога што у животу бива“. <sup>417</sup> То значи да се Милошевићева флукутирајућа мисао између књижевности (херменеутичка анализа књижевних дела) и филозофије (антрополошки и когнитивно-гносеолошки проблеми) очитује већ у његовој првој књизи – при чему је сам приступ књижевности ‘филозофски’, што значи да такав приступ у битној мери одређује врсту књижевне анализе:

415 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 149.

416 Илија Марић, „О *Антрополошким есејима*“, нав. дело, стр. 164.

417 Ненад Даковић, „Одбрана душе“, стр. 380.

Из перспективе тражења истине о човековој природи, Милошевић испитује природу књижевне уметности. Због тога ће, уз сву другу врло широку истраживачку проблематику, питања гносеолошке функције књижевности остати у средишту његовог теоријског интересовања.<sup>418</sup>

Бранко Поповић је указао на извесне неминовности Милошевићевог књижевнокритичког интересовања, условљене филозофским интересовањем: антропологија нужно скреће пажњу на књижевне *ликове*,<sup>419</sup> из чега происходи интересовање и за епски и драмски жанр:

Прихвати ли се претпоставка да Милошевића првенствено у књижевном делу интересује како се сазнања о човеку обликују и пробијају до читаоца, шта песничку истину о човеку гради, шта је закида и деформише, онда се сам од себе намеће закључак, да ће између свих чинилаца структуре песничког дела у средишту истраживачеве пажње бити *ликови*. А, опет сагласно таквој претпоставци, од свих родова, жанрова и песничких производа, истраживач ће бирати оне у којима ликови имају прворазредни значај. То би значило да се првенствено истражују епска и драмска дела, нарочито романи и драме са доминантним трагичним ликовима.<sup>420</sup>

Могуће је и једно другачије, ‘милошевићевско’ виђење *Антрополошких есеја*, према коме та књига одражава Милошевићев обрачун са сопственом меланхолијом. Будући да је основни проблем меланхолије проблем истине, *Антрополошки есеји* представљају „својеврсну [меланхоличну] расправу о проблему истине“.<sup>421</sup>

То значи да се *Антрополошки есеји* не баве проблемом вредности књижевних дела, „па чак ни њиховим тумачењем у ужем књижевном смислу“, већ та књи-

---

418 Бранко Поповић, „Теоријска и критичка истраживања“, нав. дело, стр. 10.

419 Индикативно је да је већина књижевних ликова, чије је психолошке профиле Милошевић анализирао, међусобно врло слична – као да потичу из исте породице, ма колико се дела у којима су затечени жанровски и поетички разликовала (можда би једини обједињавајући фактор тих дела била припадност реалистичкој миметичкој парадигми). Многи од тих ликова поседују једну ‘ненормалну’, *неуротичку* црту у оквиру своје психолошке конституције. Многи од њих исказују, попут јунака подземља из Достојевсковог романа (као да им је он прототип или антиципација – па и ретроспективна, кад је, на пример, Хамлет у питању), склоност ка самоунижењу и слатко-горком осећају који им оно пружа. Такође, сви су они, у већој или мањој мери, меланхолични: да ли је Милошевић таква дела и такве јунаке бирао да би писао о њима, или да би писао о себи?

420 *Исто*, стр. 12–13.

421 Душан М. Бошковић, „Загонетка влажног снега“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година VIII, 25. септембар 1979, број 129, стр. 12.

жевна дела служе аутору „као материјал за одређена теоријска размишљања“.<sup>422</sup> Милошевићеве анализе књижевних дела као да избегавају питање вредности, као што ни сва та дела нису вредносно иста – иако је несумњиво реч о делима врхунских уметника, културних посленика и мислилаца (заједничка им је једино меланхолија).<sup>423</sup> Међутим, питање књижевних вредности у тим анализама ипак је имплицитно постављено: кроз *структурно* сагледавање, које је Милошевић у *Идеологији, психологији и стваралаштву* изједначио са *вредносним*. Зато је избором врхунских, а не минорних и невештих стваралаца – код којих су мањкавости у структури дела резултат њихове стваралачке немоћи – допринео „откривању [...] генетичких перспектива структура уметничких [и теоријских] дела, њихове условљености антрополошком, филозофском и етичком проблематиком“.<sup>424</sup>

При томе, Милошевићев приступ књижевним делима и њиховом односу према аутору није био строго укалупљен, већ је варирао у зависности од саме њихове природе:

[...] у размишљањима о *Рату и миру* Толстој је итекако присутан, за Сервантеса се то може рећи у мањој мери, док се у тексту о обломовштини Гончаров уопште не појављује. Милошевић своје закључке, дакле, заснива негде на односу ауторових личних схватања и схватања исказаних у књижевном делу а негде само на понашању књижевних јунака.<sup>425</sup>

Према мишљењу Љубише Јеремића, које важи и за многа каснија Милошевићева дела, *Антрополошки есеји* представљају књигу чије изнедрене истине делују на читаоца на један, условно речено, гностички начин: „као ‘отварање очију’, као просветљавање које треба да доведе у питање постојеће судове“, како о делима којима се Милошевић бавио у књизи, тако и о „уметности уопште“.<sup>426</sup> Милошевиће-

---

422 Александар Јовановић, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји“, нав. дело.

423 На меланхолију као заједнички именитељ уметника и мислилаца којима се Милошевић бавио први је указао Ђорђе Вуковић, позвавши се на мисао француског критичара де Турнемина, који је сматрао да се највише дивимо „оним делима која налазе корен у нама самима.“ Ђорђе Вуковић, „U zatvorenom analitičkom krugu“, стр. 18.

424 Aleksandar Petrov, „Antropološki pristup književnosti (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Književne novine: list za književnost, umetnost i društvena pitanja*, Beograd, godina XVII, 12. jun 1965, број 251, стр. 3.

425 Душан М. Бошковић, „Загонетка влажног снега“, стр. 12.

426 Ljubiša Jeremić, „Traganje za istinom“.

во дело је, у најбољем смислу, дубоко узнемирујуће, разбуђујуће и просветљујуће: оно је, на дијахроном плану, особени *рез*, а на синхроном плану, *изазов*.

Кад је реч о суштинском обележју *Антрополошких есеја*, за Јеремића је то несумњиво *меланхолично* преиспитивање хуманистичких идеала – што кореспондира са назначеним хуманистичким односно антихуманистичким разумевањем Милошевићеве методолошке концепције, усмерене ка изнедравању  *nihil*-а из понорности ауторовог бића, из његове *истине*:

Питање које искрсава поводом речених есеја уперено је у само срце хуманистичког значења уметности – да ли је уметничко дело, као израз потпуне човекове личности, као својеврсна и интегрална рекреација живота, уистину конструктивна и хумана духовна делатност, или носи у себи, често неупоредиво снажније изражене управо оне деструктивне, мрачне и разорне стране човекове природе? Суморна слика света<sup>427</sup> коју налазимо испод привидног залагања уметника за различите хуманистичке принципе, као да иде у прилог другој могућности.<sup>428</sup>

Како би се, уосталом, хуманистички изазов имплициран у Милошевићевим ‘антрополошко-песимистичним есејима’ другачије и разрешио?

## 2.1. Есеј о Достојевском или тајна неурозе

Већ у наслову (вишесмислено) ‘уводног’ есеја „Филозофија и неуроза у *Забелешкама из подземља*“<sup>429</sup> назначене су две основне Милошевићеве преокупације којима је он посветио читаво своје дело: *идеологија* – у блиској вези са „филозо-

---

427 Нимало необично, скоро свим делима којима је Милошевић посветио пажњу заједнички је антрополошки песимизам, као духовна обједињеност ‘последњих’ истина фикционалног света. Но, тај моменат се ипак мање односи на Милошевићев избор лектире, колико на проблем стваралаштва уопште, и највиших вредности које се могу остварити: зашто су најбоља дела књижевности (или бар она која припадају ‘западном културном кругу’) најчешће антрополошки песимистична? Свакако, реч је о проблему типично милошевићевског усмерења.

428 *Isto*.

429 Милошевић се користио преводом Бранке Ковачевић из 1933, који се, заједно са још две новеле, појавио као књига 16 у оквиру изабраних дела у 35 књига, и који је, закључно са 2010. годином, прештампан свега десет пута. За разлику од тог, у каснијим и небројено пута прештампаваним преводима Милосава Бабовића (почев од 1962) и Јована Максимовића (из 2009), наслов гласи *Затписи из подземља*. Занимљиво је да су, од десет издања превода Бранке Ковачевић, чак четири издања насловљена (неверно изворном преводу) као *Затписи из подземља*.

фијом“ – и *психологија* – фокусирана на проблем „неурозе“. Ако се том пару дода и појам стваралаштва, будући да се идеологија и психологија Достојевског посматрају у стваралачком контексту, то значи да ‘уводни’ есеј из *Антрополошких есеја* антиципира књигу *Идеологија, психологија и стваралаштво*. Тиме се назире сврха Милошевићевих истраживања: херменеутика књижевног дела није циљ по себи, већ је повод за постављање и разраду филозофских проблема, као што су, између осталог, проблеми епистемологије и онтологије књижевног дела.

Идеологија и психологија занимале су Милошевића искључиво као реметилачки (ништећи) фактори: они нису важни по себи, већ је важно њихово ‘јанусовско’, субверзивно испољавање. Милошевић није изложио „филозофију“ неког ствараоца, већ је указао на оно што иза ње лежи, на оно што јој претходи и што је обликује: ‘злочин’ идеологије. Право питање је за Милошевића гласило: каква идеологија се крије иза филозофије?

Понекад је идеологију – као инхерентни фактор филозофије – тешко разликовати од психологије. То је зато што сама филозофија неретко представља специфични поглед на свет, као лични израз индивидуалног психичког склопа. Због тога је филозофија, а посредно и идеологија, дете психологије. Свака филозофија прикрива свој људски (‘сувише људски’) лик. Тако је и у случају Достојевсковог романа, где је филозофија „нека врста ‘продуженог’, у идеолошки слој романа транспонованог, психолошког портрета главног јунака“ (Б: 111).<sup>430</sup>

Роман Достојевског формално је подељен на два дела, при чему је први условно ‘теоријски’ – у коме јунак подземља излаже своју ‘филозофију’ – а други ‘практични’ – у коме се одвија ‘провера’ претходно изнете ‘филозофије’.<sup>431</sup> Као потврда (самореференцијалне) *истинитости* романа, јунакова мисао би требало да буде кохерентна и да се, као таква, рефлектује у његовом деловању, као што би

---

430 И Новица Милић је указао на то да је „психолошка потреба“ аутора која се – на местима недоследности – утискује у текст („у виду прикривене жеље или потиснутог порива“) „много чешће, и у крајњој линији [...] изворнија од идеолошке“ тенденције. Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholije“, *Reč*, Београд, јануар 1995, број 5, стр. 99.

431 Први део романа ваља читати искључиво у оквиру психолошког контекста главног јунака, а не као некакво ‘објективно’ теоријско промишљање Достојевског. Смисао јунакових теоријских промишљања је тај што представљају алиби или теоријску рационализацију параноје: „Дводелна композиција романа – с обзиром на садржај који у сваком делу преовлађује – осветљава његов карактер: *крајности одвише апстрактног мишљења*, какво је у првом делу текста, и *исувише конкретног*, какво је у другом, пратећа су својства параноидног мишљења.“ Јасмина Ахметагић, *Књига о Достојевском: болест прекомерног сазнања*, Дерета, Београд, 2013, стр. 25–26.



његово деловање требало доследно да потврђује његову мисао. Укратко, реч је о Милошевићевом аксиолошком захтеву упућеном уметничком свету, који је он проширио и на личност ствараоца. Јер, било који вид несагласности у делу упућује на истоврсну несагласност у самом ствараоцу. А пошто такве кохеренције у роману нема – јер је посредни латентни сукоб између „филозофије“ јунака и *ауторове* (несвесне) тенденције да се та „филозофија“ саобрази једном другачијем погледу на свет – то значи да јунаково деловање оспорава мишљење.<sup>432</sup> Кретање тих несагласности прати Милошевићева херменеутика: од текста ка личности.

Указивањем на несвесни расцеп који, као *ништеће* ‘тело’, као тамна претећа *празнина*, пребива у личности ствараоца, Милошевић је настојао да допре до тајне човековог бића, а посредно и до тајне стваралаштва. Тако се, преко психолошке и психоаналитичке анализе дела, имплицитно конституисала једна нимало ведрa антропологија.<sup>433</sup> У питању је антропологија човека какав (наводно) јесте,<sup>434</sup> човека као палог и немоћног бића, мање слободног и теургијски расположеног него што то ‘оптимистичка’ теологија и антропофилна филозофија сугеришу и *проповедају*.

---

432 С тим у вези је сасвим исправна једна критичка опаска да „методолошка зграда“ *Антрополошких есеја*, па и есеја о Достојевском, „почива на темељу да је човек комплексно биће које не може да говори логички а да логичка сфера не буде детерминисана психолошким. Друкчије речено, ради се о проблему превазилажења илузије. Овај напор провлачи се директно или индиректно кроз читаву структуру књиге о којој је реч.“ Vitomir Teofilović, „Отпори и похвале (N. Milošević, *Антрополошки есеји*, 1964)“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Beograd, godina XXIX, 1. januar 1965, broj 1–2.

433 Због врсте приступа, Тимченко је с правом нагласио да наслов *Антрополошки есеји* није адекватан, јер есеји из те књиге нису антрополошки, већ „психолошко-антрополошки“: „антрополошки смисао испитиваних дела претежно [се] показује психолошким, па и психоаналитичким методом“. Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 18. Милошевић, иначе, није био једини, али јесте један од првих и, свакако, најважнијих књижевних критичара и теоретичара који је у српској науци о књижевности, односно у југословенском културно-научном простору, истакао значај психолошког приступа у проучавању књижевног дела, у мери да га је Палавестра окарактерисао као једног „од зачетника новије српске психолошке критике“. За разлику од других критичара такозване ‘психолошке школе’, попут Хуга Клајна и Војина Матића који су му претходили, Милошевић је давао примат уметничком у књижевности. Код њега књижевност није ‘помоћница’ психологије (што ће бити најчешћи случај и код оних критичара ‘психолошке школе’ који ће доћи након њега – као што су Зоран Глушчевић, Радоман Кордић, Владета Јеротић и Иван Настовић), већ обрнуто: психологија омогућује ‘доказни материјал’ на основу кога се ревалоризује естетска равна књижевних остварења.

434 Врло је упитно шта значи формулација „човек какав јесте“, јер је посредни сагледавање човека изван његове ипостасне личности, изван оних категорија које – према православној антропологији – човека чине човеком. Реч је о *деонтологизованом* човеку, чијој се представи приклонио и Милошевић: „Човек постаје самоусредсређен, параноидан, нарцисоидан, или било шта из широког репертоара психолошких болести. Ове су болести само симптоми дубљег поремећаја који се јавља у покушају да се људско биће дефинише изван онтолошких категорија.“ Јасмина Ахметагић, *Књига о Достојевском*, стр. 93. Имајући у виду познату изјаву Ернеста Кречмера да је „православно учење

Троделна структура есеја као да упућује на целовитост истине којој се у њему тежи: „Филозофија у *Забелешкама из подземља*“, „Филозофија и неуроза у *Забелешкама из подземља*“ и „Нешто о карактеру и пореклу неурозе аутора *Забелешака*“. Из тако осмишљених подналова видљиво је кретање од апстрактне мисли („филозофије“) до самога човека – „аутора“ Фјодора Михаиловича – при чему је кључ за антрополошки проблем у домену психологије („неуроза“).

Сместивши проблем неурозе главног јунака у домен психологије, Милошевић је тај проблем редуковао, зато што психологија, гледано из теолошке перспективе, не допире до најдубљих корена свих психичких симптома. Јер, неуроза припада пољу душевности – а самим тим и психологије као научне дисциплине – само у оквиру једне редуковане (деонтологизоване) антропологије. Уколико, пак, неуроза припада и пољу духовности, онда је психологија немоћна да је у потпуности објасни, а камоли да излечи пацијента. Јован Корнаракис, на пример, није поставио питање неурозе у оквиру психологије, већ у оквиру етике, а напоследку и метафизике. Јер, главни проблем душе је проблем греха – који се, кад је освешћен, пројављује као кривица, но коју неуротичар нити уме да прихвати, нити да је оправда: стога је у праву Пол Рикер кад тврди да је „неуроза неуспех у оправдању“.<sup>435</sup> Прихватити реалност греха значи прихватити извесну хијерархију вредности; ако се она одбаци, јавља се неуроза:

Али било које кршење или непоштовање од Бога датих вредности, ремећење Божјег устројства вредности, води у сукоб човека са законодавцем Богом. У суштини неуроза није ништа друго него сукоб човека са Богом.<sup>436</sup>

Неуроза је егзистенцијална распетост: израз грешности као пада у метафизичку лаж, али и „покушај откривања животне лажи и враћање правоверности живота“.<sup>437</sup> Свест о неистини и (несвесна) жудња за Истином: стога је порекло неурозе суштински метафизичко. То значи да је *Deus absconditus* или скривени Бог – коме је

---

најбоље одразило психичке процесе људске душе“, сасвим је релевантно противстављати материјалистички оријентисану психологију православној филозофији односно антропологији. Jasmina Ahmetagić, *Pripovedač i priča*, Institut za srpsku kulturu – Leposavić, 2014, стр. 172.

435 Цит. према: Јован Корнаракис, *Психологија: поглед из пустиње: човеков вапај у доба технологије*, превод са грчког Јелена Петровић, Данијела Јевтић, књигу приредио Јован Србуљ, Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, Београд, 2002, стр. 238.

436 Исто, стр. 23.

437 Исто.

Милошевић посветио више десетина страница у свом делу – скривено присутан и у овом есеју (у проблему неурозе сведеном на психолошки проблем), скривен чак и од тумача Достојевсковог романа. Оно што по своме началству припада метафизици (трансценденцији), Милошевић је – следећи традицију западног рационализма – свео на иманенцију. Неуроза је, условно речено, иманенција у којој је скривено присутна трансценденција: отуда је Милошевићево тумачење (несвесно) прећуткивање метафизике.

Есеј о *Забелешкама из подземља* (1864) прстенасте је структуре: отпочиње кратким меланхоличним ‘прологом’, након кога следе три посебна одељка, а завршава се аутопоетичким пасусима који формално нису издвојени од завршног одељка, али су различито – контемплативно и меланхолично – интонирани.

Такозвани ‘пролошки део’ есеја, али, могло би се рећи, уједно и читав Милошевићев опус, отварају, у виду истакнутог мота, две ‘тешке’ реченице које је Достојевски записао „поводом смрти своје прве жене“, Марије Димитријевне: „Маша лежи на столу. Да ли ћу се видети са Машом?“ (АЕ: 5). Наведени мото је за Милошевића био „чудан“ и „загонетан“. „Чудно“ је и „загонетно“, међутим, то што је Милошевић изабрао мото који упућује на духовну запитаност Достојевског. Зашто је важна духовност писца?<sup>438</sup> Није ли то исто питање поставио и сам Милошевић? Питање изречено „без имало патетике и тихо“, упркос „необично великом степеном очајања“ (АЕ: 5), као да сугерише сумњу спрам могућности загробног живота, сумњу заглашену гласним ћутањем смрти.

Милошевић је роман ситуирао у контекст пишчевог стваралачког напора да разреши једно од ‘проклетих’ питања која су човека одвајкада мучила. Марија Димитријевна је, наиме, умрла док је рад на роману још био у повоју, па је Достојевски – на основу изречених тврдњи у писму упућеном брату – желео да *Забелешке из подземља* докажу „потребу вере у Христа“. Роман је зато требало да представља ли-

---

438 ‘Духовност’ Достојевског ваља разумети као аутентични одговор његове целокупне личности на питања која га превазилазе. То је битно различито схватање духовности од еклесијалног схватања, које је владика Иринеј (Буловић) изразио речима: „Духовност није нека неодређена, маглопита побожност, или преокупација метафизичким, или бављење религијским питањима, или питањима смисла, или философирања, или медитација, или било шта, из читавог арсенала таквих појмова и доживљаја. Стриктно узевши, у светлу Јеванђеља, у светлу искуства Цркве, духовност је само оно што потиче од Духа Божијег, од Духа Светог.“ Цит. према: Владета Јеротић, *Вера и нација*, Арс Либри – Задужбина Владете Јеротића – Невен, Београд – Земун, 2007, стр. 167–168.

терарни (идеолошки) одговор писца на (психолошки) изазов патње. „Потреба вере у Христа“ ваљало је да буде кулминативна тачка идејне равни романа, у којој би се оспорила јунакова „филозофија“. Милошевићево полазишно питање гласи: зашто та намера у роману није дошла до изражаја?

У писму брату Достојевски је навео да је цензура „брисала баш она места која су представљала отворен пледоаје за религијске принципе“ (АЕ: 5). То значи да је цензура кумовала *Забелешкама*, а да је Достојевски тим романом хтео да каже нешто сасвим друго. Но, да ли је баш тако? – још једно је питање које је, иако неизговорено, Милошевић поставио.

Иако Достојевски, ‘захваљујући’ цензури, наводно није успео да искаже „потребу вере у Христа“ – при чему се не оспорава пишчева реч кад је посреди улога цензуре – Милошевић је ипак настојао да полемички оспори Достојевскову религиозну тенденцију. Избором таквог херменеутичког угла Милошевић је разоткрио сопствену идеолошку позицију. Зашто му је, наиме, било важно да истакне *тон* који лебди око нареченог мота: „Неки загонетан емоционални тон, јединствен, лебди око три речи, готово неосетно“ (АЕ: 5)? Истицањем меланхоличног тона, Милошевић је неосетно указао на кључ којим се разоткрива тајна пишчевих речи. На меланхолично питање ни одговор не може бити друкчији – као што је, слично томе, устврдио Флоренски: „Јер свако питање већ претпоставља некакав одговор или, у најмању руку, одређени *смер* одговора.“<sup>439</sup> Милошевићев есеј је вишеструко *предвидљив*: то је есеј са тезом – под условом да се као теза прихвати загонетан и скептичан *тон меланхолије*.

У првом делу есеја („Филозофија у *Забелешкама из подземља*“), Милошевић је указао на ‘филозофску’ раван романа, као деконтекстуализовану целину која постоји изван ‘душе’ главног јунака – без обзира на то што та раван представља његову директну рефлексiju.

Основно обележје „филозофије подземља“ је њена полемичност. Стога је Милошевић указао и на њен антитетички пандан – тзв. „филозофију ‘разумног егоизма’“ (АЕ: 6): „филозофија подземља“ представља полемички одговор на њу.

---

439 Павле Флоренски, *Мојој деци*, превео с руског Небојша Ковачевић, Zepher Book World, Београд, 2001, стр. 34.

Занимљива је паралела између изградње јунакове полемичке „филозофије“ и Милошевићевог *полемичког* поступка, као да је *polemos* из романа одредио *polemos* есеја. На основу тога, могло би се претпоставити да је тај роман *намерно* изабран за тему првог *правог* и по много чему *парадигматичног* Милошевићевог есеја, и то у смислу да је Достојевски романописац претеча Милошевића есејисте.

Индикативно је што је једна од Милошевићевих полазишних теза постављена врло проблематично: „писац“ је тај који, према Милошевићу, полемише са „филозофијом ‘разумног егоизма’“, а не јунак романа („главно лице“), те *Забелешке* ваља читати као ‘филозофски’ одговор самог Достојевског – исказан кроз уметничко рухо – на изазов „филозофије ‘разумног егоизма’“. Мада, та теза није нужно нетачна: док јунак *непосредно* полемише, писац полемише *посредно*, преко јунака.

„Филозофија ‘разумног егоизма’“ је утилитаристичка филозофија која датира од Платонових *Закона*. Према њој човек чини добро зато што *зна* да је само такво чињење у његовом најбољем *интересу*. Не само што је човек „телеолошко биће“, јер се у чињењу руководи „представама о сврхама и интересима“,<sup>440</sup> него, као разумно биће, ни не може да чини нешто што је лоше, што је против његових интереса. Кад би сви људи увидели да је највећа *корист* у чињењу добра, свет би постао рај на земљи.

Јунак подземља супротставља се таквом виђењу, сматрајући да човек итекако често чини оно што је противно његовим интересима. Човек се не руководи ни свесним личним интересима, нити жели да увек оствари личну корист: тим увидом се указује на саму бит ‘подземног’ погледа на свет и на ‘људску природу’. Јунак Достојевског је заточник ирационалистичке и антиутилитаристичке, али зато волунтаристичке филозофије – јер, насупротив разуму и личној користи, поставља „самостално хтење“ (АЕ: 6) као полазни аксиом своје филозофије. Човека не одређује разум, већ воља. *Забелешке* би се, у том смислу, могле сагледати и као уметнички израз апологије воље.

Милошевић је уочио да се јунак подземља служи „старим логичким триком“ приликом доказивања својих, односно негирања противничких аксиома: повла-

---

440 Душан М. Бошковић, „Загонетка влажног снега“, стр. 12.

чењем крајњих консеквенци извесних тврдњи. (То је важан моменат, јер се истим „логичким триком“ служио и сам Милошевић у свом делу.) Јунак подземља, тако, оспорава ‘противничку’ тезу да разум и наука – као световна сублимација Великог Инквизитора – воде човечанство ка свеопштем благостању – оличеном у метафори „кристалног дворца“:<sup>441</sup> никакав циљ као такав човека не може да задовољи, већ само пут који води ка циљу. Искуство потврђује да човек „понекад ужасно воли патњу“ (АЕ: 7), да није само скептичан, већ и рушилачки настројен према сваком рационалном устројству. Због тога „филозофија подземља“ није само „критика једног одређеног програма за постизање људског благостања него и [...] критика сваког таквог програма уопште“ (АЕ: 7). Тај закључак, намерно изречен на почетку есеја, омогућује полемички однос са ставовима који би могли да га доведу у питање.

То говори о Милошевићевом закономерном есејистичком поступку: пружи-ти мало, али довољно поузданих информација на основу којих би се искристалиса-ли основни ставови, а након тога их пажљиво критички и полемички преиспитати. Отворено питање гласи: да ли су полазишне тезе или ‘преурањени’ закључци плод познијих критичких и полемичких ‘провера’, или је реч о крајње срачунатим акси-омима чијим ‘истинама’ сва каснија критичка и полемичка разматрања морају да се прилагоде?

Милошевић је, служећи се полемичким стратегијама, преиспитао могуће приговоре и оспоравања полазишног аксиома.<sup>442</sup> Један од таквих контрааргумената упућује на проблем *кристалног дворца*: да ли јунак презире „кристални дворцац“ зато што је реч о метафори *универзалног* животног ослонаца, или зато што *још увек* није пронашао „кристални дворцац“ који би био *прихватљив* за њега самог? Није ли и *вера у Христа* један од таквих могућих ослонаца? Јер, несумњиво је да је јунак љут зато што није нашао „зграду“ „на коју човек не би могао да се исплази“ (АЕ:

---

441 Метафора *кристалног дворца* показује да есеј о *Забелешкама* представља ‘нуклеус’ Милошевићевог интересовања за проблем хилијазма, односно ‘царства божјег на земљи’ израђеног на идеолошким или религијским темељима. Кристални дворцац је „праслика Великог инквизитора, односно спор са усређитељским идејама које врше насиље над човеком, пошто му одузимају слободу и право избора“. Јасмина Ахметагић, *Књига о Достојевском*, стр. 87.

442 Кад су посредни приговори, и то не само они на које је Милошевић рачунао, исправна је мисао Љубише Јеремића, која сажима сву проблематику приступа Милошевићевом делу: „Са овом књигом [*Антрополошким есејима*] могућно је обрачунавати се радикално једино са становишта супротних Милошевићевом, са становишта, рецимо, које негира потребу трагања за психолошким и филозофским концепцијама уметника у основи структуре уметничког дела, или пак с тачке гледишта једног друкчијег схватања метода и циљева антропологије. Али у овом случају доводимо своју критику у опасност да буде подвргнута једној темељној примедби да ли смо са овако супротних позиција били

7): да ли би етички 'рај Христов' могао да буде једна таква „зграда“ („зиданица“), у којој би највиша вредност, захваљујући саможртвовању свога 'ја', била добро Другог? Да ли је та идеја онај могући „кристални дворац“ на кога „човек не би могао да се исплази“ – а за којим је чезнуо јунак подземља?

Милошевићева интерпретација негирала је усмереност одговора у том правцу. Без обзира на његов лични однос према наводном етичком 'рају Христовом', у време кад је настао есеј о *Забелешкама*, афирмација хришћанских вредности била је незамислива унутар владајућег културног и духовног обрасца. Није само тумачење дела у контексту хришћанске културе представљало 'непријатељски чин' по тај образац, већ је и коришћење извесне литературе при тумачењу могло да се схвати као 'субверзивно'. Од таквог (потоњег) напада морао је да се брани и сам Милошевић.

Наиме, након објављивања есеја о *Забелешкама* у априлском броју *Дела*, у двоброју *Савременика* за август и септембар појавио се текст анонимног аутора, у коме је, иако именом није апострофиран, Милошевић проscribeван као тумач „извесног белогардејца“, „‘познатог и признатог’ ‘литерарног мислиоца’ [...] чија је књига објављена у издањима – *Хришћанске заједнице младих људи, Young Man's Christian Association, YMCA-PRESS!*“<sup>443</sup>

У новембарском броју *Дела* Милошевић је у полемичком напису „Како сам постао белогардејац“ потврдио да је заиста тумачио „извесног белогардејца“ – Константина Мочуљског – али да ставове тог мислиоца није афирмисао, већ их је подвргао озбиљном критичком суду, и да су му они послужили као пример „једне од двеју екстремних интерпретација“<sup>444</sup> романа. Друга екстремна интерпретација је Шестовљева – опречна Мочуљсковој – са којом се Милошевић такође није сложио (индикативно је да Шестова у есеју чак ни једном није поменуо).

Иако је Мочуљски – и то не по Милошевићевом, већ по суду Миливоја Јовановића изреченом управо у *Савременику* – био „један од најбољих познавалаца Достојевског“<sup>445</sup> остаје више него занимљиво запажање да се „белогардејском“ (ре-

---

уопште у стању да сагледавамо право значење Милошевићевих анализа? И ја сумњам да би се од овакве замерке могло лако одбранити.“ Ljubiša Jeremić, „Traganje za istinom“, нав. дело.

443 Nikola Milošević, „Kako sam postao belogardejac“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina IV, 1958, broj 11, стр. 1433.

444 *Isto*, стр. 1435.

445 *Isto*, стр. 1436.

акционарном) прогласи теза само зато што се налази у оквиру књиге коју је објавила YMCA-PRESS, а да се критичар те тезе „прогласи тумачем ‘белогардејске критике’“. Милошевић је на те примедбе понудио два могућа одговора – која на скоро ‘формулаичан’ начин сажимају читаву његову свагдашњу полемичку стратегију:

Први [одговор] би морао да пође од претпоставке да је моћ схватања анонимног критичара озбиљно ослабљена. То по свој прилици није тачно. Његов текст нема никаквих трагова интелектуалне деменције; али он зато носи видне трагове једне страсти. Та страст се зове – нетрпељивост.<sup>446</sup>

Теза Мочуљског коју је Милошевић критички оспоравао гласи „да су сви богохулни и егоистички аргументи јунака *Забележака* у крајњој линији срачунати на одбрану религије“.<sup>447</sup> Ако је заиста тако, Милошевић се запитао због чега онда јунак *јадикuje* што не може ни у шта да верује. Јер, ако баш ни у шта не верује, то значи да не верује ни у своју нихилистичку филозофију (која глорификује вољу), као што не верује ни у братство свих људи на земљи.

Јунаково признање да ни у шта не верује, да *не може* да верује, представља неуралгичну тачку са које Милошевићева интерпретација са филозофске равни прелази на психолошку. Јунак своју неспособност да верује тумачи „подземним менталитетом“, односно *сазнајним* разлозима: његова –

[...] функција сазнања [...] се не задржава на оним узроцима који леже на дохват руке и који су обично другостепени. Природа сазнања захтева да се у истраживању узрока иде све даље, али се, наравно, до првобитних узрока никад и не долази (АЕ: 7).

Јунаков „подземни менталитет“ онемогућава *задовољство* сазнања. Сазнање се атомизује (хипертрофира) у потрази за коначним смислом и при томе ‘губи битку’: коначни смисао измиче, а субјекат сазнања остаје неуротизован и меланхоличан. Последица хипертрофије сазнања – или прекомерног узалудног сазнања – јесте атрофија воље: јунак више не може ни да дела – а зашто би делао, кад је све узалудно? Могао би да дела (да се повинује вољи) само кад би прекинуо бесконачни про-

446 *Isto*, стр. 1437.

447 *Isto*, стр. 1434.



цес сазнања (који сваки исход воље обесмишљава). Милошевић је тако назначио једну од својих основних теоријских преокупација: однос сазнања и хтења, односно теорије и праксе.

Док се проблем јунаковог сазнања оправдава датошћу његове психичке конституције („подземног менталитета“), Милошевић је нагласио да се „проблем хтења приписује читавој људској природи као таквој“ (АЕ: 7). То значи да јунаково одустајање од хтења представља, заправо, симболичко исписивање из домена људскости. Међутим, јунак тумачи своју „немоћ на пољу акције“ (АЕ: 7) на исти начин као и своје ‘прекомерно’ сазнање – као продукт „подземне“ психичке конституције. Та немоћ је, парадоксално, ‘противприродно природна’ – ‘противприродна’ у контексту тзв. опште ‘људске природе’, али ‘природна’ у контексту индивидуалне ‘природе’. Ту последњу ‘природност’ јунак је желео да одстрани, како би се његова личност саобразила еталону људскости, оличеном у могућности испољавања слободне воље. Милошевић је зато закључио да јунак жели да „одстрани“ оно што га „тако непријатно и тегобно спутава [...] – неминовност природних закона“ (АЕ: 10).

Истовремено, пошто је неподношљиво сазнање о бесмислу свега што постоји, јунак исказује вољу за смислом (за „кристалним дворцем“). Он осећа „неутољиву чежњу за нечим позитивним, за нечим солидним за шта би се човек могао ослонити без икаквог колебања и сумњи“ (АЕ: 10).

Јунакова „филозофија подземља“ своди се на глорификацију воље, али и патње која из ње произлази. Зато је та „филозофија“ психички одраз његове личности. Иза ‘лица’ „филозофије подземља“ скрива се ‘наличје’: конкретна психичка бит. Јунакова психологија је, стога, *породила* његову „филозофију“ – његов песимизам и нихилистички поглед на свет.

Иако глорификација воље представља једну врсту компензације за јунаково неделовање, Милошевић је такву *компензацију* проблематизовао, навевши да воља као таква не доводи ни до некакве човекове остварености, нити представља могући метафизички ослонац. Зато је јунаку потребна увек нека ‘боља’ верзија „кристалног дворца“.

Као што је речено, ни јунаков ‘нихилизам’ не представља „кристални дворца“, те га јунак зато одбацује – али не налази ништа што би га заменило – неки, на пример, религиозни систем. Међутим, ако нихилизам треба да буде „прорачунат

контраст за доказивање неког религиозног система“, зашто јунак признаје да више ни у нихилизам „не може да поверује“ (АЕ: 10)? Шта значи та поновна афирмација неверовања, та чежња за нечим што није подземље, што је боље, али што не може да се нађе? Реч је о пукотини која роман повезује са аутором и његовом чежњом за нечим позитивним, за одбацавањем *властитог* неверовања. Осим тога, чак и „тема сазнања“ у роману –

[...] подсећа на неке карактеристичне особености Достојевског. Интровертованост, као психолошки темељ на коме се дижу рефлексије хероја подземља о сазнању и неверовању, има свој пандан у неоспорној и изузетно великој интровертованости аутора *Забележака* (АЕ: 11).

Да би тај проблем решио – проблем романа који се намеће као нихилистичко дело, „без икаквог етичког или религијског призвука“ – Милошевић је анализирао његов ‘практични’ део, у коме је кроз јунаково деловање сам Достојевски преиспитао претходно постављену ‘теорију подземља’.

У средишњем делу, насловљеном као и сам есеј – „Филозофија и неуроза у *Забелешкама из подземља*“ – Милошевић је указао на последњу епизоду романа, у којој јунак, желећи да ‘спасе’ проститутку Лизу, испољава (позитивне) идеје „изразито етичког и религиозног карактера“ (АЕ: 11). Али, кад га Лиза посети, он на њу – осрамоћен због простора у коме борави – излива „сав бес због сопствене унижености“ (АЕ: 12), немилосрдно је повређујући.<sup>448</sup> Милошевић је указао да је јунакова психолошка мотивација у тој епизоди „логичан продужетак теоријског дела“, али да то не значи да између ‘теоријског’ и ‘практичног’ дела романа влада сагласје, већ, напротив, да је у њему неодржива афирмација било каквог позитивног етичког или религиозног система. Пошто је јунак немоћан да се „практично ангажује за ма шта ‘позитивно’“, да се избори са својим егоизмом, али зато предњачи у глорификацији увреде и патње, „рај Христов“ на земљи, односно утопијска визија „кристал-

---

448 Морис Фридман је повређивање Лизе означио као „садизам мазохисте“. Moris Fridman, *Problematicni pobunjenik: Melvil, Dostojevski, Kafka, Kami*, preveo s engleskog Igor Javor, Službeni glasnik 2012, стр. 146. Иако се, пре те епизоде, могло учинити да је могућа љубав између јунака и Лизе, она то ипак није, јер неуротични јунак не доживљава Лизу као личност, „а љубав је могућа само са личношћу“: „Да би се љубав остварила потребно је да Лиза НИКАДА не каже погрешну реч, да ни за тренутак не повреди, што такође рађа парадокс: Лизина кроткост и брижност треба да буду

ног дворца“, тиме се коначно и пресудно оповргава. Супротно могућој, иако неоствареној пишчевој *намери*, Милошевић ју је изнутра оповргао, изневши на видело „основну антрополошку поруку“ романа које, изгледа, ни сам Достојевски није био свестан, а која гласи „да људска природа не може гарантовати остварљивост било какве утопије“. <sup>449</sup>

Ако се под „људском природом“ подразумева егоизам, онда Милошевићева антрополошка истина гласи да се, осим што је егоизам немогуће сузбити, на темељу егоизма ништа стабилно не може ни саградити – јер је егоизам обожавање сопствене илузије. <sup>450</sup>

Никола Милошевић потврђује да је људска природа тако саздана да егоизам чини њено главно обележје, па стога Христова заповест остаје само идеал неостварљив као и сви други идеали, или – крајњи развој личности мора бити уништење сопственог ја. <sup>451</sup>

Милошевић је антрополошки песимизам романа довео у везу са песимизмом самог Достојевског (директно израженом у његовом дневнику). Реч је о евидентној *духовној* сличности света романа и пишчевог психолошког профила. Достојевски је, у Милошевићевој интерпретацији, био уверен да је Христова етика супротна

---

достојне понашања најблагородније мајке, она треба да буде учесница личног односа, а да у исти мах буде аморфна и безоблична. Другим речима, ако она треба да буде објекат, а не субјекат, онда и могући однос може бити само нарцистичко искуство у коме се објекат користи у служби селфа, а не љубав.“ Јасмина Ахметагић, *Књига о Достојевском*, стр. 59.

449 Никола Милошевић, „Да ли је крв јефтина“, [разговор водили Милутин Станисавац и Миодраг Перишић], *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXIV, 25. мај 1982, број 644, стр. 10.

450 Егоизам не значи љубав према себи, према свом биолошком бићу, већ љубав према „идеалном Егу“. Владета Јеротић, *Човек и његов идентитет*, Арс Либри – Невен, Београд – Земун, 2007, стр. 147. Супротно љубави према „идеалном егу“, какву испољава јунак подземља, Достојевски је – искрено или не – заговарао преображење Ега у „ја Христово“. Да је Милошевић имао другачији поглед на свет, да ли би се анализа – у контексту пишчевог заговарања – нужно утопила у меланхолију и антрополошки песимизам? Да ли би, другим речима, Милошевић образложио и неке приговоре квалитативно другачије врсте? Јер, говорећи о Достојевском, који је поводом смрти своје жене Марије Димитријевне изрекао: „Христос је сам ушао у човечанство, и човек тежи да се преобрази у ја Христово као у свој идеал... али Ја је препрека... а и завоleti човека као самог себе по заповести Христовој – немогуће је“, Милошевић је стао на његову (као и Фројдову) страну да је егоизам кључно човеково обележје, не обративши пажњу „на завршне, тајанствене (скоро мистичке) речи Достојевског [...], а које гласе: ‘Ми ћемо бити лица не престајући сливати се са свима, не женећи се и не удајући се, и бићемо у различитим разредима’.“ Владета Јеротић, „Истините идеје“, стр. 3. Сходно тој концепцији, човеку је задато да расте и развија се по духовној вертикали, а не да тавори у затечености ега.

451 *Исто*.

људској природи. Али, признавши да је његов песимизам само његов, и да се „налази у стању дијаметрално супротном од стања ‘раја Христовог’“ (АЕ: 13), то значи да је – кад је реч о досезању Христове етике – универзализовао сопствени положај на сав људски род.

Милошевић је изнео далекосежну претпоставку да, како „изгледа“, тријумф егоизма у роману (тзв. закон ‘људске природе’) има „своје дубоке корене у искуству самог Достојевског“ (АЕ: 13). Он је, при томе, оставио могућност да се писац колебао између два доживљаја света – религиозног и нихилистичког – али је истакао да, чак и да се колебао „у погледу рационалности своје религиозне филозофије“ (АЕ: 14), неоспорно је остао *емотивно* везан за хришћански морални идеал. Но, упркос емотивној везаности, Достојевски је дозволио да у *Забелешкама* „тријумфује оно што је том идеалу дијаметрално супротно“ (АЕ: 14).

Круг се тако затворио и Милошевић је признао да су „изгледа, све могућности интерпретације нашег проблема исцрпљене, а да нисмо много одмакли у његовом решавању (АЕ: 14).“ Иако је закључак драмски ефектиран, Милошевић је њиме само констатовао да је неопходно искорачити изван уобичајеног књижевнокритичког хоризонта очекивања.

Милошевићев допринос тумачењу *Забележака* огледа се у специфичном психо(пато)лошком домену заједничком и аутору и делу. Није само „тријумф“ нихилизма над хришћанским моралом заједнички духовности романа и психолошком профилу аутора – изведеном на основу пишчевог дневника – већ им је заједнички психички механизам „извесне насладе“ и „неког чудног осећања задовољства“, који се доживљавају „чак и у нечем што [...] је иначе врло непријатно и мучно“ (АЕ: 15) – у, на пример, безизлазним ситуацијама. Наслада и задовољство у блиској су вези са интровертованошћу односно преосетљивошћу (неуротичношћу) јунака и аутора. Доживљај који изазива насладу и задовољство је „доживљај сопствене етичке унижености“ (АЕ: 15). Отуда „тријумф“ нихилизма у роману није последица рационалног или свесног „пишчевог става“, већ пишчевог (‘нагонског’) тражења „задовољства у унижавању сопствене етичке свести“ (АЕ: 15), у неуротичном уживању у сопственој ‘злоћи’. Другим речима, у корену „филозофије подземља“, али

и пишчеве ‘филозофије’, није ништа друго до неуроza: неуроza тако постаде логос – ‘филозофија’.

Да би доказао претходне закључке, Милошевић је анализирао пишчев психолошки профил, ослонивши се на Страховљеве тврдње изнете у чувеном писму Толстоју, као и на дневник Ане Григорјевне Достојевске, пишчеве друге жене. Милошевићеви аналитички увиди налик су разрешењу детективске приче: открило се да је ‘злочинац’ који замрачује пишчеву ‘невиност’, који писца *превазилази*, његова (неконтролисана) неуроza. Личност Достојевског је одвајкада будила пажњу позитивистички настројених тумача, као и психолога и психијатара, но који, занемаривши етичку амбивалентност неуроze, нису успели да се сложе ни око основне недоумице: да ли је он био добар или лош човек.<sup>452</sup>

Достојевски је био особењак, због чега је и ‘тумачен’ различито. Страхов га је представио као егоистичног, пакосног и рђавог, распусника коме је гувернанта подвела „девојчицу у просторијама једног провинцијског купатила“ (АЕ: 16). Милошевић је, међутим, подсетио да је Достојевски чинио и више него добра дела, и то чак кад су била на његову штету. То, опет, не мора да значи да је Достојевски био ‘природно’ добар, јер је доброта која се чини на сопствену штету „компулзивна доброта“: није израз слободне воље, већ „једне неуротичке принуде“.<sup>453</sup>

Слично је и са пишчевим особењаштвом: оно није израз егоизма, већ интровертованости – ма колико се спољне манифестације подударале (в. АЕ: 16). Помељевиши нагласак са егоизма на интровертованост – као природну датост која претходи егоизму – Милошевић је, уједно, померио нагласак са одговорности за грех на принуду која грех обесмишљава. Одбацивши могућност слободног сагрешења, Милошевић је личност редуковао. Јер, неутрална интровертованост није исто што и неуротична – коју је Милошевић изгубио из вида.<sup>454</sup>

---

452 Кад је посреди аутор као што је Достојевски, неретко се особине дела ‘приписују’ аутору. У питању је психички механизам „хало ефекта“ о коме је Милошевић у више наврата писао. Он је навео да се „под утиском позитивне процене уметничког дела једног аутора“ – какво је несумњиво имала Ана Григорјевна – позитивна оцена преноси „и на животно дело поменутог аутора“, као што рђаве стране писца односно његове „аксиолошки негативне особине“ – на које је указивао Страхов – могу да се „прошире“ на целокупну његову делатност, па и на његова уметничка остварења“. Никола Милошевић, „Коментар уз одговор Ане Григорјевне“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година II, 1973, број 15, стр. 6.

453 Исто.

454 Неуротична интровертованост – на коју је указао Игор Карузо – не претходи егоизму, као што је Милошевић сматрао, већ супротно, пошто она поприма обележја „злоћудне метафизике“: неуротично интровертован човек је „ принуђен“ да мерило сопствене вредности „тражи у спољашњим

Напоследку, проблематично је и једнострано тумачење пишчевих рђавих особина. Иако је сумњао да се преступ са девојчицом у провинцијском купатилу заиста десио – пре свега из материјалних разлога – Милошевић није оспорио чињеницу да је фама о том наводном преступу заиста потекла од Достојевског. Он је, у ствари, сматрао да је пишчева исповест највероватније –

[...] била диктирана оним истим парадоксалним настојањем које налазимо у *Забелешкама*; настојањем да се нађе наслада у доживљају сопствене етичке унижености, на тај начин што би се себи приписало управо оно чега се гнушамо (АЕ: 17).

Опсцено и бизарно задовољство у самоунижавању – сагледано и као „екстаза потпуне деградације“<sup>455</sup> – Милошевић је правдао непроменљивом датошћу пишчевог психолошког профила. Међутим, због чега пишчева неуротичност, као израз те ‘датости’, не би могла да се протумачи као последица *греха*?<sup>456</sup> Како то да је самоунижавање, које прати бизарно задовољство, одједном изузето од греха? Редуковавши личност, а занемаривши метафизичке узроке извесних *психолошких* момената, Милошевић је своје тумачење свео на пуки психологицизам – мада би за њега, по свему судећи, метафизички узроци представљали *поједностављивање* проблема.

Указавши на карактерне сличности јунака и аутора, Милошевић је указао и на њихову круцијалну разлику: док се у личности писца крије обиље позитивних црта, јунак подземља нема скоро ни једну: он је, чак, много порочнији од само-

---

критеријумима, у предметима, и на тај начин доспева до некакве неподносиве зависности од ствари овога живота“. Уместо да само посматра „оне ствари“ које му „недостају“, он више него други људи „осећа оно што му недостаје“ – јер докле год нема то што му недостаје, сматра себе безвредним. Цит. према: Јован Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам?: проблем егзистенцијалног избора*, са грчког превео С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 1998, стр. 97.

455 Moris Fridman, *Problematični pobunjenik*, стр. 195.

456 Спој неурозе и греха не ваља олако занемарити. У јунаку подземља тај спој као да поприма епохални значај, јер „хипериндивидуалиста“, какав је он, осећа се – речима Ото Ранка – „грешником без религијског веровања у грех, за који му је [...] потребно ново рационално објашњење“ – што не значи да ће такво објашњење икада наћи. Пригрливши грех, а изгубивши свест о греху, модеран човек – према Ернесту Бекеру, америчком антропологу – постао је „жртва властитог отречења“, будући да га је „разбаштинила [...] властита [отуђена од истине] аналитичка моћ“. Тако и јунак подземља, као парадигматичан модеран јунак, изражава трагичан раскорак између модерне потраге за истином и смислом и немогућности да се до њих икад дође: јер, погрешни путеви воде само у беспуће. Цит. према: Владета Јеротић, *Приближавање Богу*, Арс Либри – Задужбина Владете Јеротића – Партион, Београд, 2009, стр. 75.

га писца. Због чега? Код јунака подземља Милошевић је указао на „једнострано потенцирање негативних црта“ – потенцирање које „открива тежњу да се путем увећања сопствене етичке унижености, односно осетљивости, дође до оног перверзног доживљаја задовољства“ (АЕ: 19). Достојевски је *потенцирао* негативне црте свог јунака не би ли сам, кроз њега, доживео такву перверзну насладу и задовољство. Јер, оно што није друштвено прихватљиво, прихватљиво је у фикцији, односно, „на хартији [је] мање непријатно доживљавати сопствену униженост него у стварном животу“ (АЕ: 20).

Тиме је Милошевић, уз ослањање на Едгара Алана Поа и Анрија Бергсона, сугерисао тезу о исцелитељској и компензаторској улози уметности. Иако та теза представља „жигу свих закључака о односу Достојевског и његовог дела“, <sup>457</sup> из које се могу разрадити тезе о психологији и естетици стваралаштва, Милошевић ипак није био естетичар – или *није желео* да буде:

Аутор је дошао до тога закључка и онда га оставио. Као да је нашао бисер у прабини, ставио га у цеп и онда, играјући се после њиме, опет га бацио. Јер, уместо да трага даље за овим односом, да га даље образлаже и продубљује, аутор есеја се упушта у „необјашњиве противречности у понашању јунака из подземља“. Психолог и етичар, једном речју, односе превагу над естетичарем. У најбољем случају – задовољан може да буде само историчар књижевности. <sup>458</sup>

У трећем и последњем делу („Нешто о карактеру и пореклу неурозе аутора *Забележака*“) открива се права тема есеја: „проблем психологије личности Достојевског, њеног порекла и њеног преламања у идеологији *Забележака* из аспекта психопатологије“. <sup>459</sup> Другим речима, циљ есеја је да укаже на претакање психологије писца у идеологију дела.

Милошевић је указао на индикативно ауторово потенцирање момента самоунижавања: јунак као да то, једноставно, ‘воли’. Пошто је самоунижавање „обично

---

457 Mihailo Vidaković, „U traganju za estetičkim (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1965)“, *Savremenik*, Beograd, godina XII, 1966, knjiga XXIII, sveska 1, стр. 81.

458 *Isto*.

459 Nikola Milošević, „Kako sam postao belogardejac“, стр. 1435.

везано за какав интензиван бол“ (АЕ: 19), порекло јунакове неурозе лежи у диспропорцији између бола и неадекватног реаговања на бол – односно у трауми коју је јунак морао да доживи у неком раном детињем узрасту, када и реаговање на бол није довољно адекватно.

Томе у прилог говори податак да је и Достојевски вукао из детињства тешку трауму, насталу под утицајем једне немиле породичне сцене. Она је, због деловања сопствених механизма, довела до фиксације на елементе који су јој претходили, тако да сваки пут, приликом поновног појављивања неког од тих елемената, психички организам реагује *самоунижавањем*. „Из свега тога произлази“ – устврдио је Милошевић – да је роман –

[...] у извесном смислу једна врста реакције на неки интензиван бол; реакције која је срачуната на постизање извесног слатко-горког доживљаја и која је знатно преувеличана у свом литерарном издању (АЕ: 21).

Достојевски је у *Забелешкама* потенцирао понижавајуће ситуације које су одражавале његову личну неспремност да разреши трауму доживљену у детињству. Два су кључна момента у том контексту: неуротична осетљивост на контакт са спољним светом и несклад између људског бића и етичких норми.

У завршници есеја, Милошевић се поново осврнуо на почетну тезу да роман оспорава *сваки* вид земаљског благостања: било да је остварено на темељу „разумног егоизма“ или Христове етике. Јер, какав је то рај на земљи у коме је могуће испољавање жеђи за насладом изазваном егоистичним самоунижавањем?

Пошто жеђ за насладом није одлика свог људског рода, односно свих ликова из романа, Милошевићева интерпретација води ка увиду да *Забелешке* не оспоравају концепцију утопијских пројеката као таквих, да нису критика апстрактних ‘философских’ идеја, већ да представљају трагедију једне конкретне несрећне ‘личности’ која се ‘потврђује’ тако што фаворизује негавититет слободе – истовремено оспоравајући сопствену саобразност било ком етичком идеалу.

Етички идеал, тако, бива оспорен – у својој хоризонталној димензији – пуким јунаковим *постојањем* (и њему сличних трауматизованих ‘личности’, неспособних да изрекну ‘да’ својој или друштвеној срећи). Међутим, то не значи да је етички идеал оспорен у својој вертикалној димензији: личност као таква не може бити



арбитар истине – изван истине, она чак и није личност – што значи да роман ипак није оспорио ништа, па ни хилијастичку концепцију. Може ли, уосталом, „чежња интровертованих особа за једним неуротичким миром“ (АЕ: 22) да поништи смисао истине коју такве особе ни умом ни срцем не могу да појме?

Уместо да је претходне закључке који сасвим логички произлазе из започетих интерпретација и сам изрекао, Милошевић као да је желео да их прећути. Зауставивши се пред крајњим консеквенцама својих увида, он је *наставио* да говори о проблему пишчеве трауме. Истовремено са (непријатним) елементима који подсећају на трауму, јавља се и неуротична чежња да се избегне (нова) непријатна сцена. Код Достојевског је та неуротична чежња, захваљујући његовом „одгоју у религиозном духу“ (АЕ: 22), као и интровертованој природи (‘неутрално’ схваћеној), хришћански интонирана. Какав је био Милошевићев коментар на неуротичну *хришћанску* чежњу Достојевског, изречен 1958. године?

Оба ова фактора вероватно су добрим делом допринела да религиозна затуцаност тријумфује над иначе несумњиво дубоким умом Достојевског, као и над његовим привременим одушевљењем за улогу социјалног реформатора (АЕ: 22).

Тако је на крају изврсног есеја о *Забелешкама* идеолошки интонирано поједностављивање тријумфовало над *Милошевићевим* „иначе несумњиво дубоким умом“. Тиме је истовремено разоткривена недостатност психолошког приступа који сагледава личност у њеној механицистичкој статичности – у којој се духовност своди на ‘душевност’ – као и ‘недостатност’ идеолошки заведеног истраживача, ма којим да се приступом служио.

Јер, не чини се вероватним да се Достојевски враћао „религији свог детињства“ („детињској вери“) (АЕ: 23) захваљујући импулсима трауме: да ли то значи да се тој религији-вери не би враћао да није доживео трауму? Религиозност је, по таквој логици, априорни доказ затуцаности и неуротичке инфантилности, јер не припада „дубоком уму“; али, зар питања вере, сходно Канту, нису смештена управо у ум? Милошевић није хвалио пишчев разум, већ његов „дубоки ум“, не одобравајући религиозну свест у том уму: зашто? Зашто је присуство религиозне свести унапред окарактерисано као затуцаност? Милошевићева опаска имала би смисла да

је *заиста* реч о затуцаности и инфантилном поверењу у „детењску веру“: но, може ли се такво виђење применити на Достојевског, и то у светлу сазнања да је руски писац сâм посведочио како је његова вера („Осана“) прошла кроз „страшни *пакао* искушења и сумњи“, ослободивши се тако сваке инфантилности: „Значи, ја верујем у Христа и исповедам га, али не као дечак.“<sup>460</sup> Међутим, Милошевић Достојевском није поверовао, сматрајући да је његова вера ипак била само илузија:

Тако долазимо до најдубљег трагичног језгра у литератури и личности Достојевског. Писац *Браће Карамазова* чезнуо је за тим да његова вера букти као неко „велико витлејемско огњиште“ али његова вера била је само лелујави несигурни сјај кандила, које догоревала у једној ноћи без звезда.<sup>461</sup>

Да је вера Достојевског била „само лелујави несигурни сјај кандила“, потврђује Милошевићево тумачење пишчевих речи изговорених над одром преминуле супруге. Могућност загробног виђења са њом једна је од евидентних сумњи кроз које је прошла пишчева „Осана“. Иако се питање те могућности може протумачити у контексту такозваног ‘хришћанског атеизма’ – голготске сумње у извесност вере, која ће након искушења или засијати или згаснути – Милошевић је имплицирао да је њено *смислено* тумачење могуће само у психолошкој равни: реч је, према њему, о трауматском болу који је у пишчевој личности активирао чежњу да се превазиђе уз помоћ *детењег* искуства вере, односно наде да ће бол за преминулом супругом заменити неуротички мир. Поента је – имплицирао је Милошевић – у болу као таквом, а не у питању изазваним болом – јер такво питање уопште не мора да води ка истини. Питање је психолошка последица бола – а не духовни трептај личности; само по себи оно није ни од каквог значаја:

Тек сада постаје јасно зашто аутор *Забележака* допушта ону неизвесност у погледу могућности загробног живота; та неизвесност срачуната је на погађање његове детењске вере, а ради доживљавања оне самоунижавајуће сатисфакције која је и горка и слатка у исти мах (АЕ: 23).

460 Цит. према: Николај Берђајев, *Нова религијска свест и друштвена реалност; Поглед на свет Ф. М. Достојевског*, превео Мирко Ђорђевић, Партизанска књига – Издавачко публицистичка делатност, Љубљана – Београд, 1982, стр. 255–256.

461 Никола Милошевић, „Између деснице и левице: поводом 100-годишњице смрти Ф. М. Достојевског“, *Политика*, Београд, 14. фебруар 1981; Књижевност – уметност – наука, бр. 83, стр. 7.

То је, уједно, коначни Милошевићев закључак коме је читав есеј и тежио. Основно питање есеја – *Да ли јунак подземља може да пронађе спас у хришћанству?* – затворено је констатацијом да је ‘хришћанство’ неуротични облик поновљеног трауматског испољавања: *идеологија* коју је писац кроз тумачење покушао да унесе у дело. Да ли је Милошевић био у праву кад је сугерисао да хришћанство не може бити аутентичан одговор на изазов јунаковог искуства? Да ли за таквог јунака има право одговора?

### 2.1.1. Аутопоетичко демаскирање: заматак филозофије диференције

Милошевић је завршио есеј ‘епилогом’ од неколико пасуса који у тексту нису формално издвојени. У питању је аутопоетички коментар помоћу кога је есејиста наводно ‘разоткрио своје карте’ – истовремено их мистификујући. Он је поручио да је говор о делу уједно говор о аутору, али, такође, и говор о тумачу.<sup>462</sup> Говорећи зато о *себи*, о својој личној позицији спрема главне теме, Милошевић је изнео неколико загонетних опаски, попут оне да „у извесном смислу има право онај мислилац који тврди да се о најосновнијим претпоставкама наших расправа не говори“ (АЕ: 23). Иако су посредни *прећутане* скривене намере – преко којих не треба олако прећи, јер „у стварима духа ћутање увек нешто значи“ – намере да се неки текст протумачи на извесни начин, тј. у одређеном смеру, остаје питање да ли су оне збиља свесне или при аналитичком чину делују некакви несвесни механизми?

Да ли смо ми просто склони некој тези, да ли нам теза коју заступамо годи независно од сваке аргументације – то питање не поставља се тако често, а ни тако радо, уосталом (АЕ: 23).

---

462 Уевши моменат читаоца (тумача) у херменеутички фокус, Милошевић је доследно спровео своју субјективистичку визију интерпретације књижевног дела. Он је сматрао да ниједна интерпретација није потпуно „објективна“, из разлога што мора да има неки „правац“ (ИПС: 285). Ако је „свака критичарска анализа“ неадекватна, јер је „једнако далеко од истине“, то не значи да она нужно „осиромашује“, да „ништа не казује о књижевном делу“ (ИПС: 302), односно „да су сва читања једнако погрешна“ (ИПС: 303). Свака интерпретација „увек садржи извесну, макар релативну, истинитост“ (ИПС: 285), зато што почива на личним претпоставкама тумача. Јер, сваки тумач (читалац) бира такав вид интерпретације који одговара његовим „сопственим искуствима“ и „углу гледања на такозвану људску судбину. Сваки читалац има неки свој ‘угао деформације’ под којим чита [...] [одређено дело], а природа тог угла може се протумачити помоћу његовог, читаоцевог, индивидуално-психолошког или евентуално идеолошког профила.“ Притом, наречени „индивидуално-психолошки чиниоци не морају увек представљати препреку на путу ка адекватном читању [дела]“. Никола Милошевић, „Поезија између сна и јаве“, стр. 121.

Испоставља се да прединтелектуални разлози претходе избору и начину обраде теме: они упућују на нешто болно, осетљиво, интимно – на саму духовну срж тумачеве личности. Личност тумача одређује смер тумачења: тај смер је условљен *интенцијама* које извиру из тумачевог бића.

Сам Милошевић је признао да су његова личност и склоности које је имао били „онај фактор који је пресудно одредио основни правац [...] [његових] духовних преокупација“. То не значи да су и закључци до којих је долазио били ‘предодређени’, већ су у „много мањој“ мери били зависни од његових „психичких обележја“:

Примера ради, ја сам по својој психичкој усмерености пре склон песимистичким неголи оптимистичким проценама, али та моја склоност није битно обележила оне најопштије теоријске судове до којих сам у својим књигама долазио. Тако, рецимо, песимистичка оптика захтевала је потпуно свођење филозофског опуса Ничеовог или пак књижевног опуса Достојевског на одређене психичке претпоставке ових опуса. Такав закључак ја, међутим, нисам никад извео, просто зато што се структура Ничеовог дела, као и дела Достојевског опирала таквом једном свођењу у многим својим битним тачкама (II: 258).

Милошевић у есеју о *Забелешкама* није открио идентитет „оног мислиоца који тврди да се о најосновнијим претпоставкама наших расправа не говори“. Као да сам тај податак упућује на нешто о чему се „не говори“. Илија Марић је претпоставио да можда Милошевић то није учинио зато што је „држао да је то општепознато место или зарад стилског ефекта“.<sup>463</sup> Тај мислилац је амерички прагматиста Вилем Џејмс: Марић је указао да је његов идентитет обелодањен тек око пола века касније, на крају *Истине и илузије* (2001) (в. ИИ: 253), превидевши да се Џејмсово име – у истом контексту као и у есеју о *Забелешкама* – појавило и у студији „Мигел де Унамуно и трагично осећање живота“ (1967), такође прештампаној у *Истини и илузији* (в. ИИ: 47). Да ли је онда Марић у праву кад је устврдио да Џејмсово име није споменуто из идеолошких разлога – будући да су о Џејмсу афирмативно писали немарксистички филозофи Владимир Дворниковић (1910) и Владимир Вујић

---

463 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 149.

(1921), док је, у време кад је настао есеј о *Забелешкама*, била актуелна критика „буржоаске филозофије Запада“, коју су изводили Милошевићу идеолошки ближи филозофи попут Душана Недељковића и Драгана Јеремића? Осим тога, Марић је претпоставио да је Милошевић испрва имао „негативан став према Џејмсовом прагматизму који је можда некритички преузео од својих наставника са факултета“,<sup>464</sup> али да је тај став кориговао након што је, вративши се са одслужења војног рока (1955), поново прочитао Џејмсов *Прагматизам*.<sup>465</sup>

Виљем Џејмс је сматрао да *темперамент* представља „најосновнију претпоставку наших расправа“, као и прећутано полазиште на основу кога се изграђује филозофска „слика света“.<sup>466</sup> Милошевић је признао да је Џејмс имао право, али „у извесном смислу“: разлике „у сазнајним оптикама“ Џејмс је свео „на разлике у темпераментима“ – а то је, према Милошевићу, „психолошки редуccionизам“ (КМ: 278). Уместо Џејмсове афирмације темперамената који сваки на свој (условљен) начин доспевају до истине, Милошевић је афирмисао „структуре личности“, које су, без обзира на темперамент, „неједнаке у погледу могућности за долажење до истине“ (КМ: 278).

Без обзира на извесна неслагања, за Милошевића се „показало плодним и подстицајним“ Џејмсово „указивање на психолошке корене наше тезе, нашег знања“.<sup>467</sup> Иако психолошки корени нису једини извор „логичких грешака и противречних ставова код неког мислиоца“, од прворазредног је значаја што Милошевићева алузија на Виљема Џејмса представља – како је Марић прецизно уочио – „сам почетак градње“ Милошевићевог „филозофског становишта названог филозофија диференције“.<sup>468</sup> Џејмсово име тако иницира Милошевићеву теоријску одисеју.<sup>469</sup>

---

464 *Исто*, стр. 150.

465 Марић је поставио хипотезу да се Милошевић упознао са Џејмсовим делом преко Дворниковићевих радова, а да је у њихово ишчитавање могла да га нагна Дворниковићева смрт 1956. Ипак, „за то немамо потврду у текстовима Николе Милошевића из педесетих година. То само по себи не мора бити пресудно, јер у то време није било упутно цитирати немарксистичког филозофа Владимира Дворниковића. Из истог разлога тешко је видети које је уопште наше предратне филозофе у то време читао млади Никола Милошевић. Да ли је, на пример, тада прочитао књиге нашег познатог теолога Јустина Поповића о Достојевском?“ *Исто*.

466 *Исто*, стр. 151.

467 *Исто*, стр. 153.

468 *Исто*.

469 Осим Џејмса и америчког прагматизма, на развој Милошевићеве филозофије диференције утицале су и енглеска емпиристичка филозофија, као и „француски мислиоци од Монтења и Паскала

На примедбу да је Милошевић *желео* да оповргне истинитост хришћанске благовести у контексту *Забележака из подземља*, не би ли писцу замерио на религиозној „затуцаности“, могло би се одговорити да је основна „претпоставка“ Милошевићеве расправе (о којој треба ћутати) у његовом личном односу према вери и идеолошком (ванемпиријском) разуверењу да би хришћанство могло имати било каквог позитивног удела у преображају таквих душа које налице јунаковој. То би, међутим, значило свођење „најосновнијих претпоставки“ на неку врсту имплицитног атеизма – као априорне идеолошке (марксистичке) датости. Али, ако је религиозна „затуцаност“ Достојевског заостатак његовог ‘ретроградног’ васпитања и нерешене породичне трауме, чега би Милошевићев атеизам био заостатак?<sup>470</sup> Као што идеологији претходи психологија, тако и атеизму претходи извесна психолошка, али и духовна *датост* – која условљава сва могућа идеолошка стремљења. Основна „претпоставка“ Милошевићеве расправе – на коју је и он сам указао – није, стога, у апологији атеизма, већ у ономе што ту апологију омогућује: то је меланхолија.<sup>471</sup>

Милошевићево саморазоткривање истообразно је са јунаковим, али и пишчевим психолошким испољавањима. Но, за разлику од руског писца и његовог јунака, код којих самоунижавање причињава перверзно задовољство, код Милошевића је на делу „недостатак у систему самоодбране“, односно слабљење „оног ентузијазма и оне сигурности тако неопходних за неког ко жели да се бори за свој став“;

---

до структуралиста и постструктуралиста, као и немачки мислиоци од Канта, Хегела, Шопенхауера, Маркса и Ничеа до Фројда, Јунга и Фрома“, али и руски религиозни филозофи. Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 122.

470 Ваља указати на Милошевићеву мисао да је „религија [...] сигурно, по много чему, облик ‘лажне свести’, али она ниуком случају није *само* ‘лажна свест’“ – као што су проповедали „гзв. просветитељи“. То не значи да је Милошевић тиме одступио од свог атеизма, већ да је признао, као антрополошки истиниту, „представу о томе да је човек у власти неке моћне силе која га далеко превазилази, представу тако карактеристичну за многе религије“. Тој „‘лажној свести’“ припада само „антропоморфни облик ове представе“. Никола Милошевић, „Идеологија, психологија и стваралаштво“, стр. 1.

471 Од свих критичара који су писали о Милошевићу, једино естетичар Михаило Видаковић „није сасвим“ поверовао Милошевићевом ‘аутопоетичком’ инсистирању на меланхолији као изходшту теоријске мисли и књижевнокритичких опредељења. Видаковић је сматрао да – поучен Милошевићим „ставом према изјавама које уметници сами о себи дају, према њиховим свесним и несвесним тенденцијама“ – меланхолију треба „тумачити само као алиби“ којим се прикрива „оправдано незадовољство и презасићеност социологизирањем“ у тадашњој науци о књижевности. Међутим, ни психолошки метод који је Милошевић изабрао Видаковић није сматрао довољним: „хипертрофирајући га“, Милошевић је „показао и његову плодност и његову једностраност, његов домашај и његове границе“. Mihailo Vidaković, „U traganju za estetičkim“, стр. 86.

речју, *меланхолична* жеља за самоогољавањем, а не некаква „изузетна самокритичност“ (АЕ: 23).

Тиме је Милошевић непосредно довео у питање *истинитост* својих интерпретативних увида, као исходних тачака једне меланхоличне жеље. Ако је меланхолија била основна „претпоставка“ тумачења романа – и не само тог, већ Милошевићевог целокупног рада „на философији и на теорији књижевности као и у самој књижевности“<sup>472</sup> – да ли је онда реч о ‘истини’ коју је изнедрило тумачење или коју је изнедрила меланхолија? Да ли се ‘меланхолична истина’ поклопила са ‘интерпретативном’, или је интерпретација била подешена тако да доведе до меланхоличног увида? Тих питања је и сам Милошевић био свестан: није случајно у ‘епилогу’ назначио проблем истине, то јест илузије као њене пројекције – проблем који је насловом сублимисала његова последња теоријска књига:

Ова жеља [за меланхоличним разоткривањем] је праћена носталгијом за илузијама, носталгијом која никада не може да се оствари у одговарајућем облику (АЕ: 24).

*Носталгија* – како за илузијама, тако и за бесконачним – Милошевићева је „омиљена реч“:<sup>473</sup> није, стога, случајно што су већ у ‘уводном’ есеју *носталгија* и *меланхолија* назначене као „одређујуће речи за потоњи опус Николе Милошевића“.<sup>474</sup> „Носталгија за илузијама“ упућује на то да је илузија крајња инстанца жеље – што кореспондира са фројдовском и лакановском психоанализом жеље. То не значи, према Милошевићу, да је истинити увид апсолутно неостварив; међутим, остаје питање на чему се заснива истинитост духовних творевина, које саме собом и својим искуством превазилазе емпиријске границе:

Али је ли заиста неминовно да то што једна теза погодује неким нашим склоностима аутоматски дискредитује њену истинитост? Зашто истина не би могла да коинцидира са извесним наклоностима (АЕ: 23)?

---

472 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 153.

473 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 176.

474 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 123.

Ако истина „коинцидира“ са личним „наклоностима“, да ли је то ‘лична’ или ‘објективна’ истина? Односно, да ли је за Милошевића било прихватљиво да се *религиозна* наклоност Достојевског – као одраз његове ‘личне’ истине – поклопи са ‘објективном’ истином, или је реч о илузији руског писца? Или: да ли *изношење* на видело „затуцаности“ Достојевског – што коинцидира са Милошевићевим наклоностима – оспорава ‘личну’ истину Достојевског? *Чија* наклоност потврђује шта је истина? Проблем је у нејасно постављеном мерилу на основу ког би се потврдила објективност истине: у којој мери је ‘објективност’ условљена субјективношћу?<sup>475</sup>

На крају есеја о *Забелешкама* конституише се субјективни глас који сведочи *своје* одустајање од истине, надомештено жудњом за њеним наличјем. Меланхолична жудња за илузијама основна је претпоставка Милошевићеве „расправе“ о Достојевском роману.

Антрополошка ‘истина’ коју тај субјективни глас сведочи поручује да личност која не пребива у истини, већ у илузијама, и сама постаје илузорна – јер личност *постаје* тек у заједници са Истином.<sup>476</sup> Такође, носталгична *жудња* (жеља) за илузијама није ништа друго до реторички облик таутологије: истина жеље (жудње) је да је жеља илузија, јер илузији тежи. Епохална драма која је посредни – а коју

---

475 Објективност као таква, судећи према једном Сиорановом силогизму („Бићеш објективан!” – проклетство нихилисте који *верује у све*“), представља пансубјективну илузорност. Emil M. Sioran, *Silogizmi gorčine*, preveo Jovica Aćin, Rad, Beograd, 1998, стр. 75. „Објективну истину“ је, при томе, Милошевић разликовао од „објективног [телеолошког] смисла“ – у који (речима приповедача у започетом роману *Deus absconditus*) заправо ни не верује: „Смисао је увек смисао за неког“, односно, „Смисао који настаје синхронизацијом догађаја независно од воља и жеља појединаца само је илузија смисла. Тако облици извесних стена подсећају на ликове људи као да их је уобличио неки вајар, а у ствари су само последица случајно насталих комбинација у слепој игри природних елемената.“ Никола Милошевић, „*Deus absconditus (3)*“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 11. мај 1976, број 56; „*Deus absconditus (5)*“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 9. јун 1976, број 58.

476 Иако се с разлогом може претпоставити да ступање у истинитосну заједницу онемогућује потенцијале личности, ваља имати у виду да „саборност и заједништво нису колективизам, који подразумева гушење личности помоћу колективног принципа, већ они представљају унутарње, квалитативно начело у човјеку, у његовој личности која почива управо на заједници у љубави; коначно, принцип личности је духовни принцип, а индивидуализам доводи до обезличавања, до разарања личности.“ Радисав Маројевић, *Хришћанска онтологија личности и феноменологија субјективности: Зизиулас и Левинас у дијалогу*, Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010, стр. 89.



меланхолик изнова проживљава – гласи да илузорна ‘личност’ тежи илузији. Таква ‘личност’ нити верује, нити има потребу за вером: уместо вере довољна је жудња.<sup>477</sup>

Милошевићева носталгија за илузијом је извитоперена носталгија за истином: носталгија за изгубљеним рајем који никад није постојао. Ако, можда, и јесте постојао, његова истина је заувек изгубљена. Остао је само симулакрум непостојеће истине: илузија обавијена меланхолијом. Носталгија за симулакрумом је и привукла Милошевића да се упусти у тумачење *Забележака* – као што је и сам роман настао поводом носталгије коју је пробудио снег, но који и није прави снег:

„Данас пада снег, скоро мокар, жут, мутан. Јуче је такође падао, и у дане пре тога такође. Чини ми се да сам се по том мокром снегу и сетио приче које, ето, не могу да се отарасим. Дакле, нека ово буде приповетка поводом мокрог снега“ (АЕ: 24).

Носталгија коју је мокри снег пробудио у јунаку нагнала га је да се „да се ослободи успомена које га тиште“: да постане приповедач.<sup>478</sup> *Забелешке* се, тако, рађају из илузије отелотворене у мокром, прљавом, *лажном*, снегу.

Загонетку мокрог снега Милошевић је довео у везу са загонетком загробног живота, вративши се тако на почетак есеја, симболично га заокруживши имплицитним одговором на питање постављено у моту:

Нешто од те носталгије [за илузијама] зазвонило је почетком овог рада у начину описивања емоционалног тона што лебди око оних речи узетих за

---

477 Ваља разликовати праву веру од потребе за вером, као што то чинио Флоренски: „Људи ‘имају веровање’ на свој начин. (Добро сам запамтио тај облик ‘имати веровање’ уместо *верују*, који није био нимало случајан, јер *верују* значи да духовно познају одређену објективну реалност, а *имају веровање* значи да поседују одређено субјективно стање уверености које је, можда, потпуно илузорно). Дакле, људи имају веровање на свој начин и било би нељудски и сурово одузмати им та осећања уверености, та илузорна веровања која код њих подстичу човечност.“ Павле Флоренски, *Мојој деци*, стр. 97.

478 Главни циљ приповедача и није да себе схвати, већ је његово писање илузија наместо истине: оно је у исходишту нарцистичко, као „замена за живот, компензација за потпуну усамљеност, борба за осећање властите важности“. Због тога јунак „о себи зна више но што казује“, али „његово приповедање пре служи томе да ућутка унутрашње гласове, него да их разобличи“. Тиме се Јасмина Ахметагић супротставила Милошевићевом ставу да, психолошки веродостојна, јунакова исповест *јесте* истинита: „За нас је од пресудног значаја проблем веродостојности исказа неверодостојног јунака, односно чињеница да су и његова ‘коначна’ признања релативна – део актуелне интерпретације, будући да [...] истину потврђује [...] све оно што смо [...] већ сазнали о јунаку и то *упркос* а не *захваљујући* његовим исказима.“ Јасмина Ахметагић, *Књига о Достојевском*, стр. 33, 54, 68, 73.

мото, а нешто од ње мора да зазвони и сад, на крају, кад је анализа, са свим својим трезвеностима и сувопарностима, завршена (АЕ: 24).

Тим речима Милошевић је завршио есеј о филозофији и неурози у *Забелешкама из подземља*, овладан мишљу о мокром снегу, о смрти и загробном животу. Уједно је и пружио свој коначни, меланхолични одговор о *емпиријској* улози хришћанских веровања:

И ето, у тону који прати ове речи [о мокром снегу, као што је исти тон пратио пишчеве речи истакнуте у моту] било би пријатно отпочинути, макар мало. Било би пријатно опоетизовати га. Једног дана кад пада влажан снег требало би моћи тврдити да неки загонетан емоционални тон, јединствен и редак, лебди око тог снега, готово неосетно [као што је, у ‘прологу’, лебдео „око три речи“ – „*Маша лежи на столу*“] (АЕ: 24).

Мокар, жут и прљав снег, илузија снега, прекрива истину неког бољег постојања. Недостојан себе, то је снег меланхолије. Истину је собом сакрио: да ли је она и даље ту? Када окопни, хоће ли се ишта испод њега указати?

#### 2.1.2. Додатак: о *Злим дусима* или заметеним траговима

У светлу Милошевићеве недовршене тезе о Достојевском и Камију, ваља навести још један текст о Достојевском који је настао у истом периоду кад и есеј о *Забелешкама из подземља* (1958; написан 1957), и који највероватније припада корпусу наречене тезе. Реч је о предговору за роман *Зли дуси* који је објављен 1959. и никад више није прештампан, а који је, због извесних додирних тачака, могао да буде саставни део *Антрополошких есеја*.

Међутим, иако је при крају тог предговора-студије Милошевић упоредио један аспект *Злих дуса* са *Забелешкама из подземља*, нагласак у њему ипак није на антрополошкој, већ на књижевно-естетској равни – што не значи да антрополошке равни нема. Могуће је да је сама форма предговора – која захтева конзервативнији, ‘објективни’ приступ књижевном делу – условила занемаривање *искошене* антрополошке оптике. Таква форма је, истовремено, одредила и сазнајне домете Милошевићевог текста.

За разлику од студија и огледа из *Антрополошких есеја*, у том предговору нема квазиприповедних момената кроз које би тамош проблеснула Милошевићева меланхолија. Једини такав условни моменат био би онај с краја предговора кад је Милошевић приметио да дијалог између хроне Марије Тимофејевне и Шатова „својом префињеношћу и једном помало натрулом лепотом антиципира слике де Кирика и Салвадора Далија“.<sup>479</sup> Та опаска је важна и због тога што је Милошевић тада први пут споменуо двојицу сликара чија платна одишу меланхолијом и носталгијом за бесконачним, и чијим ће се делима, поготово де Кириковом, враћати више пута (описом двеју де Кирикових слика отпочиње и роман *Нит михољског лета*).

Као и у есеју о *Забелешкама*, тако је и предговор *Злим дусима* започет констатацијом о *критичарском* виђењу Достојевсковог романа: према већини дотадашњих критичара, „критика револуционарног покрета“ чини његову ‘суштину’.<sup>480</sup> Иако такво (површно) виђење Милошевић није директно оспорио, њега су, уместо социјалних, интересовала пре свега естетичка, а, напослетку, и антрополошка питања:

И кад само не би било незахвално и претенциозно тако концизно дефинисати смисао једне овако сложене књиге, могло би се рећи да је најдубља идеја централне теме овог романа меланхолија и безизлазност.<sup>481</sup>

Претходни навод намеће се као закључак предговора *Злим дусима*. Али, кад би од свега што је Милошевић икада написао остао само тај навод, не би ли он представљао ‘суштину’ свих Милошевићевих анализа? Те две речи – „меланхолија и безизлазност“ – представљају сидриште Милошевићеве мисли – место за којим је непрестано трагао. Стога се може рећи да целокупно његово дело представља *поему* меланхолије и безизлазности.

Милошевића су у интерпретацији *Злих дуса* интересовале иманентне законитости уметничког дела, које или доприносе или нарушавају целину естетског бића. Реч је о стваралачким законитостима – о присуству тзв. ‘ништећих’ фактора или фактора инкохеренције. Док је у светлу тих законитости интерпретација *Забележа-*

---

479 Никола Милошевић, „У чему је смисао романа ‘Зли дуси’“, [предговор] у: Фјодор Михајлович Достојевски, *Зли дуси*, том I, превела Косара Цветковић, Српска књижевна задруга, Београд, 1959, стр. XX.

480 *Исто*, стр. V.

481 *Исто*, стр. XIX.

ка превасходно била усмерена од дела ка аутору, доминантан смер интерпретације *Злих духа* усмерен је од (фактичке, историјске) стварности према делу.

Наиме, Милошевић је својим тумачењем поткрепио тезу о „пристрасном и изобличеном одблеску стварности“<sup>482</sup> у роману, односно о пишчевој идеолошкој тенденцији или „памфлетском карикирању“, „чак и тамо где бисмо то најмање очекивали“.<sup>483</sup> Он је то учинио указавши на сличност између стварне личности Сергеја Њечајева, руског револуционара, анархисте и садруга Михаила Бакуњина, а могуће и психопате<sup>484</sup> – чија је (језуитска) девиза била „циљ оправдава средства“ – и литеарног пандана те личности, Петра Степановича Верховенског.

Питање уметничког јединства романа, које је Милошевић поставио, питање је јединства уметничке и идеолошке димензије. Пошто је Достојевски кроз лик Петра Верховенског испољио своје идеолошке, „памфлетске намере“, то значи да би сваки садржај који се у такве намере не би уклопио довео до сукоба „опречних елемената“ и тако нарушио вредност дела:

Најсигурнија индикација за откривање поменутог сукоба била би она неуралгична места „Злих духа“, на којима памфлетска тенденција очигледно нарушава уметничко јединство дела. Код неког писца малог формата таква места могла би се, свакако, објашњавати и као резултат уметничке незрелости; код писца као што је Достојевски она могу бити само последица настојања да се уједно слију нека два опречна садржаја. Питање, дакле, гласи: постоји ли у конструкцији и карактерима овог романа извесна натегнутост и контрадикторност и, ако постоји, онда где је?<sup>485</sup>

„Опречни елементи“ о којима је реч су „две различите фабуле“ које је Достојевски хтео уметнички да усклади, да их „слије у једну компактну целину“.<sup>486</sup>

---

482 Исто, стр. IX.

483 Исто.

484 У тексту „Претече тероризма“ Милошевић је описао Њечајева као „дубоко инфериорног, полуобразованог, нервно лабилног провинцијалца, испуњеног ужасном мржњом и обузетог страхотном, немилосрдном страшћу за разарањем“, што упућује на карактер који је Фром назвао „некрофилним“. Никола Милошевић, „Претече тероризма“, *НИИ*, Београд, 20. новембар 1977, број 1402, стр. 24. Имајући то у виду, врло је необично, па чак и загонетно, што је сам Достојевски, како је посведочила његова ћерка Љубов Фјодоровна, „изразио жељу да буде сахрањен поред Њекрасова“. Никола Милошевић, „Између деснице и левице“, стр. 7.

485 Никола Милошевић, „У чему је смисао романа ‘Зли дуси’“, нав. дело, стр. IX.

486 Исто, стр. XI.

прва се односи на тајну организацију Верховенског, а друга на личну судбину Николаја Ставрогина. Захваљујући неуспелом пишчевом покушају да се „две опречне теме, две опречне судбине, споје у једну целину“,<sup>487</sup> Милошевић је констатовао да *Зли дуси* нису компактно дело. За разлику од тенденциозне и памфлетске теме везане за Верховенског, он је закључио да је ‘ставрогинска тема’ далеко више природнија и спонтанија, па и уметнички успелија.

Лик Николаја Ставрогина Милошевић је протумачио као одраз самог писца (што је слично тумачење изведено кад је било посреди сагледавање јунака под-земља). Тако је „физичка и духовна супериорност“ коју Ставрогин поседује (његова ‘природност’) одјек компензације писца „за мучну подређеност оним факторима који спадају у област нагона и страсти“.<sup>488</sup> Неостварен у животу, писац је покушао да се оствари кроз лик Ставрогина. Отуд претпоставка да „иза велике моћи у уметничкој машти, лежи нека велика слабост у стварном животу“.<sup>489</sup>

Осим што је ‘природан’, Ставрогин је духовно и морално индиферентан – неспособан да се „загреје за било какав принцип или идеју“, али и „равнодушан према добру и злу“.<sup>490</sup> Ставрогинову ‘неморалност’ Милошевић је протумачио као одраз пишчевог *идеолошког* настојања „да докаже како и одрицање добра и равнодушност према добру, у крајњој линији, подједнако воде злу“, односно да докаже како је тим одрицањем у Ставрогина „ушао зао дух“.<sup>491</sup> Али, када Ставрогин „чини и такве ствари које истински индиферентна особа никада не би била у стању да себи допусти“,<sup>492</sup> то значи да се зарад уметничке веродостојности Достојевски одрицао идеолошких полазишта. Међутим, он то није у потпуности успео да учини, па зато и „природност ставрогинске теме“ лежи у пишчевом колебању између „психолошке и уметничке истине“ и „религиозно-политичких концепција“.<sup>493</sup> То колебање „рефлектује“, према Милошевићу, „један интимни проблем самог Достојевског“: проблем балансирања између атеизма и вере у богочовечанску личност Христа – као и

---

487 *Исто*, стр. XIV.

488 *Исто*, стр. XIV–XV.

489 *Исто*, стр. XV.

490 *Исто*.

491 *Исто*, стр. XVI.

492 *Исто*.

493 *Исто*.

(смисаоно антиципирајући наслов једног будућег есеја и истоимене књиге) „мучну жељу“ да се „нађе нека чврста тачка на коју би се могао ослонити“.<sup>494</sup>

Милошевић је, на послетку, указао и на Ставрогинову амбивалентну психичку (не)стабилност: није сигурно да ли је он „душевно поремећен човек или не“.<sup>495</sup> Она је последица пишчеве намере „да се један лик или један поступак могу паралелно тумачити и из религиозног и из психолошког аспекта“.<sup>496</sup> То значи да је Ставрогин ‘нормалан’ кад ‘свесно’ чини злочин – тада његова ‘тема’ представља религиозни случај – али истовремено „оставља утисак неоспорно поремећене и душевно болесне особе“: пошто „изгледа као да је у њега ушао ‘зао дух’“, његово „лудило“ се може тумачити и као последица и као „могући узрок“<sup>497</sup> зла. У тој амбиваленцији, као и у чињеници да се Ставрогин убио, уместо да је кренуо путем религиозног преображаја – што је била првобитна намера писца – одражава се преовладавање реалистичке над идеолошком концепцијом.

Милошевић је закључио да је „психолог и уметник“ тријумфовао „над политичарем и теологом [тј. идеологом]“, али не толико из „психолошких и уметничких разлога“, колико из „биографске тенденције“ – у којој је, уместо религиозног идеала, преовладала „мучна жеља“ за духовним ослонцем. Као што је лајтмотив у *Забешкама* „мисао да се може наћи извесно уживање чак и у потенцирању безизлазности“, тако се Милошевић запитао да није можда писац и у *Злим дусима* – осудивши јунака на индиферентност и на самоубиство – тражио „једно тајно и ‘подземно’ уживање у својој безизлазности“.<sup>498</sup>

Предговор роману *Зли дуси* Милошевић је завршио одговором на питање како је могуће да, упркос свим контрадикцијама, роман ипак делује уметнички целовито. Један од разлога је, према њему, у нареченој амбиваленцији: у истовременом деловању психолошког и религиозног регистра. Захваљујући томе, многе контрадикције и нелогичности остале су пригушене. Други разлог је у томе што се уметничко дело не доживљава –

---

494 *Исто*, стр. XIX.

495 *Исто*, стр. XVI.

496 *Исто*, стр. XIX..

497 *Исто*, стр. XVII.

498 *Исто*, стр. XIX.

[...] као механички скуп добрих и рђавих фрагмената. Сваки интензивни утисак тежи да се прошири. Снага уметнички и психолошки успешних видова овог романа Достојевског је толика да наткриљује и заклања његове слабости до те мере да га ми ипак доживљавамо као изванредно успелу литерарну целину. У томе и јесте најдубља тајна и загонетност – али и лепота – ове чудне и сложене књиге.<sup>499</sup>

Реч је о једној врсти естетског „хало-ефекта“, који Милошевић, нажалост, није теоријски експлицирао, а који делује тако што врлине дела наткриљују мане, на начин да им се приметне траг. Страст за манама навела је Милошевића да приметне трагове изнова изложи светлу дана – свом херменеутичком погледу.

## 2.2. Први есеј о Камију или тајна носталгије

„Албер Ками између луцидности и носталгије за апсолутним“ други је по реду есеј из *Антрополошких есеја*, као и други који је Милошевић, уз претходни о *Забелешкама из подземља*, објавио 1958. За њим је уследио „Воља за моћ у делу Албера Камија“ (1959). Та три есеја, уз предговор *Злим дусима* (1959), представљају, по свему судећи, резултат Милошевићевог рада на недовршеној тези о Достојевском и Камију.

Осим о Достојевском, највише текстова о неком страном писцу Милошевић је посветио француском егзистенцијалисти. Због значаја двојице аутора и текстова о њима, може се тврдити да су та три есеја стожерна у контексту целокупног Милошевићевог опуса. И не само што су они назначили неке кључне проблеме које је Милошевић временом продубљивао и проширивао, већ и сама дела Достојевског и Камија исказују извесни степен међусобних сличности и прожимања: могло би се, у најкраћем, рећи да је Достојевски Камијев претеча, с чим кореспондира и Милошевићева оцена да Камијев *Пад* представља *Забелешке из подземља* двадесетог века (в. АЕ: 61). Кључна разлика је у томе што Достојевски припада „класичном сензибилитету, коме су питања метафизичког карактера [...] ближа“, док је Камијева обуетост „етичким проблемима“ (АЕ: 25) одраз његовог модерног сензибилитета.

---

499 Исто, стр. XX.

Кад је онтолошки домен посреди, за разлику од онтолошке стабилности код Достојевског, „онтолошка превлака“ Камијевог дела „сасвим је ломна и крхка“ (АЕ: 25).

Између осталог, значај првог есеја о Камију је у томе што је већ у његовом наслову експлицитно назначен један од кључних Милошевићевих термина – „носталгија“. Први пут се тај термин појавио у есеју о *Забелешкама*, као „носталгија за илузијама“. У есеју о Камију реч је о „носталгији за апсолутним“. Није ли, отуда, Милошевић прејудуцирао да је „носталгија за апсолутним“ заправо само једна врста „носталгије за илузијама“ – да је „апсолутно“ ништа друго до обична „илузија“?

Есеј се састоји се из два дела, од којих је први посвећен проблему *апсурда* (*Сизифов мит* [1942]), а други проблему *револта* (*Побуњени човек* [1951]). Уз неколико узгредних позивања на Камијево књижевно дело, есеј је у потпуности посвећен филозофским проблемима, односно Камијевом ‘филозофском’ погледу на свет, или, прецизније речено, недоследностима његове филозофије.

Милошевић је указао на *луцидност* односно „тежњу да се ствари виде онаквим какве оне јесу“ (АЕ: 25) као надахнуће Камијеве филозофије апсурда. Луцидност би, стога, била друго име за тежњу за истином или саму истину: спој гностичког просветљења на темељу емпирије. (На другом полу је носталгија за апсолутним, као друго име за илузију.) Међутим, прозрење које луцидност омогућује није ‘неутрално’: свет сагледан кроз њену оптику, „без религиозних предрасуда“, јесте свет који „није начињен за нас“, који „није у складу са човековим стремљењима“ (АЕ: 25–26) Отуда произлази апсурдни *доживљај* несклада између човека и света.<sup>500</sup> Камијев појам апсурда је релациони појам: апсурд „није ни у човеку ни у свету“, већ „у њиховом међусобном контакту“.

Милошевић је приметио да није само свет нерационалан – као што је Ками сматрао – већ да је и човек далеко мање рационалан него што за себе мисли. Човек је, истина, „рационалан у односу на животињу“, али је далеко мање „у односу

---

500 Због чега, међутим, тај *доживљај мора* бити апсурдан? Ако се *доживљај изласка* човека у свет, отварања свету, схвати као *искушење*, или, тојнбијевски речено, изазов који тражи одговор, онда је исправна мисао „да Ками није обратио пажњу на позитивни садржај искушења“ – при чему под искушењем ваља разумети Камијев ‘судар’ са светом, са (метафизичком) тишином света: „Он је видео само њихово спољашње рухо и окарактерисао га као апсурд. Он је видео апсурд као спољашњу противречност животу којој би као решење понудио ‘говор’ света. Он није увидео да је управо у



на свој етичко-логички идеал“ (АЕ: 33).<sup>501</sup> Зато је Ками сматрао – а Милошевић подсетио – да насупротив свету не лежи рационалност, већ „жеља“ за рационалним: апсурд је „контраст између човекове жеље за рационалним и света који тој жељи не одговара“ (АЕ: 26). Човекова „жеља за рационалним“ је жеља за разумевањем света, за „блискошћу“ са светом, за „јединством“ са њим – „јединством“ са *етичком* кохерентношћу света. Пошто је таква жеља у домену идеала, нечег што је апсолутно, Милошевић је закључио да би „субјективни пол појма апсурда“ најпотпуније могао да се дефинише „Камијевим изразом ‘носталгија за апсолутним’“ (АЕ: 27). За разлику од субјективног, објективног полу апсурда припада *релативност* подигнута на онтолошки ниво: „оно што чини суштину света и чиме се свет опире нашој носталгији“ (АЕ: 28). То значи да је апсурд „несклад између човекове носталгије за апсолутним [рационалним] и [етички релативног] света који захтевима те носталгије не одговара“ (АЕ: 28).

Милошевић је указао и на трагичку димензију апсурда. Апсурд је „трагично стање“ (АЕ: 28) свести – свести о узалудности жеље – која само ‘жели’ да превлада диспропорцију између носталгије (себе саме) и света. Трагично стање апсурда могло би се, стога, избећи или жртвовањем субјективног пола (луцидности, односно носталгије, жеље) или помирењем са објективним полом (са светом: помоћу самоубиства, на пример).

Ниједно решење, према Камијевој филозофији, није добро: човек треба да издржи до краја а да се не помири са светом. Да би у томе успео, неопходан је *револт* – „непомирљивост пред покушајима“ да се један од полова апсурда „замагли или укине“ (АЕ: 29). Док је апсурд „израз луцидности“, револт је „сталан напор да се буде луцидан“ (АЕ: 30). Револт је, стога, „апсурд који је доследан“, апсурд који сам себе одржава, јер он „умире чим окренемо главу од њега“ (АЕ: 30). На основу тога Милошевић је изложио проблем Камијеве филозофије:

Филозофија апсурда изгледа као коначно преовладавање носталгије за апсолутним. Међутим, [...] преовладавање о коме је реч може бити постигну-

---

субјективном искуству апсурда требало да доживи егзистенцијално искуство знања“, односно да *захваљујући* искушењу оствари животодавну заједницу са Истином. Јован Корнаракис, *Психологија: поглед из пустиње*, стр. 290–291.

501 На основу таквог схватања Милошевић је изградио антрополошки песимистичко виђење тзв. ‘људске природе’.

то само уз велики напор. Човек апсурда личи на Одисеја кога морају да вежу како би одолео привлачној песми сирена [или зова апсолутног] (АЕ: 30).

Проблем који је Милошевић имплицирао крије се у синтагми „велики напор“: да ли је сваки човек спреман да уз такав напор остане будан, да се не препусти оноликој носталгији за апсолутним? Односно, да ли је сваком човеку потребан *подједнако* „велики напор“, и да ли сваки човек гаји у себи *исту* носталгију за апсолутним (истог интензитета)? Пошто је, међутим, она ипак променљива, то значи да се о апсурду може говорити само у случају кад је *доживљени* несклад између човека и света „сразмерно узев, највећи“ (АЕ: 31): тамо где је мањи, нема ни доживљаја апсурда. Тиме је Милошевић указао на Камијево *апсолутизовање* носталгије за апсолутним, на – могло би се додати – њено смештање у домен колективног несвесног или *homo religiosus*-а.

Милошевићево проблематизовање Камијеве филозофије настављено је указивањем на њен идеолошки моменат. Милошевић се, наиме, запитао зашто би свет морао *увек* да буде „подједнако опречан нашој носталгији“ (АЕ: 31), тј. нама сами-ма? Морао би – зато што би у супротном свет био „дело неког доброг бога“ (АЕ: 32). У таквом, наводно ‘објективном’, виђењу света лежи *идеолошко* порекло Камијеве филозофије. Камију је било неопходно да свет буде опречан човеку не би ли тако одбацио „религиозну предрасуду“ (АЕ: 32) о свету као делу „доброг бога“. Међутим, он је превидео – како је Милошевић упозорио – да је тиме отворена могућност „другој религиозној [гностичкој] предрасуди“ о свету који се „налази у власти неког злог идола“ (АЕ: 32). Тако је Ками једну религиозност само заменио другом.

Милошевић је указао и на корене Камијеве (илузорне) религиозности, која полази од становишта „да се свет систематски усмерава у извесном правцу“ (АЕ: 31) – наравно, негативном. Таква „представа систематске усмерености“ је за Милошевића чинила „оно што је антропоморфно у тој илузији, јер подразумева визију неке силе која свесно управља кретање света у једном једином свету“ (АЕ: 31). Јер, за Милошевића су подједнако антропоморфне и „сила која систематски организује, као и сила која систематски дезорганизује“ (АЕ: 31). Таква критика је ипак проблематична: ако је Ками апсолутизовао свој негативни однос према свету, и Милошевић је апсолутизовао свој негативни однос према Богу. Свођење свесне (логосне) божје инстанце на пуку антропоморфну представу одраз је колико Милошевићевог

атеизма, толико и марксистичке флоскуле о религији као опијуму за народ – била та религија ‘позитивна’ или ‘негативна’.

Без обзира на Милошевићево проблематично уверење да је свака *виша интелигенција* „замишљена према моделу људске интелигенције“ (а не обрнуто), његов увид у недоследности Камијеве филозофије је од изузетног значаја по Камијево дело у целини. Ками је, испоставило се, био *недоследно антирелигиозни (антитеистички)* мислилац.

Као што је и на примеру Достојевског уочио везу између хришћанске ‘идеологије’ и неуротичног погледа на свет, тако је Милошевић и код Камија уочио везу између недоследности филозофије апсурда и *идеолошке* намере да се оспоре религиозне „предрасуде“. Због чега је, међутим, Милошевић бирао дела чији су аутори прокламовали баш *религиозне* вредности? Због чега је те вредности представљао као идеолошке? Није ли, у том светлу, и Милошевићева теоријска мисао била отворено идеолошка?

У другом делу есеја – насловљеном „Револт“ – Милошевић је указао на развој и противречности Камијеве филозофије, која је од *Сизифовог мита*, преко *Писама немачком пријатељу* (1945), еволуирала ка *Побуњеном човеку*. Основно питање које је, на Камијевом трагу, Милошевић разматрао, односило се на проблем морала у филозофији апсурда: да ли је могуће истовремено залагање *и* за морал – поготово у контексту искуства Другог светског рата – *и* за филозофију апсурда – односно, да ли је могуће помирити морал и (онтолошку) релативност света. Да је Ками био доследан филозофији апсурда, одговор би свакако био негативан. Његова упорност да, упркос свему, моралу ипак пронађе место у координатама филозофије апсурда, најбоље се може изразити синтагмом „превазилажење апсурда“ – што је и наслов Милошевићевог предговора српском издању *Писама немачком пријатељу*, књизи написаној током Другог светског рата, у којој је Ками први пут отворио питање морала.

Пратећи развојне мене филозофије апсурда, Милошевић је истакао да су *Писма* дала „основно обележје свим каснијим облицима Камијеве мисли“ (АЕ: 33). У том делу је дошло до померања акцената, што се огледа у Камијевој тврдњи да „нешто ипак има смисла у пустињи апсурда, и да је то нешто сам човек“: доказ за

такву тврдњу је тај што „једино човек захтева да смисао постоји“ (АЕ: 33). Милошевић се с том тезом није сложио, сматрајући да није исто „захтевати да смисао постоји“ и *имати* смисао: ко гарантује да такав смисао није илузија? Тиме је сугерисао да је Камијево логичко расуђивање подбацило.<sup>502</sup> Због тога је констатација да „нешто ипак има смисла“ једна од кључних са којима је полемисао у наставку есеја.

Проблем који је Милошевић поставио на Камијевом трагу представља варијацију проблема који је поставио Достојевски. Претпоставка да „ако нема Бога, све је дозвољено“, садржана је и у проблему осуде нацистичких злочина: „у име каквих вредности“ их осудити, ако никаквог смисла нема? „У име чега“ је, заправо, могуће „осудити ма какав прекршај моралних норми“ (АЕ: 34)?

Упркос томе што је у *Миту о Сизифу* назначио да је свет релативан, Ками је у *Писмима* наговестио да свет, „на изврстан начин“, ипак има неки смисао – „неки виши разлог“.<sup>503</sup> Милошевић је нагласио да управо у синтагми „на изврстан начин“ лежи основна Камијева „логичка тешкоћа“<sup>504</sup> да се аргументима оспори теза да је свет релативан и да никаквог смисла нема.<sup>505</sup> Ками као да се колебао између гледишта да је свет релативан и да никаквог смисла нема и две последичне интерпретације настале на основу тог гледишта – једне која каже да је „све подједнако вредно и да добро и зло одређујемо онако како ми хоћемо“<sup>506</sup> – и друге која на неки тајанствен („изврстан“) начин омогућује моралну вертикалу.

Ако је смисао у човеку, а не у свету, онда се оспорава луцидно прозрење у бесмисленост света (чији је човек део), а следствено и сам доживљај апсурда. Зато је, да би се морал оправдао, било неопходно да се теорија апсурда ревидира: управо је *Побуњени човек* – како је Милошевић нагласио – представљао кулминацију Камијевог критичког разматрања теорије апсурда, која „садржи неизлечиве контрадикције“ (АЕ: 34) и којих је сам Ками био свестан (није случајно што је у

---

502 Видети: Nikola Milošević, „Prevazilaženje apsurd“, [предговор] у: Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, превео Ђорђе Трајковић, Clio, Београд, 1998, стр. 13.

503 *Isto*, стр. 12.

504 *Isto*.

505 Уместо аргумената Ками је могао да супротстави „само једно ‘снажно осећање правде’“, што је ‘аргумент’ који подсећа на Христов пољубац из Легенде о Великом Инквизитору. Међутим, Милошевић је такав Камијев ‘аргумент’ оспорио тврдњом да се „на крхкој подлози осећања не може [...] градити поуздана аргументација било које врсте“. *Isto*, стр. 18.

506 *Isto*, стр. 12–13.

полемички интонираним *Писмима* филозофију апсурда заступао управо Камијев нацистички опонент).

Проблем који је Милошевић сугерисао је тај што је Камијева филозофија испрва била исувише категоричка: бесмисао је апсолутан, те је успостављање вредности (и њеног смисла) немогуће. Међутим, ако „чак и прост акт живљења значи извесно опредељење“ (АЕ: 35), зар то не значи не само да се животу признаје извесна вредност, већ и да је вредносно опредељење, као такво, могуће? Због тога је Ками ревидирао претходна становишта тврдњом да „циљ теорије апсурда [...] није у одрицању смисла, већ у трагању за њим“ (АЕ: 35). Са тим се сложио и Милошевић, сматрајући да филозофија апсурда „садржи у себи извесне елементе истине“, те је зато не треба у потпуности одбацити:

Нешто има смисла, али зато није сигурно да све има смисла. Стога неки елементи појма апсурда морају да буду прихваћени. Све док постоји „бесмисао“, има основа за постојање човекове чежње (АЕ: 35).

Тиме је Милошевић инсинуирао преображај филозофије апсурда од ‘догматске’ у ‘релативистичку’ – у филозофију која је етички обојена и која зависи од одређених *услова*. Осим тога, Милошевићева констатација да носталгија за апсолутним представља *етички* „захтев за једним светом који би био бољи него што је овај наш“ (АЕ: 35), имплицира довођење Камијевог (а[нти]теистичког) егзистенцијализма у везу са гностицизмом, као могућом *религиозном* инспирацијом.

Указавши на развојне мене Камијеве филозофије, Милошевић је истакао да, док „човек апсурда тражи вредности којих нема“, „побуњени човек поставља свој захтев у име вредности које су већ ту“ (АЕ: 36): пошто у вредности верује, побуњени човек је „делимично утолио своју жудњу“, па његова егзистенција више није трагична. Због ишчезнућа трагичног Ками је одбацио термин *апсурд* и заменио га термином *револт* – као основном филозофском категоријом *Побуњеног човека*.

Проблем на који је Милошевић указао је тај да је Ками само заменио једну (онтолошку) носталгију другом (етичком): носталгију за апсолутним (за бољим светом) – „носталгијом за моралном чистотом“ (АЕ: 42). Други проблем је проблем вредности побуњеног човека: да ли је морал у који верује само лична, релатив-

на вредност, или је општеобавезујућа за цео људски род – јер припада, наводно, „искуству свих људи подједнако“? Ти проблеми остали су нерешени: „луцидност говори о релативности свих вредности без разлике“, док „носталгија говори о њиховој општости и трајности, свим разлозима упркос“ (АЕ: 38). Тако је Милошевић сугерисао да нерешивост Камијеве филозофије, чији је узрок у недостатку решености да се повуку крајње консеквенце постављених премиса. Јер, Ками је желео и да сачува (моралне) вредности и да прихвати (неморалан) свет, односно историју на коју је свет сведен – што му, наравно, није ни могло успети: вредност је „однела превагу над историјом“ (АЕ: 41).

У светлу увида да је „тотални песимизам“ *Сизифовог мита* Ками заменио „благим, умереним оптимизмом“<sup>507</sup> у погледу моралних вредности“ (АЕ: 42), Милошевић је приговорио Камијевој недоследности, откривајући њене корене у *психолошком* фактору:

Али ако у Камијевој филозофији носталгија односи победу над доследношћу, онда се испод аргументације филозофа револта крије у ствари једна носталгија, једно голо стремљење ка правди. Другим речима, Камијева аргументација се заснива на нечем што је пре свих аргумената (АЕ: 42).

Иако се може учинити да је Ками свео етику на идеологију, реч је, заправо, о моралном *доживљају*, као нечему што претходи интелектуалној опсервацији. Због тога је Милошевић са разлогом приметио да ипак постоји „оправдан оптимизам у погледу трајности морала“, јер морал није „само скуп прописа“, већ и „морални доживљај“ (АЕ: 43), односно *антрополошка константа*.

На самом крају есеја, Милошевић се у препознатљивом *меланхоличном* тону запитао:

Кад, уосталом, то не би било тако [кад морал не би био антрополошка константа], како би се објаснило да, *без обзира на све закључке разума*, поред

---

507 Сличну формулацију је Милошевић извео и кад је била реч о Андрићевом књижевном делу: *умерени песимизам* (в. АК: 201). Питање је, међутим, до које мере је такав песимизам заиста умерен: „Чини се пре да је Андрићев мир последица једног дубоког уверења у бесмисао живота и једног непоправивог песимизма после којег мир остаје једина могућност.“ Предраг Протић, „Једно виђење Андрићевог и Крлежиног дела“, стр. 278. Такође, незаобилазна је и примедба да се вероватно „може поставити питање, кад је реч о поруци романа, поготово о трагичном интензитету поруке, да ли би

толиких других потреба, осетимо често и потребу за оним што је немогуће [истакао К. О.] [АЕ: 43]?

Тиме је назначио да није само морални доживљај, већ и носталгија за апсолутним, за оним што је немогуће – као посебна врста доживљаја – припада антрополошкој датости. Но да ли је баш тако? Због чега није објаснио како се истине тих доживљаја могу међусобно самерити?

„Потреба за оним што је немогуће“ је потреба за једном врстом егзистенцијалне отворености, којом се завршава есеј о Камију. Да ли је, осим теоријских, њена назначеност Милошевићу била потребна и из жанровских разлога, не би ли тако отворио есеј у правцу жанра уметничке прозе?<sup>508</sup>

### 2.3. Други есеј о Камију или тајна морала

Други есеј о француском егзистенцијалисти, насловљен „Воља за моћ у делу Албера Камија“, објављен је 1959. у *Делу* (годину дана након првог есеја). Тај есеј представља особени наставак претходног, те заједно са њим чини једну врсту диптиха. Састоји се из три дела: „Чежња да се постане светац“, „Морални доживљаји и воља за моћ“ и „Један општи вид волунтаристичке психологије Албера Камија“. Као што се из наслова – где је призван Ничеов иморализам – и поднаслова може наслутити, тежиште Милошевићевог интересовања је са филозофске у потпуности померено на етичку раван. Основно питање гласи: како је Ками решио проблем морала у светлу филозофије апсурда?

Док је у првом есеју Милошевић указао на еволуцију Камијеве мисли, сагледану кроз филозофска дела, у другом је Камијев еволутивни лук – на чијем једном крају је *Мит о Сизифу*, а на другом *Побуњени човек* – проширен и на фикционална дела – романе *Странац* (1942) и *Куга* (1947) и драме *Калигула* (1938) и *Праведници* (1949).

---

анализа *Проклете авлије* померила закључак о Андрићевом ‘умереном песимизму’ ка битно трагички интонираној аксиологији овог аутора?“ Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 69. 508 На такву претпоставку указао је и Ратомир Дамјановић, сматрајући да се изјавом о потреби „за оним што је немогуће“ „већ тада [...] јавља Милошевићев књижевни јунак“. Дамјановић је напоменуо да су и Милошевић као филозоф, односно писац, и његов књижевни јунак, ударили „у зид фаустовског сазнања“, као и оног јововског: и његов књижевни јунак, као и сам Милошевић, изузетно трагично „осећа да свет овакав какав је није начињен за нас, гледајући на њега као Јов, са јововским

На почетку есеја Милошевић је подсетио на Камијеву тезу да је, кад „ништа нема смисла“, важнији што већи број доживљаја (квантитет), а не њихов квалитет. Образац таквог понашања је лик Дон Жуана, који се руководи бројем „освајачких искустава“ – за разлику од лика свеца, који тежи првенствено оним доживљајима који „поседују извештан квалитет“ (АЕ: 46).

Ако је „у најмању руку свеједно хоћемо ли чинити злочине или не“, онда би, према Милошевићу, лик ‘индиферентног’ Мерсоа из *Странаца* представљао „суштинско оваплоћење“ (АЕ: 46) филозофије апсурда. То би значило да Камијева фикција представља ‘огледни терен’ његове филозофије. Међутим, Милошевић је скренуо пажњу и на друге Камијеве ликове чија понашања значајно одударају од Мерсоовог – попут Калигуле. Иако је злочинац, Калигула није индиферентан као Мерсо: он је мотивисан патњом као последицом немоћи да у свету реализује свој „високо постављени морални идеал“ (АЕ: 47). Пошто се идеал не може остварити, свет му се указује као неподношљив: *зато* се упушта у зло. За разлику од Мерсоа, Калигула упућује свету *морални захтев*.

Међутим, иако Мерсо такав захтев не упућује, то још увек не значи да је он заиста индиферентан. Милошевић је упозорио на чињеницу да, ако је већ свеједно да ли се чини добро или зло, онда не може бити свеједно кад се Мерсо *труди* да чини зло. На основу таквог Мерсоовог опредељења – које је измакло и самом Сартру – Милошевић је ревидирао „традиционалну интерпретацију“ Камијевог романа, утемељену Сартровим чланком из 1942, истакавши да „Мерсо представља антипод Дон Жуану *Сизифовог мита*“ (АЕ: 47):

Показује се да Мерсо чини зло зато што сувише интензивно осећа немоћ добра. Његов иморализам својеврстан је протест неостваривости моралних вредности [тј. свести о пролазности и узалудности људске судбине (в. ИПС: 237)]. У извесном смислу Мерсо је, дакле, ипак светац (АЕ: 47).

Супротно тези да *Странац* представља фикционални пандан или романескуну реализацију *Сизифовог мита*, Милошевићево тумачење је иновативно и претничко: он се тој тези супротставио тврдњом да се у Мерсоу „смењују стања

---

сумњама и разлозима, час као Фауст, са фаустовским сумњама и разлозима“. Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 44.



једне неубичајене равнодушности [свеједно је ожени се Маријом, или пуцати из Ремоновог пиштоља (в. ИПС: 229–230)] са стањима једне неубичајене осетљивости [Мерсоово енергично одвраћање Ремона „у извршавању злочина“ – што, према Милошевићу, „није психолошки убедљиво“ (ИПС: 230)]“ (АЕ: 48). Таквим увидима Милошевић је преместио тумачење Камијевог романа са филозофске на психолошку раван.

Тумачена у психолошкој равни, несвакидашња логика Камијевог јунака – његова „привидна искреност и лажна индиферентност“ – показала се као доследна „логика самоуништавања“ (ИПС: 233). Та ‘логика понашања’ може се схватити и као одраз Мерсоове ‘филозофије’ – која је у функцији самоповређивања. Мерсо зна шта је боље и вредније, али се *по правилу* опредељује за оно што му више штети – за оно што сам увиђа да је „безвредно и бесмислено“ (ИПС: 238). То значи, како је сугерисао Милошевић, да Мерсо „ипак има свој систем вредности“ – као што га има и јунак подземља, а за разлику од филозофа апсурда (из *Мита о Сизифу*) који га нема – „али чини само оно што је у супротности са тим системом, као онај ко непрестано ставља со на своју љуту рану“:

Према томе, у Камијевом роману филозофија апсурда нека је врста интелектуалног сечива [или „метафизичког харакирија“ (ИПС: 247)] помоћу кога јунак озлеђује своју душу, а иза те филозофије у њеном уметничком контексту скрива се извесна лествица вредности, само у изокренутом облику.<sup>509</sup>

Откуда противречност између Мерсоове филозофије и филозофије апсурда? Милошевић је њено порекло пронашао у самоме писцу, у „распопућености између логике мотивације коју је он као уметник следио и потребе да се као човек одређеног душевног склопа солидарише са својим јунаком.“<sup>510</sup> Тиме је инсинуирано да је Ками уложио *афективну* енергију у одбрану једне филозофије у коју сâм, попут Мерсоа, није веровао. Књижевност је, тако, поново разоткрила филозофа.

Милошевић је, такође, указао и на чињеницу да Мерсо, док приповеда, излива „своју топлину у описе природе“, док ликове омаловажава или иронично портретира.

509 Nikola Milošević, „Prevazilaženje apsurdna“, стр. 16.

510 Исто, стр. 17.

тише, остајући и на тај начин доследан својој девизи (која је „мотивацијско начело његовог понашања“ [ИПС: 243]): „Што горе то боље“ (ИПС: 239).<sup>511</sup>

Постоји, међутим, један важан моменат нарушавања логике дела у Камијевом роману – моменат Мерсоовог убиства Арапина (Алжирца),<sup>512</sup> када, ничим мотивисан, Мерсо испалује четири накнадна хица у тело своје жртве. Милошевићева примедба је да мотивисаност чина убиства „сунцем“ није израз „Мерсоове природе“ (ИПС: 240), те да је тиме нарушена иманентна логика Камијевог јунака, као и самог дела. Он је сматрао да је логика дела изневерена зато што је Камију *било потребно* да Мерсо буде осуђен на смрт: зато су она непотребна четири хица испале у „непомично Арапиново тело“ (ИПС: 247).<sup>513</sup> То значи да огрешења о логику система мотивације нису бесмислена, већ „имају известан ‘правац’ значења“, и то такав који се – на примеру Камијевог *Странца* – може објаснити „неком бизарном тежњом за самоуништавањем у самом писцу“ (ИПС: 247–248).<sup>514</sup>

---

511 Увид у разлику између представљања ликова (људи) и природе (објективног света) показао се као кључан и приликом анализе Фокнеровог *Светилишта у Негативном јунаку*.

512 О Камијевом/Мерсоовом погрешном именовану жртве као ‘Арапина’, а не као ‘муслимана’ или Алжирца, видети романескни одговор исприповедан из постколонијалне перспективе (Другог): Kamel Daud, *Merso, kontra-istraga*, prevela s francuskog Svetlana Stojanović, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015.

513 Чин убиства Милошевић је протумачио „аналогијом са оним што је Фројд назвао ‘сневањем по дану’“, при чему је сасвим могуће да принцип „сневања по дану“ буде „начело самоуништења“: „Сневач по дану се не обазире много на мотивацију. [...] Неки човек може у машти режирати представу чији је он главни јунак, а која се трагично завршава. Такво једно сневање последица је извесног попуштања механизма одбране у изузетно тешким и сложеним животним ситуацијама [...]“ (ИПС: 250–251). Под притиском „тежње ка самоуништењу“ Ками је дао „револвер у руке свом јунаку, супротно логици Мерсоовог психолошког карактера“ (ИПС: 251).

514 Ма колико Милошевићеве анализе *деловале* беспрекорно, то не значи да су заиста такве и да се не могу оспорити или покушати да се оспоре. Новица Милић је један од ретких метаκριчара који се дрзнуо да устврди како Милошевићева анализа, иако *жели* да укаже на противречности у Камијевом роману, сама у себи крије противречност: „Наиме, под претпоставком да је логика Мерсоовог лика једна ‘логика самоуништења’, закључак да су четири накнадна пуцња ‘чин који нема никакву мотивацијску логику’ делује контрадикторно, као и закључак да ‘акт убијања није у складу с Мерсоовим психолошким профилем’. Овај чин и овај акт би се, у ствари, итекако *могли* разумети из перспективе логике самоуништења.“ Мерсоов чин не може се оправдати само из перспективе сопствене индиферентности, али, подсетио је Милић, Милошевић је ту перспективу у целости одбацио као „привидну“ и „лажну“. Милић је, аргументовано и убедљиво оспоривши Милошевићеву интерпретацију, сугерисао да је Мерсоова индиферентност његова „аксиолошка димензија и оријентација“, а да је Милошевићу била потребна наводна „логика самоуништења“ како би тумачење Камијевог романа изместио од Сартровог становишта „по којем је *Странец* илустрација филозофије апсурда“. Милошевић, према Милићу, „није могао да прихвати да је нешто као што је ‘бизарна тежња за самоуништавањем у самом писцу’ могло *повољно* да делује на уметничку вредност“; ако се „рационалистичким мерилима не може допустити да једна ‘логика самоуништења’ у *писцу* делује *повољно* на стваралаштво, постојањем те исте ‘логике’ у *делу* се удовољава једном ирационалистичком мерилу: у том случају се индиферентност мора видети као ‘привидна’ и ‘лажна’, па макар и по цену неких контрадикторних закључака“. Новица Милић, „Лирски прстен теорије (Н. Милошевић, *Шта Лукач*

На основу тога могло би се претпоставити да нам психички правац нарушавања логике мотивације *Странца* омогућава реконструкцију извесне интимне, скривене тежње у ауторској личности (ИПС: 248).

Уколико се Мерсоова (упитна) „филозофија апсурда“ изједначи са идеологијом у ширем смислу речи, онда је Милошевић и на том примеру<sup>515</sup> показао како – захваљујући „логици књижевног дела“ – идеологија саму себе доводи у питање. Милошевић је својом анализом поручио, не само да се по идеологији не може живети, већ да у књижевном делу она не може да води главну реч. Уколико је дело уметнички успело, идеологија мора да буде другостопена у односу на његову ‘логику’ – мотивационе комплексе. Јер, закони идеологије и закони живота не могу бити исти: због чега „филозофија апсурда, чим се претвори у крв и месо уметничких ликова, открива једну необуздану чежњу за етичким врхунцима“ (АЕ: 48) – уместо да буде доследна свом етичком релативизму?

Кад је етика посредни, Милошевић је уочио још једну унутарњу законитост Камијевог прозног дела: преображај моралне истине. Од искључивости, за коју су се залагали Мерсо и Калигула и због тога се препустили злочину – јер ништа што је искључиво не може се на земљи реализовати – дошло се (у роману *Куга*) до отварања могућности „директног ангажовања“ филозофа апсурда „на страни морала“ (АЕ: 49). Тим увидом Милошевић је указао на пут којим еволуира етички проблем и у Камијевим познијим делима, попут драме *Праведници*: што мање постављених моралних захтева (идеологије), тиме, парадоксално, више расте „ауторова решеност да се ангажује у одбрани одређених моралних принципа“ (АЕ: 49). Морално остварење је, тако, могуће тек кад се етички идеали оставе по страни.

Тај закључак је важан не само у контексту значења Камијевог дела, колико и у оквиру основних интенција *Антрополошких есеја*: није у питању само „логика књижевног дела“, већ ‘антрополошка логика’, логика човечне ‘природе’ (на начин како ју је Милошевић сагледавао). Реч је, заправо, о прикривеној апологији атеизма: ако нема Бога, све је дозвољено, па, самим тим, и остварење морала. Другим речи-

---

дугује Ничеу, 1979)“, *Књижевност*, Београд, година XXXV, август 1980, књига LXX, свеска 8, стр. 1310–1314.

515 Реч је о тексту „Порука Камијевог ‘Странца’“ из 1968, прештапаном исте године као предговор Камијевом роману, а потом и у *Идеологији, психологији и стваралаштву* 1972. године.

ма – као да сугерише Ками, али и Милошевић заједно с њим – да би био моралан, човеку није потребан Бог.

Милошевић је подсетио да еволуција Камијеве моралне мисли врхуни у *Побуњеном човеку*, где се излаже захтев за помирењем са злом које се не може избећи: тиме се још једном потврђује како се Ками „у приличној мери“ удаљио „од искључивости своје филозофије апсурда“ (АЕ: 50). Док филозофија апсурда исказана у *Сизифовом миту* претпоставља „веру у апсолутни етички идеал“, у *Побуњеном човеку* доказује се да „онај ко пође од неких апсолутних етичких норми на крају неизбежно долази до кршења тих истих норми“ (АЕ: 50). Тиме је Ками – како је Милошевић нагласио – напустио етичку искључивост филозофије апсурда, али ипак није напустио и „тежњу за достизањем етичких врхунаца“, тј. „жељу за етичком супериорношћу“ (АЕ: 50–51).

Док је у првом есеју о Камију Милошевић указао на идеолошке претпоставке Камијеве филозофије – које се могу свести на вид прикривене и тенденциозне антирелигиозности – у другом есеју се бавио идеолошким претпоставкама Камијеве етике. Кад је Ками „само на једном месту, у једном [излагању]“ констатовао „немогућност апсолутног искорењивања зла“, Милошевићу није могла да промакне изјава француског егзистенцијалисте да „превише познаје себе да би сматрао да људи могу апсолутно избећи да чине зло“ (АЕ: 51). Због чега је та изјава важна? На основу Камијевих „исповедно обојених“ тврдњи, Милошевић је отворио могућност „да се иза апстрактне проблематике Камијеве филозофије открије некакав изразито лични проблем“ (АЕ: 51). Тако се још једном потврдила мисао да филозофија и етика не настају у апстрактним сферама духа, већ да их сам живот диктира.

У средишњем делу есеја, насловљеном „Морални доживљаји и воља за моћ“, Милошевић је, ослонивши се на претходне увиде, пошао од претпоставке да „признавање моралних слабости [може да се] схвати као услов за једину праву моралну надмоћност“ (АЕ: 51). Назначио је да се валидност те идеје ваља проверити на примеру књижевног дела: Камијевог романа *Пад* (1956). Он је, заправо, читав Камијев етички проблем пренео на терен интроспекције односно књижевности. *Пад* је важан зато што се кроз лик главног јунака Кламанса оваплоћују кључни проблеми Камијеве етике: тај роман представља „жигу у којој се [ти проблеми – са

апстрактног нивоа спуштени у интроспективни ниво јунака] стичу, продубљују и даље развијају“ (АЕ: 51–52).

Милошевић је подсетио да је Ками представио јунака који себе испрва сматра морално супериорним, да би се временом – нарочито након догађаја на мосту – кад није притекао у помоћ непознатој девојци која се бацила у воду – суочио са „наличјем мита“ о својој „моралној надмоћи“. Пад девојке са моста допринео је Кламансовом виђењу властитог пада „из рајски непомућених илузија о сопственој моралној чистоти“ (АЕ: 54). Камијев јунак увиђа да оно што је код себе сматрао врлином, није ништа друго до „инструмент воље за моћ“: изабрао је позив адвоката не да би бранио врлину, већ да би тим „ореолом овенчаним позивом [...] на лак и јефтин начин постигао надмоћ над другим људима“ (АЕ: 52). Тако се његов идеал етичке супериорности указао у свом негативу – као неморални, волунтаристички идеал.

Као и *Забелешке из подземља*, и Камијев *Пад* – да се видети на основу Милошевићеве анализе – прати одисеју хипертрофиране гордости – или, психолошки речено, грандиозног ега.<sup>516</sup> Због тога се и јунак Достојевског и Камијев јунак крећу кроз *пакао* властите егзистенције – преображавајући и сâм простор око себе (подземље код Достојевског, Амстердам који Кламанса подсећа на пакао) – безуспешно тежећи повратку у ‘изгубљени рај’.

Уместо да освести онтолошку лаж која је у основи жеље за етичком супериорношћу, не би ли закорачио на стазу преумљења, или макар постао свестан својих моралних слабости, Кламанс симулира покајање и настоји да ту лаж, односно самог себе *оправда* – јер лаж је онтолошка: постала је део његовог *ја*. У том смеру креће се и Милошевићева анализа: оправдавајући себе мишљу да је исти као и други људи (слаби, грешни и немоћни), Кламанс *афирмише* самог себе: своју гордост. Због тога је Милошевић указао на *наличје* јунакове исповести, на њену волунтаристичку функцију која је доводи у питање: „исповедајући сопствене слабости“, Кламанс „подстиче и друге људе на исповедање њихових мана“ – придобијајући на тај начин „двоструку моралну предност: предност у искрености, и право да суди својим ближњим“ (АЕ: 53). Другим речима, у Кламансу се преко ‘исповести’ – као

---

516 Гордост и егоизам нису истородни појмови, јер је, према хришћанском (православном) учењу, врлина супротна гордости – смирење, а егоизму – љубав.

неискреног, гордог, извитопереног указивања на сопствени грех – поново разбукутава „чежња за етичком надмоћношћу“, врсно оличена у јунаковом запажању да се „осећа као Господ Бог који влада над својим злим анђелима“ (АЕ: 53).

Кламансову технику исповедања Милошевић није тумачио као средство постизања „извесног задовољења“, макар и „непотпуног“ (АЕ: 54) – што је смер тумачења који је подастро сам јунак романа – већ, будући да „не треба много веровати на реч јунаку *Пада*“, супротно од тога: Кламанс „није толико неморалан као што хоће да нам се прикаже“ (АЕ: 54–55). Херменеутичар је, тако, поново онај ко зна више од јунака, ма колико се сам јунак, као приповедач, чинио поузданим. Иако може изгледати да у роману никакве колизије нема, Милошевић ју је ипак уочио између „‘осећања’ јунака“ (његове осетљивости) и „тумачења која нам он о њима даје“ (АЕ: 55) (наводна грубост и циничност, као фасада испод које се крије осетљивост). На основу тога је закључио да циљ Кламансове исповедне технике није у стицању етичке супериорности, већ –

[...] у једном болном, пуном протеста разголићавању сопствених моралних слабости. Кламансов „метод“ исповедања срачунат је на цинично и за њега самог мучно потенцирање сопственог моралног пада (АЕ: 55–56).

То значи да се и Кламанс, попут Мерсоа, Калигуле, филозофа апсурда – слично јунаку из подземља – „буни због недостижности једног високо постављеног идеала“ (АЕ: 56), али на *неадекватан* начин. Разлика између њих је у томе што су Мерсо и Калигула свој протест увили „у апстрактне и опште форме“, а Кламанс кроз исповест, интроспекцију.

Трећи део есеја („Један општи вид волунтаристичке психологије Албера Камија“) намењен је – као што је очекивано – закључцима ‘опште’ природе. Пре но што их је изнео поводом Камијевог дела, Милошевић се осврнуо на проблем воље – прецизније, воље за моћ. Тај проблем представља епилог Милошевићеве интерпретације Камијевог дела.

Проблем воље за моћ је, према Милошевићу, проблем морала: још од античких времена, па све до Ничеа, протеже се схватање морала као „једног облика воље за моћ“ (АЕ: 56). Наиме, антички мислиоци, попут Каликла из Платоновог дијалога

*Горгија*, редуковали су етички моменат на „један специфичан облик егоистичких стремљења“ (АЕ: 56), што је, напослетку, довело до свођења морала на „пуко средство помоћу кога слаби обуздавају оне које су јаки“ (АЕ: 56). Такво разумевање морала директно је водило до Ничеа, који је снажно утицао на Достојевског, Фројда, Маркса и Адлера.

Иако је Милошевић у последњем одељку есеја највише простора посветио Адлеру, ваља напоменути да неколика узгредна запажања о Фројду – о недостатностима његове психоанализе – представљају заметак свих његових каснијих проучавања дела бечког мислиоца. Милошевић је у есеју о Камију демонстрирао изузетно продубљено познавање Фројдовог дела, што се, између осталог, види у тврдњи да „полазну тачку Фројдових размишљања одаје и његово тумачење порекла такозваних омашки“: Фројд је, другим речима, наступао као идеолог са априорним тезама којима би биће човека ваљало да се *прилагоди*:

Пронаћи тајни смисао омашки значи утврдити да је човек чак и у својим несвесним поступцима сврсисходно биће. Фројдов начин мишљења у суштини је теолошки (АЕ: 57).

У познијим радовима – у којима је указано на психолошке узроке тих омашки – Милошевић је утврдио да је Фројд „био човек прекомерно самољубља“, односно „једна одиста прекомерно нарцисоидна особа“, и „да се само том цртом личности“ и могу протумачити бројне омашке и противречности у његовом делу (ИИ: 164). Осим тога, Фројд је био склон „хипергенерализацијама са песимистичким предзнаком“ (што је Милошевићу омогућило да га сврста у „спекулативне“, а не „емпиријски оријентисане духове“<sup>517</sup>) које су потицале из „депресивне црте његовог душевног склопа“ (ИИ: 212).

За разлику од Фројда – иако је био под његовим утицајем – Алфред Адлер, оснивач индивидуалне психологије, вољу за моћ је пренео „у сферу несвесног“ (АЕ: 58). Одбацивши вољу за моћ као „космички принцип“, Адлер ју је свео на *релативну* појаву, друштвено условљену – везану за „друштвени систем у коме се изнад свега цени идеал ‘мушкости’ и успеха“ (АЕ: 57). Тиме је – иако сам Милоше-

---

517 Никола Милошевић, „Један превид Сигмунда Фројда“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XV, 25. мај 1986, број 279, стр. 8.

вић то није устврдио – извео особени ‘коперникански обрт’ кад је реч о схватању воље за моћ.

Међутим, сви увиди у проблем воље за моћ, од Платона, преко Ничеа и Фројда, до Адлера, недостатни су кад је посредни ваљано разумевање Камијеве *верзије* волунтаризма, која кулминира у *Паду*. Милошевић је с правом указао на несаобразност Кламансовог лика претходно изнетим волунтаристичким концепцијама. Јер, „манифестације своје моралности“ Кламанс „своди на један облик воље за моћ“: бити моралан за њега значи бити „изнад“, надмоћан, а не бити моралан значи бити „испод“, немоћан и слаб: он зато своју властиту неморалност (моралну слабост) доживљава „у виду осећања инфериорности“, што „погађа његову сујету“, као што моралност „годи његовој сујети, или би јој бар годила“ (АЕ: 58).

Вероватно би Кламансов однос према својој (не)моралности теолог објаснио гордошћу. Међутим, тиме би поједноставио читав проблем – на шта имплицира Милошевићев увид да се Кламансов морал не своди на сујету: „Оно због чега смо сујетни није исто што и сујета“ (АЕ: 58–59). Сујета је испољавање гордости, али гордост није само сујета. Но, да ли је Милошевић на то мислио? Напротив, он је закључио да „воља за моћ није нешто телеолошки фиксирано само за еготиичке побуде човековог бића“, што значи да је анализом Камијевог романа – свесно или не – довео у питање хришћанско поимање греха. Реч је о покушају *оправдања* човека, о томе да се тежиште са греха односно духовних узрочника (гордости и сујете), пребаци на психолошки терен – на душевне узрочнике. Оно „због чега смо сујетни“ не мора значити ‘да смо сујетни због греха’, већ због сасвим специфичних психолошких механизма који са грехом немају везе, али чија испољавања греху *наличе*. А шта би сама сујета била, Милошевић није објаснио.

Наредни закључак који је извео гласи да већ сама чињеница доживљаја инфериорности, односно супериорности „у односу на оно што је морално“ сугерише да „друштвени интереси нису нешто што би било ван личности; друштвени интерес је и лични интерес“ (АЕ: 59). То је далекосежна мисао којом је Милошевић у значајној мери кориговао претходне тезе које су се бавиле проблемом волунтаризма: према њему, кључни проблем од Платона до Адлера је у томе што је све време владала погрешна (механицистичка) претпоставка о човеку. Милошевићев *антрополошки* увид – комплементаран са ‘поруком’ Камијевог романа – гласи да „човек,



једноставно, није тако савршен“, нити сврсисходан „да би супротне силе у њему биле одвојене неком преградом“ – као што су то свест и подсвест: „за јунака *Пада* подсвест не постоји“ – већ *неуротички раскорак* између тих сила – јер „човекова рационалност има своје границе“ (АЕ: 61) – доводи до несврсисходних реакција. Човек, једноставно, није тако организован –

[...] а да би могао подједнако задовољити све своје личне интересе – његов „лично-егоистички“ интерес може се често утолити једино на рачун његовог „лично-социјалног“ интереса и обратно.

Међутим, до које мере ће се затворити конфликт између различитих човечких интереса зависи и од друштвеног система у оквиру којег се појединац формира. У системима који, по својој структури, истичу у први план проблем конкуренције постојаће, природно, и претерана потреба за форсирањем егоистичких интереса (АЕ: 59).

То значи да систем као окидач узрокује пројаву егоизма (гордости). Егоизмом или гордошћу човек само рефлектује, попут лакмус-папира, специфичности извесног система. Милошевић је на тај начин покушао да ‘оправда’ човека и психолошким и социјалним узусима, истовремено оспоривши његову слободу и, у вези с њом, одговорност. Он, наравно, није оспорио човекову склоност ка греху, али му је у знатној мери то бреме олакшао – превреднујући сам грех по себи.

Проблем са Кламансом, како га је Милошевић видео, у томе је што сујета није „искључиви пратилац егоистичких склоности“: осим сујете, као једног вида личних (самозагледаних) стремљења, на делу су и социјална стремљења:

У човеку [који је одрастао у неком социјалном систему, као што је породица] већ постоји потреба за оним што је друштвено; и он је поносан на њу. Кламанс је речита илустрација за тако нешто (АЕ: 60).

Кламанс није способан да одбаци потребу за друштвом, као што – на необичан начин жудећи „да постане светац“ – није способан ни да оствари, нити да одбаци моралне захтеве. У покушају да их потисне, постаје неуравнотежен:

Кламанс се упорно труди да потисне своју моралност, али тиме не само да гуши своју потребу за социјалношћу него рањава и сопствену вољу за моћ.

Задобијена супериорност на плану удовољавања егоистичких прохтева плаћа се осећањем инфериорности на плану задовољавања социјалних тежњи човековог бића.

Трагедија јунака *Пада* на изванредан начин потврђује нека новија испитивања из области психопатологије која показују да душевни немири не настају само потискивањем егоистичких стремљења него и – можда још чешће – потискивањем такозваних моралних склоности. Кламансов „случај“ и јесте „случај“ душевне неуравнотежености услед покушаја да се потисну морални захтеви (АЕ: 60).

Милошевић је увидео да Кламанс својом моралном инфериорношћу „на један нов начин“ осветљава „проблем воље за моћ“, што је показало „докле иде сврсисходност човековог бића“ (АЕ: 60–61), индиректно проблематизовавши однос душевне и духовне равни – што значи да то индиректно указивање у извесној мери коригује Милошевићеве *изречене* увиде. Јер, душевни немири не настају (само) потискивањем егоистичких стремљења, то јест, парадоксално, потискивањем греха као таквог, већ они много учесталије настају потискивањем моралних склоности – препуштањем греху. Ако моралне склоности проистичу из највише равни човековог бића – духовне равни, онда потискивање духовности – истине свог бића – узрокује неуротички јаз (схизофренију) у душевној равни.<sup>518</sup> Инициран на трагу Камијевог дела, покушај Милошевићеве еманципације човека од ‘наметнутог’ терета греха – покушај његовог *психолошког* оправдања – представља, у ствари, ништа друго до *корекцију узрока* сагрешења, али не и коначно одбацивање односно негирање сагрешењу склоне ‘пале људске природе’.

Милошевићев есеј о вољи за моћ у Камијевом делу од изузетног је значаја, јер су у њему изнета нова, нијансирана и дотад у српској есејистици неизречена психолошка тумачења човековог бића, као и нова филозофска тумачења волунтаристичког проблема који је Ками поставио у свом делу, а нарочито у *Паду*. По дубини увида у људску ‘природу’, Милошевић је тај роман с правом упоредио са *Забелешкама из подземља*: а чак и да то није учинио, захваљујући продубљеним херменевитичким увидима, до такве аналогије би читалац и сам дошао. Напоследку, ваља

---

518 Видети: Јован Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам?*, нав. дело.

додати да је то једини есеј из *Антрополошких есеја* чији завршетак није обележен у знаку меланхолије, нити је проткан меланхолично-сетним тоновима. С обзиром на тему, треба ли се томе чудити?

#### 2.4. Есеј о Толстоју или тајна животних вредности

У претходна три есеја-расправе, који представљају резултат рада на недовршеној докторској тези посвећеној Достојевском и Камију, Милошевић није указивао на нека *шира* (мета)теоријска и (мета)интерпретативна полазишта. Међутим, зато је то учинио већ на почетку наредног есеја – „Антрополошки проблем у Толстојевом роману *Рат и мир*“.<sup>519</sup>

Иако кратак, увод у есеј о Толстоју представља, заправо, општи теоријски увод у саму проблематику *Антрополошких есеја*. Реч је о Милошевићевим првим *целовитим* метатеоријским рефлексцијама – односно, о прото-теоријским исказима који су недвосмислено утрли пут филозофији диференције.

Отуда је, кад је посреди Милошевићева прва теоријска књига, индикативна почетна реченица којом се отвара есеј о Толстоју, исказана у аподиктичком духу:

Наша епоха спада у она раздобља којима доминира такозвани антрополошки проблем (АЕ: 63).

Тим исказом Милошевић је сугерисао да је и сама његова књига – а не само есеј о Толстоју – од епохалног значаја, јер се бави доминантном темом у модерној епоси. Нагласио је и разлоге који су га нагнали да приступи антрополошком проблему, и који су га условили да се њиме не бави као филозоф, већ као књижевни критичар односно херменеутичар:

Стављање овог проблема на дневни ред није привилегија филозофије.

Филозофска мисао обично се излаже без конкретног, психолошког контекста у коме је настала и у коме се развијала, а само књижевност може да нам пружи психолошки контекст и апстрактну мисао у истој културној форми (АЕ: 63).

---

519 Један део есеја о Толстоју испрва је био објављен под насловом „Пјер Безухов“ у *Видицима* 1960, а потом у целини у *Делу* 1961. године.

Књижевност је животнија, па, самим тим, ‘истинитија’ – уколико је, наравно, ‘реалистичка’ – за разлику од филозофије којој увек прети опасност од приговора да се одаје апстрактном и емпиријски неутемељеном ‘умовању’. Доводећи у нераскидиву везу истину и емпирију, Милошевић се имплицитно декларисао као филозофски емпиричар,<sup>520</sup> као мислилац који је своје закључке настојао да докаже у свету емпирије, односно, кад су посредни *Антрополошки есеји*, у психолошком контексту из којих они произлазе: у ‘културној форми’ књижевног дела која обједињује и психолошки контекст и апстрактну мисао. Јер, само је књижевност она културно-уметничка форма у којој су суочене идеологија и психологија и која, на основу тог суочавања, омогућује откривање истине антрополошког карактера.

Милошевић је, притом, нагласио да не пружа свако дело такве истине, већ само нека, и то под одређеним условима. (Сувишно је рећи да те услове испуњавају сва дела којима је у *Антрополошким есејима* посвећена пажња.) Према Милошевићу, два су кључна услова. Први подразумева:

- 1) да је аутор „склон филозофском начину мишљења“,
- 2) да су ликови „носиоци извесних метафизичких преокупација“,
- 3) да аутор „располаже способношћу да уклопи филозофска размишљања својих јунака у конкретну психологију; у противном његов допринос антропологији неће бити нарочито велики“ (АЕ: 63); речју, све зависи од ауторовог уметничког дара.

Други услов подразумева да психологија појединачних ликова, као и дела у целини, „мора да доказује неку антрополошку истину, *упркос* филозофским назорима свог аутора [истакао К. О.]“ (АЕ: 63). Шта значи то „упркос“? Ако се ауторов „допринос антропологији“ огледа у његовој способности „да уклопи филозофска размишљања својих јунака“ – односно властита филозофска размишљања – „у конкретну психологију“, зашто би та психологија *морала* да противречи „филозофским

---

520 Пошто су увиди изречени у Милошевићевим есејима настали на емпиријским темељима, то значи да су они „антирационалистички“ односно „антипрагматистички“. Видети: Božo Vukadinović, „Geneza antropološke ideje u antropološkim esejima Nikole Miloševića“, стр. 7. Милошевић је пре свега био, или хтео да буде, емпиричар, а не рационалиста. Разлика између емпиричара и рационалисте је важна зато што је *рационализовано знање* неретко у *нескладу* са искуственим чињеницама. Осим тога, емпиријско поље се код Милошевића протезало и на раван духовности, на надрационалну (ванрационалну) раван, и то не у апсолутној, већ у мери дискурзивних граница: све док се о духовном искуству може говорити *поуздано* и *смислено*. С ону страну дискурзивне границе искуства, где се смислени говор утапа у мистичко ћутање, Милошевићево интересовање се гасило. Али, ваља имати у виду да ни емпиријска опредељеност није привилеговани гарант досезања истине, схваће-

назорима“? Очигледно је да се Милошевићеве услови не односе само на антрополошку истину књижевности, већ собом подразумевају и једну књижевноуметничку аксиологију. Она као да сугерише да књижевно дело мора *да постоји* упркос аутору – мора да буде *паметније* од аутора – увек да буде један корак испред њега. Књижевно дело треба да одражава онај апофатички *вишак* кога аутор ни не може бити свестан.

Међутим, тиме се ипак не разрешава апоретичност Милошевићевих књижевноуметничких погледа: зашто аутор, који *свесно*, уметничким средствима, доприноси извесној антрополошкој истини, није у филозофској сагласности са њом, већ она поручује нешто *упркос* њему? Свакако да Милошевићеве интерпретације говоре томе у прилог, но, поставља се питање, није ли његова *апориорна* намера била да докаже како су антрополошке истине у књижевним делима неизбежно *морале* да буду супротстављене филозофским назорима (идеологији) аутора тих дела? Да ли се одговор крије у *природи* књижевности, која аутора наводи стварању истине које ни сам није свестан? Другим речима, кад аутор *свесно* – захваљујући филозофским назорима односно идеологији – тежи некој истини, да ли *добивена* истина – уколико је дело уметнички успело – мора да се разликује од оне којој се тежило? Чак и кад аутор тежи *баиш таквој* истини, она се напослетку од те жељене *разликује*. Између аутора и дела неминовно се јавља раскорак. Можда је одговор на сва та питања у (анти)стваралачкој сили *nihil*-а коју аутор уноси у дело. Отуда се стваралачки *nihil* испоставља не само узрочником уметничких недостатака, лако уочљивих у идео-

---

не у дубљем, метафизичком смислу, будући да губи из вида онтолошку димензију стварности коју прозире: искуство, како је веровао Берђајев, не мора бити метафизички ‘истинито’ по себи: „Наш ‘емпиријски’ свет је стварни свет, али болестан и искварен; он се опажа као такав какав он јесте у свом датом дефектном стању, а не као такав каквим га конституише субјект; он се сазнаје научно, наука има посла са реалношћу а не са стањима свести и елементима мишљења, са реалношћу која је болесна. Материја је стварност, али стварност која је болесна, исто као простор и време. Објаснићу поређењем. Када опажем лице које прекривају болесничке красте, онда је тај осип стварност коју ја стварно опажем и сазнајем, али у крастама заиста није суштина лица, красте су само болесно стање лица. Испод осипа ја сагледавам право лице, чисту суштину лица. Исто је и у нашем опажању и сазнању света. Ми опажамо болесни осип света – материјално биће које нам се појављује у простору и времену. Наука сазнаје стварност, али та стварност није суштина бића, него само његов болеснички симптом. Недостатак нашег опажања света и нашег знања је резултат грешности бића, болести која лице бића прекрива крастама.“ Николај Берђајев, *Философија слободе*, превео с руског Небојша Ковачевић, Логос, Београд, 2006, стр. 113. Због тога је Милошевићев ‘научно’ схваћен свет искуства *редукован* свет који оспорава дотицај са *тајном*: јер, није проблем у искуству као таквом, већ у недостатку оног што му претходи: постало је секуларно (условно упоређено, као означено без означитеља). Уосталом, према Флоренском, „не проистиче Божанско из емпиријског, него обрнуто, емпиријско је откривање Божанског“. Павле Флоренски, *Со земље*, превео с руског Миролуб Авдаливић, Логос, Београд, 2004, стр. 100.

лошким наносима – на шта је Милошевић непрестано указивао – већ и катализатором највиших естетских и сазнајних домета дела.

За Милошевића је само мали број књижевних дела испуњавао наведене услове, међу којима, као почасно место поред дела Фјодора Достојевског – заузима дело Лава Николајевича Толстоја (в. АЕ: 64) – дело највишег реда кад су посреди антрополошки увиди:

У читавој светској књижевности, до најновијих времена, тешко би било наћи књижевни опус у коме се са таквом дубином поставља читав низ антрополошких питања, а у таквом опусу књигу као што је *Рат и мир* (АЕ: 64).

Милошевићев есеј о *Рату и миру* (1869) фокусиран је на покушај сагледавања „антрополошких проблема онако како се они постављају у овом Толстојевом роману“, односно на три романескна јунака „чија је склоност ка филозофским [и метафизичким] преокупацијама ван сваке сумње“ (АЕ: 64): Пјера Безухова, кнеза Андреја Болконског и кнегињицу Марију Болконску.

Анализу је Милошевић започео од лика кнегињице Марије, из разлога што је она, према њему, најједноставнија „у овом тријумвирату“ (АЕ: 64). Њени ‘аксиоми’ су вера у хришћанског Бога – Бога љубави, чији су путеви „недокучиви, али све што нам се догоди мора бити добро“ – и вера у хришћански морал, који се своди на одрицање свих овоземаљских блага ради љубави према ближњима, на „жртвовање сваке наде на личну срећу“ (АЕ: 64). Милошевићево указивање на филозофске или метафизичке преокупације кнегињице Болконске, представља, заправо, индиректно указивање на њену *идеологију*, односно на веру у *илузију* којом треба да се сакрије права истина – истина психолошке природе. У вези с тим је и примедба да, кад Болконска тражи од Пјера да чује „целу истину“ о томе каква је та Наташа за коју се толико загрејао [њен брат] кнез Андреја“ –

[...] Пјер зна да кнегињица не тражи истину већ лаж. Она, у ствари, не жели да чује каква је заиста Наташа Ростова; него једноставно жели да Пјер о Наташи каже нешто рђаво (АЕ: 65).

Смер Милошевићеве интерпретације управљен је ка раскораку између прокламоване вере и практичног, свакодневног испољавања кнегињице Марије. Након указивања на њену *веру* (у Бога и у морал), Милошевић је настојао да увиди колико се кнегињица „управља према својим религијским *теоријама* [истакао К. О.]“ (АЕ: 64). Као што је то случај са јунацима Достојевског и Камија, Милошевић је указао да се ни Толстојеви јунаци, попут кнегињице Марије, „не придржавају стриктно принципа своје етике“ (АЕ: 65), те да се раскорак између етичког идеала и његовог практичног испољавања може пронаћи и у Толстојевом роману. Али, то не значи да је Марија у целости неморална и лицемерна: упркос том раскораку, постоје две врлине које је „уздижу на висину њеног етичког идеала“ (АЕ: 65): покорност и самопрегор. Међутим – питао се Милошевић – о каквој покорности и каквом самопрегору је реч? Шта се заиста крије иза тих *наводних* врлина?

Он је тврдио да уместо њих треба пронаћи „неку другу, адекватнију реч“: јер, кроткост и покорност кнегињице Марије нису „спонтане“, нису одраз њене „природне благодати“, већ „пре резултат извесног уздржавања“ (АЕ: 66), као што су и оданост и самопрегор – нарочито према оцу Николају Болконском – израз њене природне нужности, а не слободе – њеног карактера, који је такав због „околности под којима се она васпитавала“, околности које су је осудиле „да остане у зависном и подређеном положају“, што је погодновало развоју „једног бојажљивог, несигурног и застрашеног карактера“:

На оваквој психолошкој подлози изгледа сасвим природно да се, посредством извесних психолошких механизма, осећање застрашености према оцу пренесе на све друге људе, а у првом реду на дужности моралне природе. Свака етичка норма представљала се кнегињици Марији као једно немилосрдно и тајанствено „ти треба“ (АЕ: 67).

Пошто су посреди *несвесни* психолошки механизми, Марија Болконска је пре хришћански неосвешћена и незрела особа, него што је огрезла у религиозној хипокризији. Хришћанство је за њу преко потребна ‘теорија’ – илузија чије вредности јој дарују ‘задовољење’: захваљујући њима, у стању је да своје слабости претвори „у неку врсту моралне привилегије“ (АЕ: 67). Таквом ‘разоткривању’ Маријиног лика говори у прилог и чињеница да је „писац [...] хтео да Марија Болконска буде

девојка изразито непривлачне спољашности и да због тога пати“: наместо физичке лепоте, „област моралних норми“ постала је једино уточиште у коме је „могла да бриљира“: њена узвишена „чежња за моралним савршенством“ испоставља се као прозаична „чежња за компензовањем физичке несавршености“ (АЕ: 67). Будући „бољажљива, непривлачна и несигурна“, и божја инстанца у коју је ‘веровала’, и хришћански морал за који се залагала, имали су само „функцију утехе“ (АЕ: 67).

Тако су се у лику кнегињице Болконске сустигла два мотива оца фактора – васпитање и физички изглед – који су допринели њеном опредељењу за етички идеал – коме је тежила *поступцима*, али не и срцем. Међутим, остаје питање да ли је и Толстој имао све то у виду док је обликовао њен лик: да ли је био ‘свестан’ њене идеолошке позадине, или није – како је Милошевић сугерисао.

За разлику од кнегињице Болконске, чије су метафизичке преокупације плод животних фрустрација, „теоријска активност“ (АЕ: 68) њеног брата, кнеза Андреја Болконског, сложенијег је порекла. Његове филозофске и метафизичке преокупације развиле су се одједном, а не постепено. Тренутак ‘преумљења’, „радикалне промене“ његовог бића, увида у бесмисао система вредности којим се до тада руководио, догодио се након битке код Аустерлица, кад се, поражен, суочио са „чињеницом смрти“ (АЕ: 68). Милошевић је нагласио да је узрок те промене „једно просто сазнање“, сведено на реторичко питање: „Чему напор да се стекне слава и поштовање ако сваког од нас, пре или после, чека крај“ (АЕ: 68)?

То питање је кнез Андреј допунио уверењем да светом „управља нека виша сила“, о којој људи ништа не могу знати. Тако се, захваљујући том ‘преумљењу’, „променило [...] и душевно стање“ кнеза Андреја, чије су мисли добиле „осетан призив горчине и разочарања“ (АЕ: 68). Милошевића је, међутим, интересовало да ли су „емоционалне промене“ – нова осећања попут горчине и разочарања – „последница новог система вредности“ (смрт све обезвређује), или је, напротив, обрнуто. Анализом Андрејеве филозофске еволуције указао је да су нове мисли (систем вредности) ипак последица нових осећања – односно, да је његова ‘идеологија’ последица ‘психологије’ (мада сам Милошевић те термине тада још увек није користио и теоријски осмислио).



Коментаришући „радикалну промену“ Болконског, Милошевић је, као прикладан навод, призвао древне речи Лукреција Кара: „Чега има толико горког у томе што све се своди на одмор и сан“ (АЕ: 68)? Лукрецијевом меланхоличном питању он се небројено пута враћао у свом делу – годинама и деценијама након што је написао есеј о Толстојевом роману – у мери да се може рећи да је тај навод представљао крилатицу самог Николе Милошевића.

Кад је реч о ‘преумљењу’ Болконског, Милошевић је закључио да „суморне мисли кнеза Андреје представљају неадекватну [неуротичку, ненормалну] реакцију на један животни слом“ (АЕ: 69). То значи да је кнез Андреј једно конкретно негативно осећање – „горчину пораза“ (АЕ: 69) – транспоновано у метафизичку раван, у филозофски поглед на свет. Тако је (субјективно) осећање постало угао гледања на (објективну) стварност.

Међутим, „еволуција кнеза Болконског“ тиме се није завршила: након друге, бородинске битке, он је, попут своје сестре, у потпуности прихватио (хришћанску) етику љубави – сведену превасходно на љубав према непријатељу – као „једино истинито учење“ (АЕ: 69) које ваља практично применити. То је и учинио – опростивши „човеку који га је највише увредио – Анатољу Курагину – и девојци коју је највише мрзео и волео – Наташи Ростовој“ (АЕ: 70). Ако би се, међутим, могло помислити да је кнез Андреј од песимисте постао хришћанин, Милошевић је у такву помисао посумњао, доведши у питање „надземаљско порекло“ Андрејеве „‘божанске’ љубави“ (АЕ: 70). Његова прва примедба је да се кнез Андреј ‘преумио’ „на прагу смрти“ (АЕ: 70): да ли би, да је био млађи и у напону снаге, исто био спреман да опрости? Друга и важнија примедба је да је и Анатољ Курагин, некад „здрав, празноглав и леп“, сада „несрећан, расплакан, малаксали човек коме тек што беху одсекли ногу“ (АЕ: 70): да ли је свест о томе *утицала* – што је Милошевић одсечно и тврдио – да увређени кнез опрости и Курагину и Наташи? Другим речима, да ли би имао снаге да опрости да је, којим случајем, Курагин и даље био здрав и леп?

Тако је Милошевић оспорио ‘хришћанство’ Болконског, индиректно указавши да у корену кнежеве хришћанске ‘идеологије’ леже сасвим овоземаљски разлози, и то психолошке природе. Све то говори у прилог вештини писца да „филозофске преокупације“ лика уклопи у конкретну психологију – пруживши, на тај начин, допринос антрополошким проучавањима. Међутим, и овде остаје отворено питање

– на које Милошевић није пружио одговор – да ли је Толстој само развијао филозофске ставове свог јунака, или је на уму имао и психолошку позадину наречене „теорије“.

Кад је реч о филозофској еволуцији ликова, за анализу је свакако најсложенији лик Пјера Безухова, „главног јунака Толстојевог романа“ (АЕ: 70). Он се, како је сугерисао Милошевић, на почетку романа појављује као неко ко – имајући непрестано на уму да већ „сутра може умрети“ (АЕ: 71) – оспорава све вредности, коме је зато све релативно, било да је у питању част, доследност, одговорност, кривица, и слично. Његова ‘филозофија’ своди се на став да је свеједно какав избор човек направи.

Милошевић је истакао да су Пјерове ‘филозофске’ мисли изазване „зато што се оженио са Елен“ – оне су му потребне да би олакшао грижу савести „због једног неприличног брака“: пошто је све релативно, ни око чега се не треба секирати. Међутим, кад се Пјер буде „уверио у то да га жена вара“, одједном је дошао до сасвим другог закључка – да није све релативно и свеједно, већ „да је све бесмислено и одвратно, па и његов сопствени живот“ (АЕ: 71). Милошевић се зато с правом питао како је „могуће да Толстојев јунак из премиса које су у основи исте извлачи два сасвим супротна закључка“ (АЕ: 71)?

Одговор који му се понудио гласи да, психолошки гледано, и „Пјерово расуђивање“, као и расуђивање кнегињице Марије и кнеза Андреја Болконског, представља „једну неадекватну реакцију“ (АЕ: 71). Сва три јунака испољавају облике *неурозе* и психолошке *ненормалности*, што, према Милошевићу, није могло бити случајно: „тешко да би писац тако нешто могао допустити три пута узастопце“ (АЕ: 72).

Милошевићева анализа је показала да су Пјерове „филозофске преокупације“ – појачавање односно опадање нихилистичког расположења – зависне од спољашњих (животних) околности. Тако је, на пример, при сусретима са Наташом Ростовом, „нихилистичка мисао о ништавности свих животних вредности једноставно“ престајала да га „узнемирава“ (АЕ: 72).

Међутим, коначно Пјерово ‘преумљење’ догодило се након „ослобођења из француског заробљеништва“, кад се „први пут у свом животу“ осетио „спокојним и

срећним“ (АЕ: 72). Док је раније „непрестано тежио некаквом циљу“, наилазивши свагда на „нешто ‘ситно и бесмислено““, сада је први пут стекао „способност да буде срећан“, видећи „у свему земаљском [...] Божју промисао за којом је толико чезнуо“ (АЕ: 73). Тако је и Пјер, узлазном путањом, поверовао у свемоћног и сведоброг Бога кнегињице Марије и кнеза Андреја. Али, Милошевић се поново запитао „да ли је Пјер стекао спокојство“ захваљујући „‘успокојавајућим’ аргументима“, или је, пак, „дошао до тих аргумената само зато што је стекао спокојство“ (АЕ: 73). Ако се има у виду како је разрешен проблем вере код претходна два јунака, читалац лако може претпоставити да је Милошевићев одговор гласио да је Пјерово „спокојство“ (психологија) узрок „‘успокојавајућих’ аргумената“ (идеологије или „теорије“).

Промишљајући извесне моменте Пјеровог лика, Милошевић је пошао од његове „смирености“ и „тежње за моралним савршенством“ (АЕ: 74). Пре свега, у Пјеровом понашању уочљив је „читав низ симптома који излазе из оквира онога што се обично сматра нормалним“: он је „несигуран“, „колебљив“, „напрегнут“, „неспретан“, „стидљив“, „скроман“, „сугестибилан и осетљив“ (АЕ: 74), једном речју, рањив. Тако се и Пјер уписује у породицу ‘ненормалних’ и неуротичних ликова светске књижевности који су привлачили Милошевићеву аналитичко-херменеутичку пажњу. Између побројаних симптома он је, притом, уочио „једну дубљу, унутрашњу везу“: Пјер „претерано интензивно реагује на све оно што му причињава неку неугодност“ (АЕ: 75) – што је констатација која би могла да представља и дефиницију саме неурозе. Пјерово реаговање је „неадекватно“, зато што се увек „јавља са истим интензитетом без обзира на стварне разлоге“: оно се „манифестује као страх од непријатности“ (АЕ: 75). „Страх од непријатности“ је најдубљи покретач Пјеровог (неуротичног) понашања. И страх и „неуротични облик самозаштите“ (АЕ: 75) од тог страха представљају амплитуде у Пјеровој лепези понашања. Све су то очигледни психолошки разлози који леже у позадини Пјерове жеље да буде ‘смирени’ и да стекне истинско ‘спокојство’.

У сличном светлу Милошевић је сагледао и Пјерову „тежњу за моралним савршенством“: његова „скромност“, „смиреност“, бојазан да никог не увреди и „брижљиво избегавање сукоба“ представља, такође, једну врсту „одбрамбеног механизма“, који штити Пјерову „рањивост“ (АЕ: 75). Јер, само ако је морално беспре-

коран, Пјер „се осећа сасвим сигуран“ (АЕ: 76). То значи да и „чежња за моралним савршенством представља [...] један облик неадекватне одбрамбене реакције“ (АЕ: 76). Пјер се труди, како је Милошевић истакао, да своју „‘природну’ преосетљивост [...] вештачки потисне“, што је допринело развоју неуротичког „страха од конфликта“, страха који „гони“ у *лажну* „смиреност“ (АЕ: 76) и *наводну* моралност.

Милошевић је указао и на неуротични „конфликт између [Пјерових] егоистичких и моралних стремљења“ (АЕ: 76). Тај конфликт се своди на то да испуњавање једних потреба буде могуће само на штету других, што код Пјера изазива непрестану „бојазан од неиспуњених етичких захтева – и обратно“ – немогућност да икад буде заиста смирен. Јер, „страх од конфликта“ – као последице „‘природне’ преосетљивости“ – условио је непрестани „доживљај угрожености“, из кога излази води и ка лажној ‘смирености’ и моралности, и ка „појачаној забринутости за задовољавање личних [егоистичких] потреба“ (АЕ: 76). Пошто је помирење између лажи ка споља и лажи ка изнутра немогуће, појава Пјерове неурозе је неминовна.

И кад је у питању Пјерова вера у Бога, Милошевић је закључио да је она, као и код кнегињице Марије, одраз потребе за утехом, за илузијом – да је тај ‘бог’ „превише удобно и утешно замишљен“ (АЕ: 77). Тако су, према Милошевићу, сва три Толстојева јунака поверовала у Бога скројеног по својој мери, чије порекло није божанско, већ *психолошко*. (На другом месту Милошевић је нагласио да је посредни „зечји бог“, као што је морал којим се ти јунаци руководе „зечји морал“.)

Ваља имати у виду да је тзв. ‘бог’ за атеистички расположеног Милошевића била само реч која је означавала људску (психолошку) представу – илузију чије је порекло далеко од ‘божанског’. Да ли је он, зато, био заиста у праву кад је тврдио да Толстојеви јунаци само *замишљају* Бога у складу са својим потребама? Посреди је, заправо, теоријска редукција изазвана *идеолошким* разлозима тумача: оспоравајући природу и (психолошко) порекло *представе* коју јунаци романа имају о божјој инстанци, тумач *као да жели* да имплицитно оспори и постојање божје инстанце као такве – као кад би се постојање родитеља оспорило увидом у ‘неистиниту’ представу детета о њима. Толстојеви јунаци свакако нису идеални нити савршени верници, нити су у целости искрени према себи, али су их, несумњиво, психолошке предиспозиције одвеле у окриље вере – ма каква она била. Јер, по чему *то* – промишљено

изван литерарног контекста – не би представљало почетак новог животног пута за свагда несавршеног верника који жели да *постане* хришћанин?

Као и код кнеза Андреја, до Пјеровог ‘преумљења’ дошло је не само захваљујући „одликама његовог ‘карактера’“, већ и „стицајем околности“ (АЕ: 77): свест о смрти, боравак у француском заробљеништву, утицај Платона Каратајева и женидба са Наташом Ростовом. Пјер је, наиме, тек након женидбе развио „своју теорију ‘безразложне’ љубави [исту теорију „коју је пред смрт открио кнез Андреја и коју је кнегињица Марија сматрала основом хришћанске етике“]; теорију која ипак има неке сасвим реалне и прилично прозаичне претпоставке“ (АЕ: 78) – претпоставке *психолошке* природе.

Након врло исцрпних и продубљених аналитичких увида, Милошевић је констатовао да кнегињица Марија, кнез Андреј Болконски и Пјер Безухов „оваплоћују [...] најважније и најзанимљивије антрополошке видове Толстојевог романа“ (АЕ: 79). ‘Антропологија’ романа указује да су „философски проблеми“ ликова условљени „одговарајућом ‘психологијом’ и одговарајућим ‘околностима’“:

Толстојеви јунаци не живе по својим теоријама него, ако се тако може рећи, њихове теорије живе по њима (АЕ: 79).

Тим увидом у необичну *животност* ликова, као и романа у целини, дошло се, заправо, „до аксиома који лежи у основи свеколиког људског понашања, па и Толстојевих личности, с обзиром да су оне узете као ‘реална и од свог творца независна материја’“<sup>521</sup> – што је моменат који је, иначе, неретко замеран Милошевићу – упркос томе што је он све време прозирао оно антрополошко, а не само литерарно у делу.

Кад је реч о моралној проблематици романа, Милошевић је закључио да „егоистичким“ факторима увек припада предност у односу на моралне. Други закључак гласи да су и „морал Толстојевих јунака и њихова тежња за моралним идеалом само један специфичан неуротички симптом“ (АЕ: 79) – што значи да они нису неморални, већ само неуротични:

---

521 Milan Vlačić, „Antropološka esejistika (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964; *Negativni junak*, 1965)“, *Poprišta*, S. Mašić – M. Vlačić, Beograd, 1971, стр. 73.

Све у свему, психологија главних јунака Толстојевог романа као да се заноси уверењу да је човек смртно биће одређено околностима и васпитањем; биће које је постало из праха и које ће отићи у прах (АЕ: 79).

Кључни моменат есеја садржан је у Милошевићевој примедби да је –

[...] Толстојево гледање на проблеме о којима је било говора из основа [...] другачије. Лав Толстој је припадао оним мислиоцима који сматрају да у човеку ипак постоји неки „виши“, „божански“ принцип.

Толстојева схватања суштински се подударају са гледиштима његових главних јунака. Та подударност долази до израза у две битне тачке: 1. сфера етике је сфера „божанског и узвишеног“; 2. и за Лава Толстоја без воље Божје „не пада ниједна влас са главе човекове“ (АЕ: 80).

Не само што је евидентна противречност између ‘теоријске’ и ‘практичне’ стране Толстојевих јунака, већ таква противречност, како је сматрао Милошевић, постоји и код самог Толстоја: између његових филозофских уверења (‘теорије’) и уметничког дела (‘праксе’). Упркос томе што је у уметничком делу ‘теорију’ *подредио* ‘психологији’, Толстој је несумњиво био (теоријски) ‘истомишљеник’ својих јунака: како?

У вези са уочавањем психолошких и идеолошких фактора у стваралачком чину, Милошевићу се ипак може упутити неколико *начелних* примедби: да ли јунакова ‘идеологија’ која се поклапа са ауторовом ‘идеологијом’ подразумева не само верно, већ и насилно пресликавање из света стварности у свет књижевног дела; да ли је аутор и као стваралац заточник своје идеологије; да ли је удео ауторове идеологије прецењен; да ли идеолошка паралела између аутора и дела може бити прецењена; да ли је исправна теза да је, упркос идеолошким преклапањима, Толстој у ‘животу’ остао веран својој ‘идеологији’, али да је *свесно* рачунао на њен другостепени положај у роману (због примарних психолошких фактора који доприносе уметничкој уверљивости и, посредно, вредности); да ли је и Толстојева ‘идеологија’ резултат извесних психолошких фактора у склопу његове личности, итд. Неких од тих примедби свакако је био свестан и сâм Милошевић.

Његова полазишна теза гласи да, кад писац своју ‘теорију’ (идеологију) инкорпорира у дело, онда она најчешће представља *ометајући* фактор по уметничку

целовитост дела; код Толстоја, међутим, то није био случај: у његовим јунацима су –

[...] са невероватном убедљивошћу оваплоћени неки психолошки закони који важе и за реално постојеће људе, што нам је омогућило да их привремено третирамо као да су нека врста животне стварности. Упркос свим предрасудама знаменитог писца, показало се да његови ликови имају уверљивост која се граничи са уверљивошћу животних чињеница. Шта је, онда, обезбедило објективност Толстојеве психологије упркос Толстојевој филозофији? Како је било могуће да нам писац у свом роману ипак пружи све потребне елементе за извођење једне антропологије која је у тако оштрој супротности са његовим сопственим погледима (АЕ: 80)?

Толстој је, несумњиво, био већи уметник но мислилац,<sup>522</sup> и то би вероватно био упрошћен одговор на претходно питање. Иако *Рат и мир* „не представља експлицитно излагање неке идеје“, Милошевић је указао да је Толстој –

[...] допуштао себи и такве интервенције у књижевно ткиво романа које су угрозиле књижевну вредност неких ликова, односно неких поглавља. Треба, дакле, тражити и у етичким идејама Лава Толстоја неки прихватљив разлог који је допринео да писац буде отворен према једној с тачке гледишта његових теорија неприхватљивој психологији (АЕ: 80).

Толстој је, према Милошевићу, покушао да у роману помири *очигледну* снагу зла у човеку – његову „моралну слабост“ – и „истинитост хришћанске етике“ – која „моралну слабост“ (АЕ: 81) ипак не доводи у питање. Међутим, он тиме није успео да убедљиво докаже постојање некаквог „вишег смисла“: реч је о тзв. „логичким санкцијама“ (АЕ: 82) Толстојеве антропологије, заснованим на погрешним резонавањима, попут тога да се „разум буни против моћи зла“ у име неког „вишег смисла“, а у ствари се, како је Милошевић нагласио, разум буни само против једног конкретног, „моралног смисла“. Или, кад је посредни откривање трагова „узвишености“ у нечем што је ниско и ‘земаљско’, Милошевић се успротивио – директно

---

522 Не треба заборавити ни да рецепција Толстојевог дела није свуда, а поготово на Западу, текла глатко, и да се о Толстоју испрва више писало као о мислиоцу, моралном обновитељу и ‘духовном’ вођи, него као о великом књижевнику.

поткопавши Толстојеву ‘филозофију’ (као и ‘филозофију’ његових јунака) – речима да –

[...] сама чињеница да у нечем осећамо нешто „тајанствено“ и „узвишено“ не значи још и да нешто „тајанствено“ и „узвишено“ заиста постоји. Ако се разум вара у својим закључцима, ништа мање се могу варати и наша осећања (АЕ: 82).

На питање „како је онда уопште било могуће да се Толстој ипак тако чврсто држао својих ‘логичких санкција’“, Милошевић је узвратио тезом да то питање „почива на једној рационалистичкој предрасуди“ – пруживши тако свој кључни одговор на основну тему есеја о Толстоју:

Може се [...] „веровати“ у неку погрешну концепцију, а да се опет има извесна свест о њеној погрешности.

Штавише, ова истина можда важи за све концепције које негирају неку антрополошку очигледност. Човек није теолошко биће. Као што не може подједнако задовољити своје моралне и своје егоистичке тежње, тако он може подједнако и истовремено задовољити своју потребу за илузијом и своју потребу за истином. И истина и илузија неопходне су за практичан живот. Штавише, ова друга често је неопходнија, па чак и онда када је реч о једном Лаву Толстоју. Пред неким земаљским слабостима сви људи су, као што је познато, у основи исти (АЕ: 82).

Милошевић је још указао и на парадокс „да се често и најсложеније антрополошке теорије зидају на извесним очигледним и простим неистинама“ (АЕ: 83).

Иако је у критици запажено да је, гледано са антрополошког становишта, есеј о Толстоју један од најбољих Милошевићевих есеја, ваља додати и (не сасвим тачно) запажање да је крајњи циљ тог есеја Милошевићу измакао – а то је „захват у суштинске проблеме Толстојева дјела који чине и његов антрополошки систем изузетним“.<sup>523</sup> Милошевићу је, наимае, замерено да је „оставио по страни“ анализу

---

523 Vuk Krnjević, „Put je odabran (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Odjek*, Sarajevo, godina XVIII, 15. januar 1965, broj 2.



Толстојеве „филозофске концепције“, како би својим антрополошким увидима омогућио „дефинитивније лежиште“:

На тај начин, хтио то Милошевић или не, његови закључци немају дубље значење за дефинисање Толстојева дјела него дјелују мање више као логички закључци његове *анализе* која је сама по себи изузетно занимљива, и по својој специфичној приступу и по својим резултатима, али није од темељнога значаја. Рекао бих да су закључци до којих је дошао Никола Милошевић више занимљиви него духовно неопходни, када је о Толстоју ријеч.<sup>524</sup>

Неколико редова на самом крају есеја посвећено је „специфичностима уметничког стварања“ које „олакшавају фиксирање психолошких чињеница које пишчев свест иначе не би прихватила“ (АЕ: 83) – чиме је имплицитно назначен пут којим се може доћи до одговора на претходна питања – а чије уобличење представља књига *Идеологија, психологија и стваралаштво*. У тим редовима је Милошевић први пут проговорио о стваралачкој улози као таквој:

Са субјективне тачке гледишта, душево стање у коме писац ствара разликује се по степену свесности од стања у коме се формулишу теоретски закључци. Са објективне тачке гледишта, писац доживљава своје ликовне и као извесну творевину која је релативно независна од његових судова и закључака. Та творевина је, у извесном смислу, и фикција чију структуру треба прилагодити „законима вероватноће и нужности“ и управо у способности таквог једног прилагођавања лежи можда један од најдубљих разлога који су омогућили Лаву Толстоју да се тако високо уздигне над ограничења своје антропологије.

[...] Ако је тачно да имамо уметност зато да не бисмо пропали од истине, онда то, можда, важи за неке уметнике и за нека њихова дела. Парафразирајући ово мишљење поводом Лава Толстоја и његовог романа, могли бисмо, у извесном смислу и уз извесна ограничења, казати да имамо уметност зато да не бисмо пропали од илузије (АЕ: 83–84).

---

524 *Isto*.

Антиципирајући наслов своје последње теоријске књиге – *Истина и илузија* – тим речима Милошевић је привео крају есеј о Толстоју. Уз, наравно, подразумеван есејистичко-меланхолични завршетак: „Али то још не значи да је било чија уметност у стању да нас излечи од илузија“ (АЕ: 84). Јер, тога никад није било нити ће бити: и то је само још једна илузија.

## 2.5. Есеј о *Обломову* или тајна трауме

У есеју „Психолошки вид ‘обломовштине’“ из 1960, чији је поднаслов „Покушај ревизије једног традиционалног тумачења“, Милошевић је на луцидан начин указао како је у роману Ивана Гончарова дошло до размимоилажења ‘теорије’ и ‘праксе’ – кад је реч о психолошком профилу Иље Иљича Обломова. Милошевићева тумачење Обломова, ослоњено на продубљена знања из области психологије и психопатологије, није се испоставило – по ауторовом признању – као коначно, већ је намерно остало отворено: можда не зато што може да се и даље продубљује, већ можда зато што не може: сваки даљи вид интерпретације припадао би домену психологистичких спекулација које са књижевним предлошком не би више имале много везе. Јер, Милошевићева (недовршена) интерпретација изведена је на тако вешт начин да је њоме имплицитно доведена у питање уметничка успелост романа. Парадоксално је да је Обломовљев лик тако успешно обликован и заокружен, животан и истинит, а да, истовремено, у самом роману није најјасније и најубедљивије показано зашто и како је он постао такав, какви су чиниоци суделовали у његовој изградњи. Да ли је Гончаров нешто намерно прећутао, омашком пропустио или га је сопствени лик надмашио? Да ли је интенција лика надвладала уметничку визију романа, истовремено је умањивши? Да ли је осамостаљена психологија лика (пишчева ‘пракса’) побила пишчеву намеру (‘теорију’)? Речју, да ли је ‘обломовштина’ заиста оно што се под тим појмом традиционално и неупитно представља?

Милошевић је подсетио да је, индикативно, критика о *Обломову* (1859) – ма колико разноврсна била – једногласна кад је посреди одређење Обломовљевих карактерних особина и њихових узрока. Тим подсећањем Милошевић је најавио полемичку елаборацију радикално супротних ставова. Његово сушто противљење ранијим тумачењима огледало се у тврдњи да психолошке црте Обломовљевог лика

не припадају равни ‘нормалног’: Обломов није само „силно лења, а затим и крајње апатична особа“ (АЕ: 85), попут других парадигматичних типова руске књижевности невичних активном животу. Милошевићева интерпретација противна је читавој школи мишљења која је у Гончаровљевом јунаку препознала *типске* одлике – одлике *типичног* представника (руског) ‘сувишног човека’, као репрезента једне минуле епохе.

У Милошевићевој интерпретацији – уз све ограде да је „једнострана и недоследно спроведена“, али и признања да је „богата многим новим запажањима“<sup>525</sup> – Иља Иљич Обломов скида са себе наслаге типског, указујући се у индивидуално-психолошком светлу. Стога би се Милошевићева психолошка интерпретација једног наводно типског лика могла означити термином *детипизација*.<sup>526</sup> Значи ли то, можда, да Милошевићево противљење уопштавању индивидуалних у типске особине представља, заправо, противљење *идеолошком* свођењу личности на безличну индивидуалност? Ако у типизацији јунака и свођењу на опште постоји идеолошка склоност, макар као израз једне књижевне поетике – сагледане и у индивидуалном и у епохалном смислу – онда се скривени импулс Милошевићевог интересовања за Гончаровљев роман огледа у његовој личној ‘борби са ветрењачама’ – у прикривеној *деидеологизацији* књижевне критике, али и идеолошких потенција романескног текста. Напрегнута свест о могућем присуству идеологије – тамо где се она не би дала очекивати – резултовала је минуциозном психолошком анализом Обломовљевог лика.

Критика је Обломовљев карактер, али и понашање (лењост и апатију) довела у везу са погрешним васпитањем. Милошевић није одбацио могућност да васпитање буде један од узрока лењости и апатије, али је напоменуо да *таква* лењост и апатија – какве Обломов испољава – никако не могу бити нормалне, већ да негде мора постојати – сходно психоаналитичким спекулацијама – неки *неиспричани* животни чинилац који је, науштрб воље јунака, допринео њиховој превласти. То је,

---

525 Aleksandar Petrov, „Antropološki pristup književnosti“.

526 Свој став према типским одликама књижевних јунака Милошевић је образложио у разговору поводом *Времена смрти* Добрице Ћосића, нагласивши да типске црте могу да функционишу само „као подлога, само као оквир за праву уметничку индивидуализацију“. Јер, кад би се, на пример, Ћосићев роман свео „на типска и национална обележја“, не би био уметничко дело. Nikola Milošević, „Razgovor o romanu Dobrice Ćosića *Vreme smrti*“, *Književna kritika*, Beograd, godina VII, 1976, broj 2, стр. 32, 40.

укратко, полазиште Милошевићевог изузетно занимљивог продора у интерпретацији Обломовљевог лика. То је, истовремено, место одакле се уочава и пукотина у Милошевићевој теоријској поставци: ако лењост и апатија нису ‘нормални’, иако Обломов *јесте* (ненамерно?) васпитан као лења и апатична особа, да ли је нужно да се, како је Милошевић инсинуирао, разлог те ‘ненормалности’ крије у неком неиспричаном *догађају* који је, по својој логици, напрегнуо лењост и апатију да пређу из ‘нормалног’ у ‘ненормално’ стање?

Милошевић је први критичар који је уочио *абнормалност* у Обломовљевој лењости и апатији, као и изостанак истинских узрока који су могли да доведу до ње. Он је први дошао до таквих увида зато што претходна критика није посматрала Обломовљево испољавање на диференциран начин – није свако испољавање исто:

Има таквих појава у човековом понашању које су привидно готово истоветне, а које се, међутим, по својој психолошкој суштини битно разликују (АЕ: 86).

У том контексту се, тако, може разликовати обичан, свакодневни умор од неуротичног умора, особеног за „неуротизоване личности“ (АЕ: 86), као што се и алкавост може протумачити као последица дуготрајних навика или васпитања, али и као индикација „душевног поремећаја“ (АЕ: 87). Ако се то има у виду, онда је, у Обломовљевој лењости, тешко превидети очигледне симптоме психолошке ‘ненормалности’ односно неуротичности.

У начину на који је Обломовљев лик обликован, Милошевић је уочио извесну *спољашњу* неподударност. Наиме, иако је тај лик прецизно психолошки заокружен, проблем је што се интерпретацијом може довести у питање његова књижевна интенција. Постоји у Обломову, како је имплицирао Милошевић, један *вишак*, поље неизречености, у коме се крије тајна порекла неурозе. Јер, Обломов није толико лењ и апатичан колико је патолошки неуротичан.

Зашто, међутим, Милошевић није помислио да би се управо ту могло крити решење проблема? Зашто Обломовљево васпитање није посматрао као дубоко проблематично – као узрок неурозе? Зар Обломов није неуротичан управо захваљујући васпитању? Милошевић је, међутим, приметио да нико други осим Обломова, а ко је одрастао на имању Обломовци, није на тако патолошки начин испољио лењост

и апатију: слуга Захар, између осталих. За разлику од Обломова, иако такође лењ и алкав, Захар је ипак ‘нормалан’. Пошто су обојица имали исто или слично васпитање, а само један од њих се понаша абнормално, Милошевић је, заведен таквом логиком, сугерисао да (погрешно) васпитање ипак није *једини* узрок тој абнормалности. Мањкавост такве логике је у томе што се Обломовљева и Захарова *личност* посматрају у контексту подједнако снажних мотивационих сила, пре чијих деловања те личности представљају ‘празне табле’ – безличне равни ослобођене од било каквог утицаја наслеђа и посебних личносних потенција. Милошевић је зато и могао да закључи – не умећи другачије да разреши проблем поделе ‘улога’ између Обломова и Захара – „да је психолошки реализам великог писца омануо“ (АЕ: 91). На могући приговор да Обломов и Захар не могу бити *од природе* исти, и да би та разлика била у домену случајности (или Божјег дара), Милошевић би највероватније одговорио да *успело* књижевно дело не признаје закон случајности, већ само закон логике, кохеренције и јасног узрочно-последичног низа догађаја: свет дела је битно редукован свет.

Милошевић је указао и на евидентну колизију између књижевних творевина – као ‘производа’ уметничке праксе – и „теоријских објашњења тих истих творевина које нам дају сами њихови аутори“ (АЕ: 87). То значи, парадоксално, али не и необично, да и сам аутор, а не само критика, може да погрешно интерпретира своје дело. Милошевића је, у том контексту, занимала колизија између лика Обломова и „однос самога Гончарова према том лику“ (АЕ: 87). Тиме је поново назначена једна од основних Милошевићевих теоријских преокупација: сукоб ‘теоријске’ и ‘практичне’ равни у делу. Према њему, за погрешну интерпретацију Обломова крив је писац: Гончаров *не види* Обломова на начин на који би требало да га види. Можда је разлог тог парадокса у Гончаровљевој – иако изврсној – *интуитивној* психологији?

Занимљиво је – имајући у виду психолошке и идеолошке узроке раздвајања ‘теорије’ и ‘практике’ – да је Милошевић, у извесној мери, ипак допустио улогу случајности:

Може се, наиме, десити да писац замисли један лик чије понашање, по својим спољним знацима, подсећа на неке нормалне карактерне црте изазване „нормалним“ узроцима, а да се, у ствари, иза тих црта крије извесна деформација патолошке природе. Притом, свакако, говорећи *in abstracto*, није

искључено да и сам уметник на извештан начин допринесе стварању забуне око тумачења књижевног лика чији је он творац (АЕ: 87).

Тиме је остављена могућност двоструког тумачења проблема: или је Гончаров градио Обломова *не знајући* да је тај лик патолошки неуротичан, или је то ипак знао, али је могућност такве интерпретације намерно оставио прикривеном. Трећа могућност је изван видокруга Милошевићеве интерпретације: Обломовљево ‘ненормално’ понашање ипак је ‘нормално’, зато што је резултат погрешног васпитања и нежне, осетљиве личности на коју је такво васпитање утицало у већој мери него код других становника Обломовке, рачунајући и Захара: Обломов би, у том случају, представљао ‘најбољег ђака’ обломовског васпитања.

Ако се, као исправна, прихвати Милошевићева интерпретација, онда остаје отворено питање мотива који би допринели објашњењу Обломовљеве психолошке абнормалности, будући да се не зна, да није показано *зашто* се Обломов понаша тако како се понаша. Индикативно је да, у случају да Обломов ипак представља образац типичног (и нормалног) руског ‘сувишног човека’, систему мотивације романа у том случају не би имало шта да се приговори. То значи да Милошевићева интерпретација имплицитно доводи у питање и уметничку компетенцију романа, и стваралачку компетенцију Ивана Гончарова.

Поредећи Обломова и слугу Захара, који су заједно одрасли, слично васпитани и постали лење и инертне особе – али не на исти начин – Милошевић је нагласио да је Захарово понашање и сам Гончаров (тј. Обломов) сматрао ‘нормалним’, док је Обломовљево сматрао у извесној мери ‘ненормалним’. Обломов, наиме, увиђа и у неколико наврата признаје да је његово понашање, као и начин живота, далеко од нормалног. Ево једног парадигматичног примера:

Њему [Обломову] нешто није дало да се баци на поље живота и да лети по њему свом снагом ума и воље своје. Некакав потајни непријатељ ставио је у почетку пута на њега своју тешку руку и одгурнуо га далеко од правог човечјег позива...<sup>527</sup>

При крају романа, међутим, наратор излаже супротно запажање:

---

527 Иван Александрович Гончаров, *Обломов*, превео Милован Ђ. Глишић, Daily Press, Подгорица, 2004, стр. 105.

Он се [Обломов] и родио и васпитао не као гладијатор за арену, него као мирни гледалац борбе; његова бојажљива и лена душа не би могла поднети узбуђења од среће ни ударе у животу – и тако је он био сам собом израз једне стране живота, па није ни имао шта тражити ни мењати у њему, нити се кајати.<sup>528</sup>

Необично је што Милошевић није навео ‘теоријске’ примере којима наратор, а преко њега Гончаров, ‘тумачи’ лик Обломова, а који се косе са Обломовљевим (практичним) испољавањима. Отуд су претходна два примера врло занимљива. У првом се указује на свест о могућем ометајућем фактору који онемогућава нормалан живот – на пример, свест о трауматском шоку, исказаном безличном формулацијом „нешто“, окарактерисаном као зло: „потајни непријатељ“ – док се у другом примеру истиче како је Обломовљева егзистенција „израз једне стране живота“. Иако би Милошевић сигурно замерио неоправданости тезе да се Обломовљево понашање схвати као ‘нормално’ испољавање „једне стране живота“, ваљало би, ипак, да се та два примера схвате као комплементарна, а не супротстављена. Јер, упркос томе што Обломов живи „једну страну живота“ – што није немогуће – такво живљење, макар у ширем социјалном смислу, може бити условно ‘нормално’. Оно „нешто“ или онај „потајни непријатељ“ могли би се односити на Обломовљев карактер – наслеђен или стечен васпитањем, и нагнут на искључиво „једну страну живота“ – па би онда свест Обломова о сопственој ‘ненормалности’ била свест о неизмењивом карактеру, који је ‘судбински’ предодређен и који никаквом вољом не може претећи на ону другу, жељену (аутентичну?) страну живота.

Кључан је, међутим, Милошевићев увид да „Обломов пре свега избегава промене, дотле Захар пре свега избегава напоре“ (АЕ: 90). Док се отпор према променама може делимично објаснити васпитањем у Обломовци, Милошевић је истакао да Обломовљев отпор ипак нема пандана у менталитету других становника Обломовке, те да такво објашњење не може бити довољно. Изузетно је важна чињеница да је Обломов у младости био склон раду и променама, али да се временом променио: *нешто* се десило између његовог приспећа у Петроград и излежавања

---

528 Исто, стр. 522.

на дивану с почетка романа. То значи да ти „деталји из младости Иље Иљича противрече традиционалној интерпретацији његовог лика“ (АЕ: 91).

Међутим, из вида се испушта чињеница да је Обломов пре доласка у Петроград био претерано *заштићен* и неприпремљен на животне тешкоће, те да његов ‘прави’ живот – који је до тада био само *илузоран* – отпочиње управо тим доласком. Да је боравак у Обломовци представљао пуко бивствовање у илузији, сведочи следећи пример из романа:

Може бити да су сан, вечита тишина трмога живота и одсуство кретања и сваког збиљског страха, догађаја и опасности и нагонили човека да усред природног света ствара други, ванприродан, и да у њему тражи насладе и забаве свом беспосленом уображењу, да тражи објашњења обичном сплету прилика и да тражи узроке појаве ван саме појаве.<sup>529</sup>

Ако је та појава била ‘нормална’ на Обломовци, зашто би била неочекивана и неприхватљива претпоставка да је Обломов итекако могао да буде предиспониран – што фактором васпитања, што наслеђа – да се више од других препусти илузорном бивствовању, након чега би неминовно следио трауматични шок ступањем у ‘прави’ живот (доласком у Петроград)? Зато што то није логички мотивисано? Обломовљева личност као таква, претекстуална?

Милошевић је запазио да се прва Обломовљева ‘промена’ догодила након једног неуспеха на послу, кад је, као вид неадекватне и „неуротичне одбрамбене реакције“ (АЕ: 97), следило повлачење у инерцију, лењост и апатију. Након тога је Обломов почео да одбацује сваку мисао која му је изазивала непријатност (мисао о селидби, на пример). Уместо да се реши, проблем се, тако, „држи што је могуће даље“ (АЕ: 94). Тешкоћа се савладава тако што се одбацује. Чак је и љубав тешкоћа: на непрестане Олгине захтеве да реши извесна *практична* питања, Обломову не преостаје ништа друго до да се на њих оглуши.

Срж Обломовљевог понашања Милошевић је регистровао у домену рачица: насупрот ‘рационалне’ Олге, Обломов је ирационалан. Ослањајући се на Фројда, Милошевић је суштину (рационалног) људског понашања видео у одрицању од тренутног задовољства које доприноси каснијем болу: зато је Обломов, усмерен

---

529 Исто, стр. 125.



на очување *привременог* душевног мира, што ће у будућности довести до већих патњи него да те усмерености није било, „идеалан антипод овом рационалистичко-фројдовском критеријуму ‘људскости’“ (АЕ: 93). Трагика Гончаровљевог јунака је у томе што је он свестан те апсурдности.

Осим што је претходним увидима разоткрио једну од својих ‘трајних’ филозофско-теоријских преокупација – проблем (не)постојања рационалног у сфери практичног – при чему се у извесној мери кориговао тврдњом да је Обломовљево ‘неразумно’ поступање ипак делимично рационално јер је условљено страхом – Милошевић је назначио и своју другу преокупацију – проблем слободе: у којој мери је Обломовљево понашање слободно? Одговор је очекиван: његово понашање је неслободно, „аутоматизовано“, у смислу да „скоро да има једну механичку непроменљивост“ (АЕ: 96). Отуда је оно врло слично понашању јунака подземља, с тим да тај јунак, иако неслободан и предвидљив као Обломов, на парадоксалан начин велича слободну вољу; за разлику од њега, Обломов је у ретким тренуцима свестан<sup>530</sup> *недовољности* воље и недостатности жеље – сопствених животних недостатака:

Јуче си зажелео, данас постижеш оно што си желео страшно, до изнемоглости, а прекосутра црвениш што си то зажелео, па кунеш свој живот што ти се није испунила жеља – а то све долази од самосталног и смелог корачања у животу, од самовољнога хоћу. Ваља ићи пипањем, на много штошта зажмурити и не бунцати о срећи, не смети роптати ако ти срећа умакне – ето, то је живот! Ко је то казао да је живот – срећа, наслада? Безумници!<sup>531</sup>

Иако Обломовљева негација (смислености) жеље антиципира радикалне ставове јунака подземља – роман Достојевског објављен је пет година након Гонча-

---

530 Моменат Обломовљеве самокритичности послужио је у једном критичком виђењу да се обори Милошевићево тумачење: „Обломов је изузетан по својој свести, по поимању властитога начина живота, свога животнога става као неприроднога ако не и ненормалнога. [...] та свест, тај свесни став јунака према облику своје егзистенције [...] истовремено је исти онај моменат који на одређен начин интимно негира психолошку истинитост оваквих, по себи оригиналних, Милошевићевих поставки и објашњења Обломовљевог понашања као једног неуротског понашања једне неуротске реакције. Наиме, ако Обломовљево понашање носи у себи све значајке једне неуротичне реакције [...], онда је са таквим неуротичким понашањем по унутарњим законима његова постанка и трајања постојања инкопатибилна онолика критичка доза, критичка свест коју Обломов гаји и има према њему, том своме понашању.“ Dušan Kecmanović, „Između mogućeg i verovatnog (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Život*, Sarajevo, godina XIV, april–maj 1965, broj 4–5, стр. 117.

531 Иван Александрович Гончаров, *Обломов*, стр. 272.

ровљевог – сама та негација плод је Обломовљевог *невољног* начина живота – живота који не тежи ничему узвишеном. Његова критика неаутентичности пројекција је властите неаутентичности на туђе животне стилове. Где је истина, а где лаж: ма колико да се његово упућивање на испразност туђих живота *чинило* исправним, оно је ипак погрешно, јер је израз неуротичности, а не аутентичним животом стечене мудрости. То значи да, у Обломовљевом случају, истина није ништа друго до неуротична лаж. Лаж која рађа ‘истину’. Треба ли јој веровати?

*Истинити* пандан Обломовљевој апатији је Олгина меланхолија, исказана као „туга душе која је питала живот за његову тајну“.<sup>532</sup> Тако представљена, реч је о меланхолији као таквој, у коју се само условно може уклопити Обломовљева апатија. Олгина меланхолија је стечено и самоскривљено стање *духа*; Обломовљева *неуротичка* апатија, споља гледано, више наличи на клиничку депресију: она је стил живота, *душевно* и карактерно стање. Стешњен посусталом душевношћу, Обломовљев дух није меланхоличан, већ само немоћан.

Упркос свему, нешто у Обломову успева да надјача све страхове и тешкоће: његово чисто, „поштено, верно“ срце. „То је његово природно злато; он га је пронео кроз живот неповређено“, исповеда Штолц, његов најбољи друг из младости:

Он је падао од удара, хладио се, заспао напослетку, убијен, разочаран, изгубивши моћ да живи, али није изгубио поштења и верности. Његово срце није издало ниједне лажне ноте, за њега се није прилепило благо. [...] у његовој души биће свакад чисто, светло, часно... То је кристална, прозрачна душа; таквих је људи мало; они су ретки; то су зрна бисера у гомили! Његово срце не можеш ничим поткупити; на њега се можеш свуда и свакад ослонити. [...] Ко га једанпут позна, тај га мора волети.<sup>533</sup>

Обломов је христолика фигура. Његову урођену доброту нису дотакли ни погрешно васпитање ни загонетни трауматични шок: управо га је она сачувала од меланхолије. Ипак, извесно је да би Милошевић Обломовљевоу христоликост протумачио као последицу неурозе и трауме, а не као природну датост његовог бића која претходи неурози и трауми. Испоставља се да је све у вези са Обломовом, сваки

532 *Исто*, стр. 509.

533 *Исто*, стр. 516.

израз његовог бића, последица онога што претходи тексту: последица трауме, као не само *најстаријег*, већ и *јединог* израза Обломовљевог бића. Таквим тумачењем Милошевић је избегао приговор арбитрарности: ко одлучује шта је последица трауме, а шта није; шта је израз најдубљег у бићу, а шта израз неурозе? Истовремено, одричући се арбитрарности и тумачећи *целог* Обломова кроз призму трауме, Милошевић је уклонио његову сушту, истинитосну, богомдану људскост.

За Милошевића је Обломовљева ‘христоликост’ условног, а не апсолутног карактера. Јер, ваља разликовати доброту која је одраз *природе*, од *неуротичке* доброте која је последица трауме. Несумњиво је да, траумом изазвано, Обломовљево понашање налачи на аутоматско, па се отуд његов лик може упоредити са ликом јунака подземља: иако не у истој мери, обојица деле порив за насладом коју изазива самоунижавање. Такав је, у Гончаровљевом роману, случај са писмом Олги, као и Обломовљевим потоњим признањем да кроз њега не проговара љубав, већ егоизам. Иако је извесно да код Обломова постоји моменат насладе (изазван траумом), тај моменат није исти као онај који доживљава јунак подземља: стога се може отворити питање Обломовљеве духовне одговорности, као и саме валидности Милошевићеве интерпретације у светлу нареченог проблема. Да ли је у праву Обломов кад тврди да егоизам лежи у корену његовог бића – као и прекомерна сујета, изражена кроз страх од јавног понижења и страх да буде исмејан – или је у праву Олга кад покушава да га разувери:

Ви сте се тамо изrekli нехотице: ви нисте егоист, Иља Иљичу, ви нисте никако писали зато да се растанете са мном – то ви нисте хтели, него зато што сте се бојали да ме не преварите... то је говорило ваше поштење [...].<sup>534</sup>

Да ли је, другим речима, Обломовљево поштење оно *пре* неурозе или њена последица, да ли је оно маска којом се прикривају скривене, мрачне особине духа или истински израз његове природе – да ли је оно истинито или лажно? Има ли слободе у том поштењу, или је оно предвидљиво? Милошевићева анализа ишла је у правцу давања позитивног одговора на последњу претпоставку. Свођењем Обломовљеве ‘личности’ на механицистичко деловање изазвано траумом не пружа простора слободи: не само што се тиме оспорава смисленост греха – попут унија или

---

534 Исто, стр. 287.

очајања, као пандана меланхолији – већ се оспорава и постојаност врлине: реч је о несвесним и неслободним силама скривеним у самој дубини бића. Но, чини се да је истину могуће диференцирати: да Обломовљево понашање није последица трауме, већ богомдане природе, без које траума никад не би на тако екстреман начин изазвала испољене ефекте.

Проблем, стога, није само у неадекватности и ирационалности Обломовљевог реаговања на животне тешкоће, већ у томе што на њих он сваки пут реагује „подједнако интензивно“ (АЕ: 97), чак и у случајевима кад, за нормалног човека, тешкоћа и нема. Због тога је Милошевић закључио да Обломовљева одбрамбена и аутоматизована реакција, изазвана ирационалним страхом, није нормална, већ неуротичка, и да се не може објаснити васпитањем: у њој је Милошевић уочио психички механизам који „по нечем подсећа на механизам настајања условних рефлекса“:

Ученици Павлова показали су својим експериментима да код неких паса под утицајем одређеног шока настаје ненормална реакција која необично подсећа на једну врсту апатије или сна. Та реакција касније постаје стална и уобичајена карактеристика испитиваних паса, и то по принципу настајања условних рефлекса (АЕ: 99).

Милошевић је нагласио да се Обломовљева неуротичка реакција јавља сваки пут кад треба да наступи *промена*: било да је реч о послу, о селидби или о односу са Олгом. И лењост и апатија представљају Обломовљеву неуротичку реакцију на *идеју* промене, на страх који та идеја изазива. То значи да апатија „није последица одређеног система васпитања, већ последица одређеног неуротичког става“, односно „‘неприродни’ продукт једног шока“ (АЕ: 102). Тако се сваки вид Обломовљевог практичног испољавања може објаснити на исти начин: његова некомуникативност, страх од других особа и неуротички отпор према посетама, „голубија доброта“ или, прецизније, „голубиња нежност“<sup>535</sup> – која „носи на себи печат једне трауматске неурозе“ (АЕ: 103)<sup>536</sup> – идеали и снови – који се могу свести на „вечито мировање“ (АЕ: 104); душевно стање које не захтева активирање никаквог одбрамбеног става

535 Исто, стр. 464.

536 Индикативно је да је Милошевић пропустио да напомене да о Обломовљевој „голубијој доброти“ сведочи нико други до Штолц, његов друг из *детинства* – што имплицира да је та „доброта“ израз најдубљег бића Гончаровљевог јунака, а тек потом последица трауме која се догодила након доласка у Петроград.

– и тежња ка аутентичности живљења – услед које је садашње живљење далеко од аутентичног. Ситуација која води у промену мора да се онемогући, јер, као таква, подсећа на „првобитни трауматски амбијент“ (АЕ: 105): разлика је само у степену подсећања – тамо где је елемент промене слабије изражен, Обломов реагује апатијом, а тамо где је јаче изражен, реагује страхом.

Иако Милошевић није сумњао да је Гончаров, обликујући лик Обломова, *невесно* „фиксирао основне симптоме једне трауматске неурозе“ (АЕ: 104), остало је отворено питање – због чега је и сам есеј сматрао тек једним „покушајем“ да се Обломовљева психологија ваљано анализира – како је могуће да је писац –

[...] упркос својим теоријским тумачењима, могао доћи до тачних ‘практичних’ психолошких тумачења, [...] и због чега се у њему јавио онај несклад између теорије и праксе“ (АЕ: 106).

Но, да ли је баш тако како је Милошевић сугерисао? Он је сматрао да је Обломов *пре* неуспеха на послу доживео некакву трауму, и да су се њени елементи поновили приликом тог неуспеха, као што су се понављали приликом сваког догађаја који је у себи имао назнаке *промене*. Читава Милошевићева конструкција почива на идеји *непредстављене* а проживљене трауме. (Као да Обломовљево понашање не може бити одраз његове богодане личности, као и логичан и ‘нормалан’ продукт васпитања.) Проблем је што Милошевић, уместо што је потезао питање ‘нормалног’ и ‘ненормалног’, односно ‘неприродног’ продукта васпитања, није проблематизовао само васпитање као такво – у садејству са Обломовљевом нежном природом. Додуше, он је то питање преобликовао, сматрајући га важним, али не упустивши се у његово решавање:

Неопходно је [...] показати да ли васпитање које је Обломов добио игра неку значајну улогу, ако не у посредном и директном а оно у непосредном и индиректном припремању терена за његов неуротички начин понашања (АЕ: 106).

Тиме је имплицитно признао пропуст у свом есеју: јер, управо су околности (погрешног) васпитања, а не траума, *могле* да доведу до развоја неурозе. Но, да ли с тим истовремено отпада могућност трауме? Или је, можда, посредни *траума* самог

васпитања? Нажалост, Милошевић у својој ингениозној анализи одговор на та питања није пружио. Можда – заведен књижевном и мотивационом логиком – није ни могао да пружи.<sup>537</sup> Јер, испод свих законитости и сваке логике, пребива слободна, непредвидљива и необјашњива личност.

Оно што, пак, јесте пружио, то је сумња: сумња „у исправност традиционалног одговора на питање: ‘Шта је то обломовштина?’“ (АЕ: 106). Милошевић је закључио свој есеј – уз дозу тихе ироније, као и тек одшкринуте меланхолије – да „одговор на то питање треба да гласи друкчије; можда чак из основе друкчије него у стара добра времена“ (АЕ: 106).

### 2.5.1. Додатак: о сувишном јунаку

У контексту „обломовштине“ – чије је традиционално схватање Милошевић пољуљао својим есејом – ваљало би се осврнути на текст „Искреност или самоунижавање?“ који, иако је објављен 1962, није ушао у корпус *Антрополошких есеја*.<sup>538</sup> Тај есеј, у коме се Милошевић бавио ликом Печорина у *Јунаку нашег доба* (1859) Михаила Љермонтова, ваљало би сместити не само у контекст „обломовштине“, већ и открића забележених у есеју о *Забелешкама*.

Сва три есеја настала су један за другим у размаку од по две године (1958, 1960, 1962), што је још један разлог за њихово груписање: осим тематске блискости, они припадају раном периоду Милошевићевих књижевних изучавања. Осим тога, есеј о Љермонтову, као најмлађи, садржи комбинацију методолошких приступа и изразито сличних остварених домета из претходна два есеја. Али, за разлику од њих, у њему су изостали прецизнији *антрополошки увиди*, што је, по свему судећи, и био разлог да не буде сврстан међу *Антрополошке есеје*.

---

537 Милошевић је нагласио да анализа *Обломова* није изведена до краја због неких нерешених теоријских проблема, на шта се, указавши на несаобразност анализе и искуства, Тимченко запитало „да ли је уопште могуће довршити анализу и исцрпити сва значења, пронаћи све подводне токове једне духовне творевине, да ли је, једном речју, анализа уопште достатна, да ли је аналитички ум свемоћан или, напротив, немоћан, у најмању руку недовољан. Та питања произлазе из дела и аналитичарског искуства Николе Милошевића. Не жели ли он да нам каже да искуство показује недостатност аналитичког ума...“ Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 180.

538 Тај текст је први пут објављен у суботичком часопису *Руковет* 1962, да би неколико пута био прештампан као предговор домаћих издања Љермонтовљевог романа (и то већ од 1963. године), да би га Мило Ломпар, под измењеним називом „Љермонтов“, уврстио у књигу *Буктиње* (2009), међу есеје посвећене „руским темама“.

Есеју о филозофији и неурози у *Забелешкама из подземља*, есеју о „обломовштини“ и есеју о Печориновом лику заједнички је интерпретативни увид да ‘психологија’ сва три јунака, у различитој мери, није *адекватна*. Неадекватност у понашању (у коришћењу ума и воље) јунака подземља и Обломова, испоставља се као основни замајац и у осветљавању Печориновог психолошког профила. Иако је Печорин у тадашњој руској критици, а пре свега код Доброљубова, тумачен као обломовљевски „сувишан човек“, чији је идеал „тиха и мирна срећа обломовскога типа“ (Б: 8) – што је, наводно, последица социјалног миљеа – Милошевић је, као и у случају претходних анализа, истакао *индивидуалност* Печориновог карактера, оспоравајући његову друштвом условљену *типичност*. Милошевић се успротивио социологистичком тумачењу, које је чак и обломовљевску ‘сувишност’ Печорина доводило у везу са социјалним условима. И у том есеју је, стога, Милошевић инсистирао на индивидуализацији и детипизацији главног јунака.

Међутим, фокус његовог интересовања је на проблему истине: да ли Печорин заиста – како су у то веровали Бјелински, Доброљубов и каснији совјетски тумачи – „искрено покушава да расветли природу својих поступака“ (Б: 9)? Милошевић је сматрао да „проблем управо и јесте у томе што Љермонтовљев јунак није ни издалека онолико искрен као што показује“ (Б: 9). Односно, проблем је у томе што је Печоринова искреност – нимало случајно – усмерена против њега самог – и то против свега оног што се може сматрати неморалним. Печоринова брутална искреност је тобожња, јер свесно „себе приказује не онаквим какав уистину јесте, него, у ствари, горим него што јесте“ (Б: 10). Таква ‘искреност’ је у служби агресивног самооптуживања и самоунижавања. По тој особини, Љермонтовљев изузетно *огорчен* јунак могао би се – што је и сам Милошевић истакао – представити као претеча Достојевсковог јунака подземља (в. Б: 13).

Милошевић је указао да се Печоринов психолошки механизам активира увек у ситуацијама у којима се потврђује губитак „илузија о људском моралу и друштвеној правди“ (Б: 12), што је протумачио на следећи начин:

Може се, дакле, рећи да Љермонтовљев јунак на губљење својих илузија о људима и свету одговара тако што у себи и другима тражи оно што га је погодило (Б: 13).

Као што је приликом тумачења јунака подземља морао да посегне за самим Достојевским, тако је и овде посегао за биографијом писца који је створио Печорина. Захваљујући томе, а на трагу Бјељинског, уочио је пишчеву тенденцију да се идентификује са својим јунаком:

Љермонтов се није случајно одлучио да за главног јунака свог романа изабере неког ко је доживео разочарање тамо где и он сам: на пољу љубави и пријатељства и на пољу друштвених односа у ширем смислу те речи (Б: 16–17).

За разлику од есеја о *Забелешкама*, где је развио антрополошку расправу о претакању неурозе у филозофију, овде је Милошевић само констатовао значај ауторске фигуре по интерпретацију Печориновог лика. Наиме, тај лик се, како је Милошевић сугерисао, не може ваљано разумети уколико се нема на уму и биографија писца. Љермонтов је преко Печорина „изразио и свој интимни став према животу и свету, било директно (кад су у питању међуљудски односи), било индиректно (кад је у питању друштвено-политичка критика режима)“ (Б: 17) – што значи да је Печорин фикционално-биографски лик – али не и Љермонтовљев аутопортрет или прикривена исповест):

*Јунак нашега доба* је и значајно књижевно остварење, па самим тим, у извесном смислу измиче пишчевим тенденцијама. То се можда најбоље види по томе што Љермонтов, иако субјективно расположен да се солидарише са самоунижавајућим склоностима свог јунака, ипак објективно и уметнички није потпуно на његовој страни (Б: 17).

За разлику од Обломовљеве ‘психологије’ или ‘психологије’ јунака подземља, у Печориновом понашању Милошевић није пронашао трагове трауме или неуротичког аутоматизма, већ једну врсту инфериорности и огорчености који – иако се не могу у потпуности објаснити спољним, друштвеним факторима – не пружају довољно материјала за дубље антрополошке увиде. Речју, од сва три наведена романа, најмање *људске* трагедије има у Љермонтовљевом делу. Инсистирајући на детипизацији и релативизацији социјалних аспеката у развоју Печориновог психолошког профила, као и на имплицитном оспоравању олаког смештања и погреш-



ног универзализовања тог лика под термин „обломовштине“, Милошевић је и тим есејом исказао *одбрану људскости* као своју најдубљу интерпретативну тенденцију – и самог себе као врсног хуманистичког идеолога.

## 2.6. Есеј о *Дон Кихоту* или тајна (само)деструкције

Есеј „Дон Кихот и ниҳилизам“ написан је 1961, а објављен 1962. у часопису *Дело*. Састоји се из четири дела: „Скица за један портрет ниҳилисте“, „Ниҳилизам и књижевност“, „Педагошка варијанта *Дон Кихота*“ и „Ниҳилистичка варијанта *Дон Кихота*“.

У уводном поглављу под насловом „Скица за један портрет ниҳилисте“, Милошевић је изнео своје самосвојно (антрополошко) виђење ниҳилизма – виђење човека као заточника ниҳилистичких идеја. Кључна одлика ниҳилисте је, према Милошевићу, спремност на одрицање „сваке, нарочито моралне вредности“ (АЕ: 107). Ниҳилист је неко ко одриче (цинично и „са посебним задовољством“), ко разара идеју о било каквој вредности. Његово полазиште је у онтолошко-антрополошком песимизму: „свет је неправедно уређен“, а „људи нису, и по својој суштини не могу ни бити, на висини моралних идеала“ (АЕ: 107). У погледима ниҳисте – који, наравно, себе сматра ‘објективним’, „трезвеним и хладним“ аналитичарем – није тешко уочити подударности са религиозно-идеолошким погледима: *неправедна* уређеност света као да имплицира постојање злог демијурга (сходно гностичким веровањима),<sup>539</sup> док теза да људи *по својој суштини* нису „на висини моралних идеала“ сугерише логичко-сазнајни механизам хипергенерализације: механизам кад се особине ограниченог броја људи пројектују на сав људски род, односно на ‘људску природу’ као такву.

Иако ниҳилист, како је Милошевић истакао, „често покушава да нас увери да му више није стало ни до каквих вредности“ – јер су, наводно, *све* вредности илузије – „управо горчина ниҳилистичког одрицања говори нам нешто сасвим супротно од тога“ – да је ниҳилисти „још увек стало до онога што негира“. Ниҳилист,

---

539 Милошевић је разликовао оно што је неправедно од оног што је бесмислено: „Кад кажемо да у свету ништа није како треба, ми тиме, у ствари, тврдимо да у свету влада савршен ред, односно да њиме управља нека зла интелигенција, која се намерно труди да никад ништа не испадне како

заправо, „пориче могућност постојања, односно реализовања, извесних вредности, али не и саме те вредности као такве“ (АЕ: 107).

Нихилист је аутодеструктиван: његову активност Милошевић је оценио „као један облик саморазарања“ који налази на „деструкцију у односу на друге“, али је пре свега деструкција „етичких илузија личности са којима долази у додир“ (АЕ: 108).<sup>540</sup> На основу тога, Милошевић је разликовао два типа (менталитета) личности: нихилистички и педагошки. Нихилистички тип тежи да разори туђе етичке илузије, док је педагошки конструктиван. Међутим, иако су та два типа у панданском односу, Милошевић је истакао да, у зависности од „социјалних фактора“ и „васпитања“ – кад се, на пример, нихилист „привидно одриче своје деструктивности“, па чак и „агитује против ње“ – постоји „још и читав низ облика“ (АЕ: 108).

Проблему нихилизма Милошевић није приступио као апстрактном, већ као *емпиријском* проблему који се унутар личности *типски* конкретизује. Другим речима, тај проблем је сагледао као *антрополошки* проблем, који се, логично, рефлектује *и* у књижевности као виду самоиспољавања личности. Наравно, то рефлектовање се испољава у виду „извесног законитог односа“ између двеју тенденција – „тенденција одређених књижевних дела“ и „тенденција различитих структура личности“ (АЕ: 108).

У другом делу есеја, посвећеном односу нихилизма и књижевности, назначено је да се наречене тенденције могу довести у везу и са структурама личности „нихилистичког, односно педагошког типа“ (АЕ: 108) – што значи да, по својим

---

ваља. Ту интелигенцију гностици и манихејци персонификовали су у виду злог бога, коме је добри бог препустио да влада у границама овог света. Владавина тог бога је неправедна, али није бесмислена. У његовој владавини има сврхе – друга је ствар што ми ту сврху не одобравамо.“ Свет којим влада зли бог није ни бесмислен ни апсурдан, јер – кључна је Милошевићева мисао – онтолошко присуство злог бога оспорава апсурд: „Све дотле док је човек уверен да се збивања у свету одвијају по узору на аристотеловски замишљену трагичку радњу, макар то било и без катарзе, он још није на становишту апсурда. Апсурд почиње тек онда кад посумњамо да у стварности постоји чак и неки гностички схваћен ред и кад поверујемо да су наша једина стварност безначајни детаљи и појединости без икакве уклопљености у неку целину“. Nikola Milošević, „Deus absconditus“, нав. дело, стр. 69. 540 У вези с таквим ‘неконвенционалним’ схватањем нихилисте, указано је на извор тог схватања: „Одлучујуће у овом портрету нихилисте јесте то што он проистиче из нихилистичког осећања живота какво је дочарала руска књижевност деветнаестог века, јер је у њој нихилизам схваћен као израз инхерентног непријатељства према човеку и према животу, као хладна и не-хумана визија, чији ће први потпуни протагонисти бити Гогољ и Љермонтов. Зашто је ово препознавање важно? Зато што нам оно помаже да Милошевићево схватање нихилисте не поистоветимо са Ничеовим појмом нихилисте, посебно да га раздвојимо од Ничеовог поимања нихилизма као епохалног међустадијума. Треба га, штавише, разликовати и од оног Ничеовог одређења које нихилисту описује као човека који се радије ослања на извесно ништа него на неизвесно нешто.“ Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, 2009, стр. 64.

тенденцијама, и књижевна дела могу да одговарају тим структурама. На основу тога, уследило је питање о врсти сагласности – ако је има – „између Сервантесовог *Дон Кихота* и једне од поменутих психичких структура“ (АЕ: 108). То питање имплицира да се фокус Милошевићеве анализе изменио у односу на анализу која је спроведена у, на пример, есеју о *Забелешкама*, где је тежиште било на уочавању паралела између филозофске и психолошке равни романа, и филозофских и психолошких особина и стремљења писца: овде се тежиште померило ка проучавању једног ‘унутартекстовног Сервантеса’, једне особено-типске „структуре личности“.

Милошевићев теоријски допринос је у томе што је тенденције књижевних дела сагледао као паралелне тенденцијама „структуре личности“: структура личности се пресликава у структуру дела, одређујући његов карактер.<sup>541</sup> Да би своју теорију поткрепио примерима, анализирао је једно дело које одговара „нихилилистичком“ типу тенденције (Шекспиров *Хамлет* [1603]), и једно које одговара „конструктивном“ типу (Дантеова *Божанствена комедија* [1320]).

Хамлет је, према Милошевићу, „типичан“ нихилист, јер су у њему „оваплоћене скоро све значајне црте деструктивне личности“ (АЕ: 109). Он је неко ко је престао да верује у моралне вредности, а камоли у могућност њиховог остварења: високо уздигавши морални идеал, тако да се не може остварити – као, на пример, идеал жене – разочарао се и почео да га обезвређује. Милошевић је закључио да је реч о деструктивном понашању, будући да „би било најприродније да [Хамлет] има један ‘конструктиван’ став“ (АЕ: 109) и да се за свој идеал бори.

У предговору за Нолитово издање *Хамлета* из 1966, Милошевић је указао да је Хамлетова деструктивност усмерена против њега самог: у тренутку кад повређује Офелију, он повређује и себе. То значи да и Хамлетова ‘филозофија’ и његово понашање – које из ње происходи – имају вредност једног „субјективног, у приличној мери пристрасног [и ненормалног, садомазохистичког] реаговања на један трагичан морални удес“: он, како је Милошевић подсетио, „не цени свој живот ‘више него иглу’“.<sup>542</sup> Хамлетово реаговање своди се на то да „по сваку цену хоће

---

541 То сагледавање није изоловано у Милошевићевом опусу: говорећи о ауторитарним и арогантном осветољубивим вођама и њиховим режимима у двадесетом веку, Милошевић је личне особине вођа сагледао као одређујуће по читаву епоху. Тиме се још једном доказује да је личност основно теоријско полазиште или особени индикатор у сагледавању различитих феномена, и да је, зато, Милошевићева антрополошка теоријска оптика *личносна* по свом карактеру.

542 Nikola Milošević, „Predgovor“, у: Viljem Šekspir, *Hamlet*, Nolit, Beograd, 1966, стр. 6–7.

свуда да види оно што је изазвало и што изазива његов бол“.<sup>543</sup> Другим речима, Хамлетову *побуњеничку* ‘филозофију’ – која је „уперена против његове личности“, али и „против неправедне стварности“ – Милошевић је објаснио као „неку врсту филозофског харакирија“.<sup>544</sup>

Милошевићев кључни увид – који антиципира *Негативног јунака* – гласи да пресудан значај за утврђивање „сагласности“ између „основне тенденције Шекспирове драме и основне тенденције једне нихилистичке структуре личности“ имају „место и судбина самог Хамлета у склопу драмске радње“:

По својој улози, Хамлет је не само средишњи лик трагедије него и лик који је далеко надмоћнији од свих осталих. Стога његова судбина пресудно одређује смисао читаве драме (АЕ: 109).

Устврдивши да „читав ток драмске радње даје за право Хамлетовој нихилистичкој филозофији“ (АЕ: 109), Милошевић је имплицирао да *структурални* положај јунака одређује карактер и значење дела. Пошто Хамлет припада ‘разорном’ типу личности, то значи да су основне тенденције драме нихилистичког карактера: у њој је реч о разарању вредности.

„Прави антипод“ ‘нихилистичком’ *Хамлету*, према Милошевићу, представља Дантеово дело: оно садржи „идеју да се правда може реализовати“ (макар и на оностраном свету) и да „човек није фатално предодређен да по својој природи буде далеко испод нивоа моралних идеала“ (АЕ: 110). За разлику од антрополошки песимистичног Шекспира, Данте је – верујући у етичке вредности и могућност њихове реализације – „неоспорно, оптимист“ (АЕ: 110). Такође, за разлику од нимало педагошке поуке у *Хамлету*, Дантеова „поема носи печат јасно изражене тежње за поучавањем“ (АЕ: 110). Свему томе доприноси и начин на који је, за разлику од Офелије, обликована Беатриче: податак врло индикативан, јер *тему жене*, према Милошевићу, „можемо сматрати неком врстом контролне реакције за откривање психологије нихилизма“ (АЕ: 110). Не само што Дантеов став према женској врлини несумњиво „одговара једној педагошки, „‘конструктивно’ оријентисаној тенден-

---

543 *Isto*, стр. 7.

544 *Isto*, стр. 7–8.

цији“, већ је и „коначни, доминантни ефекат“ Дантеовог дела „педагошки и ‘конструктиван’“ (АЕ: 111).

Након претходних увида, Милошевић се – што је и тема есеја – посветио испитивању два лица Сервантесовог романа: његове „педагошке“ и „нихилистичке“ интерпретативне варијанте. Кад је о „педагошкој“ варијанти реч, Милошевић је навео да је пишчева намера била – ако му се уопште може веровати – да „исмеје“ тзв. витешки роман – што значи да би *Дон Кихот* (1605), „по својој структури, одговарао некој педагошко-конструктивној тенденцији“ (АЕ: 111).

Међутим, у случају анализе Сервантесовог дела није посреди ‘идеологија’ аутора којој се ‘супротставља’ идеологија дела – као кад је било речи о *Рату и миру* – или која је оспорена *интуитивном* психолошком индивидуализацијом (*Обломов*), већ је кључно питање да ли треба веровати Сервантесовим тврдњама. Да ли је Сервантес веровао у то што је тврдио, или је испод својих јавно исказаних намера нешто прикривао?

Милошевић је истакао да се роман у знатној мери може читати у хумористичком кључу – како је и Сервантес назначио – те да у њему нема неких дубљих етичких проблема. Ипак, то не значи да их нема уопште: неки Дон Кихотови доживљаји етички су обележени – и то они кад се јунакове племените намере изврћу у своју супротност: желећи да учини добро, али на неадекватан начин, он по правилу чини зло.

Говорећи о односу према жени („култу Дулчинеје“), Милошевић је истакао да је Дон Кихот изабрао култ жене зато што то витешке књиге *налажу*, иако сам избор Дулчинеје, као конкретне жене, „не одговара том култу“ (АЕ: 114). Кад је реч о односу Дон Кихота и Санча Пансе, Милошевић суштину њиховог контраста није потражио „у неком апстрактном сукобу између идеала и стварности“, већ „у бизарности њихових ‘карактера’ и њиховом међусобном суочавању“ (АЕ: 115). Сложеност карактера је евидентна: обојица су истовремено и мудри и будалести, али то не значи да не поседују „унутрашњу јединственост“, без које нема „уметнички успело оствареног књижевног лика“: Дон Кихот је „паметан у оквиру своје лудости“ – као што је и „племенит на један луд начин“ – док је Санчо Панса „мудар на један глуп начин“ (АЕ: 116–118). Њих двојица „представљају разумну лудост, која

често личи на племенитост, и мудру будалаштину, која најчешће има облик ситног рачуна“ (АЕ: 118).

Након претходних интерпретативних увида изнетих у вези са „педагошком варијантом“ Сервантесовог (хумористичког) романа, Милошевић се упустио у разматрање „нихилистичке варијанте“. Његов став према традиционалном тумачењу романа испоставио се као изразито радикалан – изражен у тврдњи да Сервантес уопште није намеравао да се обрачунава са витешком литературом, већ са нечим што је, наводно, много штетније од ње. Иако Милошевићеви аргументи нису довољно убедљиви – као да почивају на утисцима и претпоставкама – и више су него занимљиви: иронично потврдивши да се *стиче утисак* „да у Шпанији Сервантесовог доба нема већег друштвеног зла од књига које су пореметиле памет главном јунаку“, Милошевићу је било тешко да поверује –

[...] да у то време за једног стварно „педагошки“ расположеног писца није било „конструктивнијих“ тема; поготову за писца који је свој роман смишљао седећи у затвору. То наводи на претпоставку, засада недовољно образложену, да се приликом избора предмета свог романа Сервантес ипак руководио неким можда не баш сасвим педагошким мотивима (АЕ: 118).

Милошевић је сматрао да се Сервантес у *Дон Кихоту* није толико одредио према витешкој литератури, колико „према једној зналачкој *идеолошкој* књизи свога доба [истакао К. О.]“ (АЕ: 119) – Библији. Иако изгледа помало натегнуто, сигнал за ту тврдњу Милошевић је пронашао у Сервантесовом предговору свом роману, где је писац нагласио „да његов роман нема никакве везе са проповедањем“, и да се „божанско“ не сме мешати са „човечанским“ (АЕ: 119).

Сервантесово ограђивање од „принципа проповедања“ Милошевић је – будући да „проповед спада у сферу божанског“ односно идеолошког – протумачио као залагање за „принцип подражавања“, који „практично значи књижевно приказивање стварности онакве каква она јесте, без икаквог идеолошког коментара“ (АЕ: 119). Другим речима, упустивши се у критику витешке литературе и наводно (педагошко) ‘моралисање’ – иако је и сам знао да од тога нема ништа – Сервантес је себи обезбедио *алиби*.

Да би то уверење поткрепио, Милошевић је подсетио на начин на који је Сервантес извргнуо подсмеху „лажну представу о законима по којим се управља свет“ – свет настањен чаробњацима, дивовима и осталим фантастичним бићима из витешке литературе – али уједно и свет у коме се „Бог непосредно и праведно меша у овоземаљска збивања“ (АЕ: 122–123). Тако се испоставља да и Библија, а не само витешка литература, чини ‘филозофску’ подлогу из које происходи наречена „лажна представа“. Милошевић се, зато, запитао да ли се Сервантесова критика витешке литературе „ограничава на један непосредан, филозофски неубичајен протест, или, можда, сеже и до својих последњих, метафизичких консеквенци“ (АЕ: 123). Непотребно је нагласити којој се претпоставци Милошевић приклонио. Која је права мета Сервантесове критике, показује, према Милошевићу, Дон Кихотово позивање на библијски мит о Голијату – како би се помоћу тог мита доказало ‘постојање’ дивова: тиме је, заправо, указано „на сличност између светих и витешких књига“:

Тешко је, међутим, претпоставити да би један писац, који иначе тако оштро и подругљиво критикује веру у дивове, могао бити – бар искрено и бар интимно – расположен да ту исту предрасуду прихвати када је у питању Библија (АЕ: 124).

Милошевић је запазио да Сервантес ниједну епизоду која упућује „на метафизички терен“ није тумачио „натприродним факторима“, већ искључиво „надахнут духом вулгарног материјализма“ (АЕ: 124) – који не пориче само постојање ђавола, већ и Бога (в. АЕ: 125). У том светлу, Дон Кихотова –

[...] вера у праведно управљање светом од стране неке „више силе“, теоријски изражена, постаје пародија, а практично спроведена, постаје лудост (АЕ: 126).

Ако већ нема неке „више силе“, то не значи да не постоји никаква етичка вредност: Сервантес је само оспорио „могућност реализовања моралног идеала“:

Критикујући поетику витешких романа као поетику измишљања, писац, значи, критикује и измишљање на етичком плану. У том смислу, Сервантесова поетика је, рекло би се, заиста поетика истине.

[...] У ствари, аутор *Дон Кихота* пледира за једну истину која је болна. Она слика реалности што је Сервантес супротставља визијама витешких романа одбојна је и ружна (АЕ: 128).

Нихилистичка тенденција Сервантесовог романа огледа се и у антрополошкој димензији: у вези са сценом кад један од јунака, који не гаји сумње у вези са Дон Кихотовом лудошћу, признаје да му пријају ласкања и комплименти, макар по тигали и од *лудог* Дон Кихота, Милошевић је истакао „да ова Сервантесова опаска спада у ред најјичнијих оцена човекове природе уопште“ (АЕ: 127).

Карактер Сервантесове антропологије Милошевић је одредио као „нихилистички“: „руковођен жељом за истином“ и настојећи „да покаже да је истина ружна“, Сервантес није исказивао никакве „педагошке тенденције“, већ само „страст за разарањем“. Милошевић је додао да се та страст може разумети као „саморазарање“ (АЕ: 275) – што омогућује да се и писац *Дон Кихота* придружи породици сличних, (садо)мазохизму склоних, стваралаца чија је дела Милошевић тумачио. Ту склоност је појаснио синтагмом преузетом од Ортеге и Гасета: „перверзно уживање у песимизму“ (АЕ: 275).

Али, упркос „страсти за разарањем“, само је „књижевнички дар писца“ заслужан што Дон Кихотов „‘карактер’ [...] не дозвољава изричита нихилистичка уопштавања“, и што је „у првом плану читаоачеве пажње“ увек јунакова „комична историја“ (АЕ: 129). То, међутим, не значи да тај „карактер“ не дозвољава нека друга уопштавања: она која Дон Кихотов лик преобликују у лик-симбол, која истичу или његову праведност или лудост, а редукују психолошку сложеност која га чини уверљивим и успешним. Произвољно сагледавање Дон Кихота као симбола „некаквог етичког идеала“ настаје, према Милошевићу, „у накнадним рефлексијама над романом, а не на основу непосредних и свежих утисака“ (АЕ: 130). Полемишући са Мигелом де Унамуном, Милошевић је нагласио да Дон Кихот није никакав симбол, већ „конкретан, комичан књижевни лик“ (АЕ: 275).

Ако се Сервантесове „нихилистичке идеје“ схвате као део његове прикривене ‘идеологије’, могло би се закључити да је реч о ометајућем фактору по уметничку целину романа. Иако је, према Милошевићу, „литерарно-психолошки континуитет дела“ на појединим местима разорен – и то нарочито тамо где је „нихилистичка тенденција“ дошла „до израза на један сасвим очигледан начин“ – у већини других



случајева се „уметнички фактор срећно поклапа са неким специфично нихилистичким тежњама Сервантесовог дела“ (АЕ: 130). Другим речима, у Сервантесовом случају је „уметнички фактор“ претегао над ‘идеолошким’.

Закључак који је Милошевић извео гласи да „у распону између кореспонденција ‘хамлетовског’ и ‘дантеовског’ типа“ –

[...] Сервантесов роман одговара [...] структури личности [...] једног нихилисте који увек држи у резерви извесну педагошку одступницу, али коме његова наизглед добронамерна и „конструктивна“ критичка активност служи само као изговор за деструкцију.

Оваква личност нема у себи ништа што не би било већ садржано у екстремним видовима нихилистичког, односно педагошког типа. Ново је једино то да такво једно хибридно биће за скоро сваки свој нихилистички акт има некакав педагошки алиби (АЕ: 131).

У есеју о нихилистичким тенденцијама Сервантесовог романа Милошевић је први пут у књижевнотеоријском смислу употребио криминалистичко-правни појам *алибија*, индиректно тако најавивши тему свог следећег есеја – по теми нихилизма *парњаку* претходном – посвећеног „појму алибија у култури“.

## 2.7. Есеј о појму *алибија* или тајна кривице

Осим последњег текста Милошевићеве књиге – „Теоријског осврта на антрополошке есеје“ – „Појам алибија у култури“ (1963) је њен најобимнији есеј. Он се може поделити на четири засебна и делимично целовита есеја, у којима би фокус био на делима из филозофије, сликарства, филма и књижевности. То је и једини есеј чији наслов садржи конкретан теоријски проблем.<sup>545</sup>

---

545 У тексту „Филозофска аргументација у служби психолошког алибија“ (1972) – Милошевић се вратио проблему алибија, а уједно и указао на генезу тог проблема. Оба текста, наиме, отпочињу анегдотом о хомосексуалцу у лифту, који се прикључује смећу непознатих сапутника, не би ли тако прикрио своје сексуалне склоности. Милошевић је посведочио да је на ту анегдоту наишао неких десететак година пре но што је написао „Појам алибија у култури“ – дакле, око 1952/3. То значи да је једном од Милошевићевих кључних теоријских проблема – за који је била иницијална исповест једног хомосексуалца – проблема из ког се временом развила филозофија диференције – било потребно око десет година ‘интелектуалног зрења’. Видети: Nikola Milošević, „Filozofska argumentacija u službi

Појам алибија Милошевић је преузео из криминалистике, давши му овде „пренесено значење“: уместо „напора личности да добије покриће за једну склоност која повлачи [...] кривичну одговорност“ – што је значење које алиби има у криминалистици – у пренесеном значењу тог појма реч је о „напору личности“ да прикрије „првенствено моралну [...] одговорност“ (АЕ: 134). Као пример таквог прикривања, Милошевић је навео случај хомосексуалца који се, док се возио „у лифту са групом њему непознатих особа“, придружио смеху који је изазвао виц о хомосексуалцима: иако њему самом тај виц није био смешан, он се осећао „интимно кривим због својих склоности и смех му је био потребан као доказ да у његовој личности таквих склоности нема“ (АЕ: 133). Иследник, стога, није неко ко је „‘споља’, већ ‘изнутра’“<sup>546</sup> – интериоризован попут Фројдовога супер-ега.

Психички механизам алибија своди се на то да се „докаже непостојање извесних склоности које се сматрају неприхватљивим у етичком погледу“ (АЕ: 134), односно да се особа прикаже „из основа друкчијом“ (АЕ: 136) него што у ствари јесте. Особа која, као „морално неподобна“, посеже за механизмом алибија, осећа се *нелагодно* – за разлику од особа (попут јунака подземља) које своју моралну неподобност истичу, а неретко је и преувеличавају – код којих је на делу „феномен компензације“, утемељен на „осећању ниже вредности“ (АЕ: 135).

Милошевић је сматрао да психички механизам алибија у пракси „може истовремено бити употребљен и као [...] камуфлажа [...] и као компензација“ (АЕ: 135), не губећи, притом, своју аутономност. Схватањем алибија у пренесеном значењу (као психичког механизма), Милошевић је пружио оригиналан допринос како проучавању културних, тако и антрополошких и психолошких феномена. Посреди је први у низу оригиналних *теоријских* појмова које је Милошевић предочио у свом делу.

У претходним есејима Милошевић је углавном говорио о феномену детронизације, што значи да су тај феномен и феномен алибија стожерни у *Антрополошким есејима*. Испитујући њихово порекло, Душан Стошић је приметио да их Милошевић није изнедрио „аналитичким начином и ослањањем на филозофску традицију“, већ их је открио „из личног животног искуства и размишљања о сопственој

---

психолошког алибија“, *Психологија: часопис друштва психолога SR Србије*, Београд, година V, новембар–децембар 1972, број 3–4, стр. 168.

546 *Isto*, стр. 178.

антрополошкој ситуацији аутора“.<sup>547</sup> Отуд је уследила и „спољашња сличност ових антрополошких анализа са психоанализом“.<sup>548</sup> Заједно са Тимченком, Стошић је Милошевићеве појмове детронизације и алибија протумачио у светлу њихове антрополошки актуелне употребљивости:

Да се иза анализа феномена детронизације и феномена алибија у уметничким делима скривају антрополошки аналитички инструменти за разумевање човека нашег тренутка то, колико је нама познато, није примећено све док их сам проналазач није применио у анализи актуелних друштвених збивања.<sup>549</sup>

Појам алибија у култури Милошевић је осветлио на примерима филозофских и уметничких дела. Као пример „филозофског алибија“ послужила му је *Пропаст Запада* Освалда Шпенглера, док је алиби у уметности осветљен на примерима из три уметничке дисциплине: сликарства (Јероним Бош, *Кушање светог Антонија*), филма (Луис Буњуел, *Виридијана*) и књижевности (Гистав Флобер, *Госпођа Бовари*).<sup>550</sup>

Говорећи о „филозофском алибију“, Милошевић је указао на противречности које производе из Шпенглерове *Пропаст Запада* (1918–1922). Оне се, упркос очекивању, не могу објаснити ометајућим присуством психолошких или идеолошких фактора, већ присуством *етичког* фактора – кога је, уз помоћ алибија, неопходно прикрити.

Једна од противречности на коју је Милошевић указао односи се на Шпенглеров став о еволуцији културних организама, која закономерно води ка трагичном свршетку – њиховом гашењу и ишчезнућу са историјске позорнице. Шпенглер је оценио да се и западна култура, којој је и сам припадао, тренутно налази на своме заласку. Милошевић је, међутим, сматрао да је Шпенглерово „апсолутно знање“ о

---

547 Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму*, стр. 22.

548 *Исто*.

549 *Исто*, стр. 23.

550 У тексту „Филозофска аргументација у служби психолошког алибија“ Милошевић се позабавио проблемом алибија „у структури неких аргумената филозофске природе“, одабравши две „веома различите интелектуалне конструкције“: прва је епикурејско схватање религије, код које је „став да богови постоје“ требало да пружи „алиби пред евентуалном оптужбом због атеизма“, а заправо да „‘покрије’ атомистичко тумачење света“, док се друга конструкција односи на „Стаљинову теорију државе“ – према којој „држава одумире управо на тај начин што јача“. Милошевић је на основу анализа тих конструкција ревидирао Фројдову тријадну схему личности. Nikola Milošević, „Filozofska argumentacija u službi psihološkog alibija“, стр. 168–170, 173.

развитку различитих култура, па и западне, не само упитно, већ да му је оно – као пука конструкција – било потребно зато „да би себе могао лишити било какве оптимистичке визије света“ (АЕ: 143).

Други проблематични моменат Шпенглерове историозофије односи се на уверење да су културни организми међусобно „трагично и неизбежно“ изоловани (АЕ: 142), те да припадник једне културе ништа о природи друге није у стању да сазна. Милошевић је истакао да се такво учење „сасвим кохерентно уклапа у Шпенглеров поглед на свет“, јер „немогућност истинског контакта различитих култура има превасходно трагичан смисао, а сазнање о тој немогућности је тужно“ (АЕ: 143). Али, на основу чега се онда може закључити да различите културе имају сличну еволуцију?

Важан је и трећи моменат Шпенглерове мисли, који се односи на „негацију свих духовних вредности“ (АЕ: 142) похрањених у историјском сазнању: Шпенглер је, на пример, сматрао да је Архимед, „у стварној историји [...], са свима својим научним открићима, био мање важан по делатностима но онај војник који га је убио при освајању Сиракузе“ (АЕ: 140). Милошевић је сматрао да је Шпенглер, који је припадао „‘архимедовском’ слоју западне културе“, интимно признавао вредности које је настојао да обезвреди, али да се иза тог „преокретања лествице традиционалних вредности“ крило, заправо, „његово лично обезвређивање“ (АЕ: 140).

Све противречности које је Милошевић издвојио толико су очигледне, да се поставља питање како их сам Шпенглер није увидео. Одбацивши могућност Шпенглерове „интелектуалне инфериорности“ – изнова тако изразивши свој „методолошки *credo*“<sup>551</sup> – Милошевић је истакао да су разлози који су Шпенглера довели до противречности „с оне стране његовог интелектуалног бића“:

Треба, значи, негде, у некој сфери интереса и страсти, наћи побуде које су навеле познатог филозофа историје да тако рећи зажмури пред једном очевидном контрадикцијом у склопу свог филозофског система. Ако не постоји интелектуално, постоји свакако емоционално јединство Шпенглерове мисли (АЕ: 141).

---

551 Душан М. Бошковић, „Загонетка влажног снега“, стр. 12.

„Унутрашње јединство“ Шпенглера мисли Милошевић је пронашао у „једној бизарној и перверзној склоности“ коју је Шпенглер гајио, а „која стоји изван и пре свих аргумената“ – склоности „према свему ономе што може да озледи интелектуалну и емотивну личност филозофа“ (АЕ: 142).

Шпенглеру „неразумну склоност ка озлеђивању сопствених вредносних критеријума“ Милошевић је означио као неку врсту „метафизичког харакирија“ (АЕ: 142). Упућивање на „метафизички харакири“ значајно је у контексту развоја Милошевићеве теоријске мисли, јер је, уз „теоријски алиби“, реч о једном од његових кључних теоријских појмова. Иако овде тај термин није подробније образложио (то је учинио тек у једном тексту из 1967. године), Милошевић је нагласио да се њиме послужио како би обележио „оне случајеве када метафизика игра улогу бодежа којим филозоф рађава сопствену душу“ (АЕ: 142).

Шпенглеру „бизарну склоност“ ка вредносном саморађивању и изазивању „једне специфичне, филозофски интониране горчине“ (АЕ: 143), Милошевић је оценио као ирационалну и *меланхоличну*. Та „меланхолична страст“, пристрасна и субјективна, представља нешто што је „преступно и [друштвено] недопуштено“, *етички* неприхватљиво, што је потребно сакрити и прећутати, односно оправдати „метафизичким алибијем“ (АЕ: 143–144). Такав алиби је Шпенглеру био потребан да би и од себе и од других сакрио „праву и најдубљу природу своје филозофске инспирације“ (АЕ: 144).

Праве изворе те инспирације Милошевић је нагласио и у есеју „Освалд Шпенглер у психолошком кључу: филозофија историје Освалда Шпенглера“:

У психолошком погледу, писац *Пропасти Запада* био је велики и неизлечиви меланхолик. Њега није обузимала мисао о пропасти западног света зато што је он тај свет мрзео [...]. Тај свет чију је пропаст предвиђао Освалд Шпенглер био је његов сопствени свет. Најлепша места његовог главног дела – места непревазиђене лирске лепоте – управо су она на којима се [...] меланхолично предвиђа смрт западњачког културног организма. Према томе, сва огрешења Шпенглерова о унутрашњу логику сопствене концепције и о неке елементарне историјске чињенице, потичу – парадоксално али тачно – из неке дубоке, ирационалне потребе овог мислиоца да на неки мрачан и

суморан начин себи предочава неизбежну пропаст једног света коме је и сам припадао (АМИ: 383).

Међутим, ако се та страст „појави прекривена велом објективности“ (АЕ: 143), „односно интелектуалне кохеренције“ (АЕ: 144) –

[...] она добија неко макар и привидно друштвено покриће. Захваљујући том привиду објективности, Шпенглерово филозофско саморазарање, надахнуто субјективним, морално „нижим“ побудама, споља подсећа на „конструктивну“ жудњу за истином (АЕ: 143).

Међутим, Милошевић је подсетио да у природи тог „психичког механизма увек лежи извесна несавршеност“, те да Шпенглер није у потпуности успео да „помири своју меланхоличну страст са метафизичким разлозима који служе као њено покриће“ (АЕ: 144). Свуда тамо где је морао да бира између „задовољавања своје меланхолије“ и „уверљивости свог алибија“ (АЕ: 144), тријумф је односила меланхолија.

Други пример помоћу кога је Милошевић разрадио појам алибија је слика *Кушање светог Антонија* (1490) Јеронима (Хијеронимуса) Боша.<sup>552</sup> Њој је Милошевић приступио као *тексту*, погодном за херменеутичко удубљивање.

Анализи Бошове слике Милошевић је доделио свега четири странице, али је у тој есејистичкој минијатури – осим завидног познавања историје сликарства, исказаног тако што би у само једној синтагми успео да сажме уметничку ‘суштину’ појединих сликара, попут Анрија Русоа Цариника, Франсиска Гоје, Питера Бројгела, Матијаса Гриневалда, Салвадора Далија и Ива Тангија – изнео и више него занимљиво тумачење Бошове слике.

Бош се, према Милошевићу, послужио *тематским* алибијем: насликао је слику са хришћанском темом, прихватљивом у религиозном, моралном, па и педагошком смислу: искушење Светог Антонија од демона, приказаним „тако да изазивају неку врсту гађења“, у чему, наравно, „нема греха“ (АЕ: 147). Међутим, Милошевић је сматрао да је Бош, послуживши се хришћанском темом (алибијем),

---

552 Бош је насликао две слике истог назива, при чему се једна данас чува у Лисабону, док се слика коју је Милошевић анализирао чува у галерији Прадо у Мадриду.

„прокријумчарио“ властиту „тежњу ка ‘одвратној морбидности’“ (АЕ: 147) – која, притом, није исто што и „љубав за демонологију“ (АЕ: 145). Ту је тврдњу Милошевић утемељио на (импресионистички сагледаној) противречности између „религијске интенције сликареве теме“ и „основног утиска који *Кушање светог Антонија* оставља на нас“ (АЕ: 147).

Јер, према Милошевићу, нагласак није на искушењу – што би требало да буде интенција слике – већ на ликовном приказу демонских бића, која, нимало случајно, не „опсађују“ само „побожног пустињака“, већ и „цркву у позадини платна“ (АЕ: 145). Милошевић је – запазивши да свечев лик, уместо да одаје унутрашњу борбу са искушењима, одише скрушеношћу и медитативним расположењем – као и „одред демона који креће ка једној цркви, носећи оруђа која треба да послуже за њено освајање“ – као и доиста необичан изглед цркве – те да између цркве и демона „лебди један исти паклени дух“ – указао да, супротно очекиваној интенцији слике, посматрача Бошове слике „запахњује нека чудна, морбидна атмосфера која се не да прецизно дефинисати“ (АЕ: 145).

Другим речима, иза Бошове „маштовитости“ у обради једне религиозне теме, крије се интимни „доживљај гађења пред нечим што је морбидно, и то морбидно на један посебан начин“ (АЕ: 147). Том ефекту гађења тежило је Бошово сликарство. Милошевић је сматрао да је холандски сликар био не само свестан своје перверзне склоности ка „одвратној морбидности“, већ да је у њој „морао видети нешто рђаво и у друштвеном погледу недозвољено“ (АЕ: 147), нешто чега се ваља стидети и што није „у складу са принципа верског морала“ (АЕ: 148). Зато је ту склоност, како је сугерисао Милошевић, Бош покушао да изрази (да ‘прокријумчари’) кроз уметност. То му је успело тако што је –

[...] изабрао тему која му је омогућила да привидно и споља задовољи захтеве свог времена и своје савести, а да, истовремено, несметано и тако рећи легално да одушке својим скривеним страстима. За овакву једну мајсторију и употребили смо реч алиби (АЕ: 148).

Тако је, на основу свог утиска, али и херменеутичким понирањем у неколико насликаних мотива, Милошевић извео ‘теорију’ о *правој* интенцији Бошовог сликарства, вешто затомљеној захваљујући *тематском* алибију.

Као следећи пример за разраду феномена алибија Милошевићу је послужио филм *Виридијана* (1961) Луиса Буњуела. Уобичајено тумачење је да је тај филм уперен „против морала [римо]католичке цркве“ (АЕ: 148). Међутим, Милошевић је сматрао да „структура“ филма „показује тенденцију да се поклопи [...] са осудом сваког хришћанског морала“ (АЕ: 150), да би потом – што је кључна разлика – нагласио да је реч о осуди „сваког морала уопште“ (АЕ: 152), а не само хришћанског.

У прилог тези да је филм осуда хришћанског морала, упућује околност да је Виридијана, главна јунакиња, у потпуности поистоветила своје биће са високо узнетом етичком идејом хришћанства, поставши „квинтесенција хришћанске етике“ (АЕ: 151): због тога се њена судбина идентификује са „судбином самих тих идеала“ (АЕ: 148). Не успевши у замисли да „помогне онима који су највише угрожени у моралном и материјалном погледу“ – јер се смисао те помоћи изврће у своју супротност – Виридијанин пораз престаје да буде само њен: то је, уједно, пораз „хришћанске етике у њеном најчистијем и најрадикалнијем виду“:

Виридијана се сукобљава са једним драстичним обликом људске незахвалности; она постаје жртва управо оних људи које је највише задужила својом несебичношћу. Под таквим околностима, мало ко би могао да сачува хришћанску визију људске природе, па нам отуда Виридијанин морални слом изгледа потпуно разумљив и оправдан (АЕ: 151).

Милошевић је нагласио да је Буњуел желео да „доведе у сумњу [...] могућност реализације хришћанских моралних принципа“: пошто „људска природа није у стању да се одупре искушењу“, пошто је човек „рђав и слаб“, Виридијанино жртвовање „не води ничем“ (АЕ: 151). Буњуелова суморна антропологија поручује да је „свака филантропска акција већ унапред [...] осуђена на пропаст“ (АЕ: 152). Иако, на основу тога, логично следи закључак да је прича о Виридијани „антихришћански оријентисана“ (АЕ: 152), да „антикатоличка, антихришћанска усмереност Буњуелова“ (АЕ: 154) води „победи иморализма“ као таквог, и то „иморализма у његовом најмање репрезентативном облику“ (АЕ: 153) – што би требало да буде идејна поента филма – то, заправо, није све: то је, према Милошевићу, само Буњуелов *алиби*.

Милошевић је, слично као и у претходном случају, отпочео анализу од *утиска* који је филм у њему изазвао – од „дживљаја горчине крајњег етичког пе-



симизма“, или, „боље речено“, „нихилизма“ – као стварне „идејне суштине Буњуелове *Виридијане*“ (АЕ: 153). Тако је Милошевић изнова ‘превео’ утисак (емоционално-епифанијску раван искуства) у филозофско-идеолошку раван: „дживљају горчине“ на емоционалном плану логички одговара нихилизам на филозофском. То значи да се Буњуелов основни стваралачки импулс огледао у „скривеном нихилизму“ – испољеном у „жељи за разарањем свих вредности“. Да би, међутим, ту жељу или „јачу тенденцију“ прикрио, морао је да посегне за „другом, ‘слабијом’ тенденцијом“, која би одиграла „улогу алибија“. Како би одолео својој *радикално* нихилистичкој жељи („за разарањем свих вредности“), Буњуел је допустио себи да критикује „извесне, по његовом мишљењу, друштвено негативне феномене“ – попут институције римокатоличке цркве, чији етички идеали нису у сагласности са ‘људском природом’ – и да тако, макар споља гледано, „сачува некакав етички патос и некакву ‘позитивну’ критику“ – а, заправо, суштински одричући „свако значење и сваки смисао уопште“ (АЕ: 154).

Тако је, на примеру Буњуеловог филма, Милошевић открио механизам *идеолошког* алибија, алибија-као-идеолошке-тенденције, који је прикривао радикални нихилизам оличен у страсти ка негирању сваког етичког идеала. Тај пример је занимљив зато што, ‘по обичају’, нису присутне противречности чије је порекло у психолошким или идеолошким факторима. У *Виридијани* нема тих фактора, нема противречности. Буњуелово филмско дело је кохерентно, али *смер* те кохерентности, односно начин на који је обликована еволуција Виридијаниног лика, говори о присуству две ‘антиетичке’ тенденције, при чему је прва – критика хришћанског морала – алиби другој – критици сваког морала.

Милошевићева анализа Буњуеловог филма – и не само она – наликује археолошком раду: испод површних и свима лако уочљивих идеолошких наслага, крију се – ретко коме видљиви, јер ретко кога и занима, попут Милошевића, *оно испод* – подземни токови једне друге и претежније идеологије. У напетости између та два (идеолошка) тока, једног површног и једног дубинског, Милошевић је уочио механизам алибија. (Условно речено, на метафоричко ископавање *онога испод* могло би се свести скоро читаво Милошевићево поље интересовања.)

Као последњи, али и најсложенији пример посвећен истраживању механизма алибија, узет је роман *Госпођа Бовари* (1857) Гистава Флобера.

Подсетивши да, за већину тумача, Флоберов роман представља „образац не-пристрасне и неангажоване“, односно „објективне“ књижевности – пошто је и сам писац инсистирао „на безличности и објективности свог књижевног метода“ – Милошевић је нагласио да *Госпођа Бовари*, ипак, „као и сваки други продукт човековог духа, носи печат личности свог творца“ (АЕ: 154). Да је желео да остане строго ‘објективан’, Флобер је, према Милошевићу, морао да избегне све „етичке и метафизичке импликације теме коју је изабрао за предмет своје књижевне пажње“ (АЕ: 155) – што значи да је природа тих импликација већ по себи субјективна – као и да допусти да светом његовог романа завлада детерминизам – једини гарант наречене ‘објективности’.

Импликације о којима је реч своде се, пре свега, на проблем слободе воље или проблем детерминизма (‘судбине’ која се у роману не да избећи). Да би показао како ‘судбина’ делује у роману, Милошевић је подсетио на Флоберово изузетно вешто мотивисано оправдање брачног „преступа“ Еме Бовари, које је изведено читавим спектром „случајности“, као да је реч о каквом „фатуму“ (АЕ: 160). Пошто је на тај начин онемогућено подвргавање Еминог „преступа“ моралним оценама, Милошевић је указао да –

[...] Гистав Флобер личи на каквог адвоката који по сваку цену настоји да одбрани свог клијента. Чини нам се, штавише, да је писац чак мало и претерао у својој адвокатској ревности (АЕ: 158).

Будући да су, наводно, „сви грехови Еме Бовари условљени нечим што је независно од њене воље“, Милошевић је признао да је Флобер „успео да избегне ону субјективност коју са собом неизбежно носе сви етички обојени закључци“ (АЕ: 160).

Кад је реч о метафизичким импликацијама, Милошевић је увидео да „закони“ који „управљају светом“ романа – исти закони по којима и страда главна јунакиња – „нису инспирисани никаквим етичким ни религијским мерилима“ (АЕ: 161). То значи да је Флобер – што се да закључити *и* на основу Милошевићеве анализе – доследно представио *метафизичку испражњеност* или ‘ћутање’ божје

инстанце. Каква је онда идеологија која лежи у позадини тако промишљене ‘онтологије’? Односно, какав је Флоберов став „према религијским, и уопште према етичким оценама света“ (АЕ: 162)? Милошевић је истакао сцену Еминог умирања, кад се са улице чуо „промукли глас [...] слепца који пева“:

Таквом једном сликом писац нам сугерира идеју да никаква морално оправдана промисао не управља светом; нема морала у сили која режира овакве догађаје. Недужно напаћену Флоберову јунакињу смрт не очекује у виду обећања неког другог, бољег и неземаљског живота, него у виду сурове и драстичне поруге оличене у слепчевој песми (АЕ: 162).

Иако се ‘онтолошки’ закони Флоберовог фикционалног света налазе „с оне стране религиозно-моралних категорија“ (АЕ: 163), они, према Милошевићу, ипак нису ‘објективни’, већ подразумевају један *претходећи* идеолошки или парарелигијски (атеистички) став. Милошевић је замерио Флоберу што ипак није успео – по цену извесних несагласности – да одоли индиректном подметању тог става: кад Евин муж Шарл узвикне – што му нимало не приличи – како мрзи „тог вашег Бога“ (АЕ: 162), на делу је Флоберова лична *идеолошка* интервенција у романескно ткиво.

Међутим, Милошевићева замерка један је од парадигматичних камена спотицања метакритичке рецепције његовог дела. Јер, ако је човек, као такав, недоследан по својој природи, зашто туп и примитиван Шарл не би могао исто тако да буде недоследан и да, у сасвим оправданом афекту, изрекне такву мисао? Милошевић би, по свему судећи, одговорио да би у стварном животу Шарл могао да изрекне шта му је воља, али да у уметничком делу – у склопу мотивационих сила које су обликовале Шарлов лик – изрицање такве ничим мотивисане мисли не урушава само хармонију тог лика, већ, последично, и читавог романа. Успело уметничко дело, према Милошевићу, не допушта присуство скривених (немотивисаних) понора бића, понора чија тајна није бар одшкринута. Таква врста тајне коси се са законима на којима уметност опстојава. Јер, кад узрок – колико год нејасан и заметен био – не би имао последицу (и обрнуто), на чему би се заснивало тумачење?

Милошевић је сугерисао да Емина *меланхолична* ‘судбина’, ма колико се чинила ‘објективном’, представља „индиректну сугестију једне песимистичке визије човека и света“ (АЕ: 164) – оспоривши тиме Флоберу признање да је у потпуности

успео да избегне „етичке и метафизичке импликације“. Наводна приповедна „објективност“ није ништа друго до пишчева идеолошко-етичка *субјективност*.

Кад је реч о етичком ставу, Милошевић је навео да је Флобер настојао да одрекне „постојање [тј. могућност остварења] моралних вредности у структури човека и света“, али не и „сваку етичку хијерархију“ (АЕ: 165), не би ли тиме избегао етичко суђење. Индикативно је, међутим, да су Флоберови етички судови искључиво *негативни* – било да је реч о судбини главне јунакиње („неправедни“ детерминизам), о немогућности интервенције „вишег бића“ које би је спасило самртних мука изазваних тровањем арсеником, или о илузорности узвишених идеала којима је тежила (в. АЕ: 165–166). Флобер, притом, није негирао Емине узвишене идеале, попут истинске љубави, већ је само констатовао –

[...] да тако нешто није могуће с обзиром на структуру човекове природе.

Писац, као [што] видимо, није ни издалека толико академски хладан и „објективан“ да би избегао свако етичко суђење (АЕ: 166).

За Милошевића је, ипак, „далеко важније“ било „да ли су закључци које Флобер сугерира своје читаоцу“ заиста објективни, односно „лишени субјективности у поређењу са оним што је психолошки и социолошки вероватно“ (АЕ: 166). Јер, за разлику од „уметничког и психолошког тумачења“ Еминог лика, лик апотекара Омеа, који тријумфује, и то „претерано“, на крају романа, није само антитетичан у односу према њој, већ је обликован методом „карикатуре“ и, као „једна од морално најпрљавијих и најбаналнијих фигура Флоберовог дела“, „налази [се] негде на граници тенденциозне, уметнички и психолошки неуверљиве конструкције“ (АЕ: 167–168). Очигледно је да је Флобер био „пристрасан“ (АЕ: 167) према том лику. Због чега? Одговор је у пишчевој идеологији: није нимало случајно што –

У свету његових ликова доброта апсолутно пропада а зло апсолутно тријумфује, као да тим светом [влада] сам ђаво. Скоро да поверујемо да је некаква зла интелигенција, у својој мржњи према свему што је племенито, одлучила да систематски уништи бића која теже ка нечем „узвишеном“ (АЕ: 168).

„Зла интелигенција“ је, заправо, „интелигенција самог писца“: Флобер намерно „подешава судбину својих јунака тако да она у сваком погледу буде што трагичнија“ (АЕ: 170), „апсолутизује човекову поквареност и безбојност“ и доводи људску „слабост и несавршеност [...] до максимума“ (АЕ: 171). То значи да Флобер, као што није успео да сачува етичку објективност, „није успео да сачува [ни] објективност у књижевном тумачењу оних [метафизичких] сила које управљају човековом судбином“: будући да је сугерисао своју „визију света“ (АЕ: 173), „пред нама је“, закључио је Милошевић, „један у основи пристрасан и ангажован писац“ (АЕ: 170).

Јер, ма колико да је Флобер био уверен да је у роману обрадио тек један „појединачни случај“ – на основу кога се, наводно, ништа не може доказати – Милошевић је нагласио да треба разликовати „објективну немогућност“ да се, „на основу малог броја књижевних ‘чињеница’“, из неког дела „извуку истинити и потпуно објективни закључци“ – од „субјективне могућности“ да се „и под таквим условима сугерира“ пишчева „визија света“ (АЕ: 172–173). Другим речима, Милошевић није прихватио – упркос „неким савременим естетичким теоријама“ – могућност да се *Госпођа Бовари* сведе на „појединачни случај“ (АЕ: 172) имун од сваке пишчеве *тенденције*: сам *избор* књижевне обраде – који сугерише „визију света“ – већ по себи припада идеологији:

Уосталом, када бисмо допустили да неки књижевник, у овом случају Флобер, чак и максимално објективно обликује један „исечак из живота“ онако као што рефлектор осветљава део неког терена, већ сам избор тог „исечка“ открио би нам извесну филозофску оријентацију тог аутора. Одлучујући се, на пример, за какву суморну и мучну фабулу, писац је једнострано издваја из великог броја других могућих фабула, и тиме јој даје одређени „метафизички“ призвук. Начин на који Флобер развија радњу *Госпође Бовари*, начин на који гради ликове свог романа открива један сасвим особен угао гледања (АЕ: 173).

Милошевић је, тако, сугерисао да је Флобер ипак успео да „индиректно ‘образложи’ извесну песимистичку визију стварности“, исказавши „склоност ка једном меланхоличном погледу на свет“ (АЕ: 173), односно ка једној врсти „меланхо-

личног нихилизма“ (АЕ: 176) који у читаоцу изазива порив да „омрзне Бога“ (АЕ: 174) тог романеског света. Флоберов „меланхолични поглед“ Милошевић је уочио на оним местима где су дескрипције или пишчеви коментари у *психолошком нескладу* са расположењима јунака: ти моменти, у ствари, више говоре о Флоберовом стању, него о стању његових јунака – који не само што нису меланхолични, већ пре наликују „крокодилима“ (АЕ: 179). Осим што су углавном „лирске“ природе, те несагласности су, индикативно, „увек [учињене] у истом психолошком правцу“ (АЕ: 183) – ка сети и меланхолији – правцу који одговара склоности самог писца. Ту склоност, такође, исказао је и Милошевић, ‘дописујући’ писца – као што се да видети у следећим примерима: „танани, фини прах пролазности“ и „утисак неког лаганог и беспомоћног нестајања“ (АЕ: 181).

Флобер је, према Милошевићу, сопствену распетост између субјективности меланхолије и објективних узуса уметничког стваралаштва разрешио тако што је кроз дело „задовољио своју меланхоличну чежњу“ – која му је послужила као подстрек да, попут Шпенглера, прикаже „различите облике пропадања“ – не умањивши, притом, „општи уметнички идентитет дела“ (АЕ: 183). Флобер је успео да „мајсторски“ усклади потребу за „сетним и меланхоличним тумачењима човека и света [...] са извесним психолошким и онтолошким захтевима“ (АЕ: 183), односно тежњом ка ‘објективности’.

Међутим, како је Милошевић истакао, тај компромис је, у корист контрадикторности, бивао нарушен сваки пут кад се „Флоберова склоност ка меланхолији“ показивала „јачом од склоности ка оном што је ‘објективно’ и могуће“ (АЕ: 184). Иако пишчева тенденција није шкодила „општем естетском нивоу дела“, она је тај „естетски ниво“ ипак „снижавала“ (АЕ: 185).

Милошевић је, напослетку, увидео да није само структура романа та која „потенцира неке трагичне и суморне стране људске стварности“, већ и да је сам писац ту структуру подесио „тако да буде што болнија за њега самог“ (АЕ: 185). Иако је чезнуо „за извесним праведним и моралним поретком“, Флобер је, парадоксално, својим романом доказао „нешто сасвим супротно од тога“ (АЕ: 185). То значи да је и код њега, а не само код Шпенглера или Буњуела, основна тежња била *нихилистичка*. Он је, заправо –

[...] patio od sklonosti da stvari начини тужнијим него што оне јесу, како би тиме увећао свој бол због тога што свет није онакав какав би требало да буде (АЕ: 185–186).

Пошто је (мазохистичка) склоност ка повећању сопственог бола „морбидна“, срамотна и, као таква, морално неприхватљива, Флоберово „настојање да постигне што објективнији уметнички израз“ представљало је, заправо, његов алиби за ту „морбидну склоност“ (АЕ: 186). Флоберова ‘објективност’ је, другим речима, имала „и функцију алибија“ (АЕ: 186).

Оспоривши теорије „о апсолутној аутономности културних творевина“, сматрајући да „духовне производе“ несумњиво прожимају извесне психолошке или идеолошке *тежње*, „мање или више несвесно“ (АЕ: 187) замаскиране механизмом алибија,<sup>553</sup> Милошевић је – *вративши* се меланхолији – разоткрио *алиби* сопственог писања:

Овај рад завршићемо једном кратком напоменом методолошког карактера. За бављење проблемом који је био предмет нашег истраживања није неопходна нека пре свега „аналитичка“ оријентација духа. Усмереност у правцу испитивања управо оваквих феномена условљена је, чини нам се, пре свега, склоношћу ка неким мучним и тамним странама стварности, оним странама које, како каже писац [Флобер], „застиру сенке, веће и меланхоличније но сенке непомичних врба што се пружају по трави“ (АЕ: 188).

## 2.8. Есеј о себи или тајна логосности

Један од Милошевићевих најнеобичнијих текстова је „Оглед из антропологије“. Тај жанровски флуидан текст написан је 1959, годину дана након есеја о *Забелешкама из подземља*, и годину дана пре есеја о *Обломову* – на основу чега је

---

553 Тако се још једном потврђује теза да је *личност* алфа и омега Милошевићеве књижевнотеоријске мисли. Кад је реч о критичком приступу, узалудан је сваки покушај да тај приступ буде „егзактни“: увек је критичарева личност та која, захваљујући „оријентацији духа“, напослетку *одређује* приступ књижевном делу. Слично је и са вредновањем: судови о књижевности нису толико „самостални“, колико представљају „објективизацију психичких претпоставки људи који их изричу“. Александар Јовановић, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји“, нав. дело.

у критици указано на симптоматичне коинциденције између тих есеја<sup>554</sup> – али је у *Антрополошким есејима* смештен на претпоследње место, испред последњег и синтетичког „Теоријског осврта...“, као *summa summarum* читаве књиге. Сам Милошевић је сматрао да је „Оглед из антропологије“ један од „кључних текстова“ његове књиге,<sup>555</sup> због чега би и датум објављивања тог огледа – упркос томе што 1952. представља „почетну годину [...] бављења проблемима“ која нису престала да га занимају – могао да се узме „за почетак неког [...] озбиљнијег духовног рада“ (П: 253).

„Оглед из антропологије“ је жанровски неодгонетљив: истовремено оглед и есеј, може се читати и у приповедном кључу – што је једног критичара нагнало да ‘причу’ из огледа смести „напореда са најостваренијим прозним рапортима Александра Тишме“<sup>556</sup> – као антиципација Милошевићевих прозних остварења која су се, осим недовршеног романа *Deus absconditus* (1976)<sup>557</sup> – за који је Милошевић сматрао да је „сасвим неуспео“<sup>558</sup> покушај романа, а редакција *Књижевне речи*, часописа у којем је тај роман објављиван у наставцима, жанровски га је оценила као есејистичку прозу – појавила тек после четири деценије, почев од *Нити михољског лета* (1999),<sup>559</sup> за којим су следили *Кутуја од ораховог дрвета* (2003) и *Сенке минулих љубави* (2005). Примећено је и да „има разлога [...] да на ‘Оглед’ гледамо као на стварну исповест,<sup>560</sup> и то као на исповест са изразитим и зрелим уметничким

---

554 Видети: Vožo Vukadinović, „Geneza antropološke ideje u antropološkim esejima Nikole Miloševića“, стр. 6.

555 И не само он: за Милића је тај „Оглед“ „по много чему изворишни за читаво Милошевићево стваралаштво“. Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholiје“, стр. 97.

556 Драшко Ређеп, „Реч савести, мерило ствари, Никола Милошевић“, стр. 349.

557 Изнета је и претпоставка да је „могуће“ да је *Deus absconditus* настао кад и „Оглед“, „као део исте замисли чија је суштина у томе да се у први план стави неко животно искуство чији су актери мушкарац и жена и антрополошко сагледавање тог односа“. Да ли је *Deus absconditus* настао 1959. или 1976, тешко је утврдити, али је извесно да је реч о пишчевој вишедеценијској опсесији датом темом, која ће у пуном уметничком замаху бити обрађена тек у три ‘позна’ романа. Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 16.

558 Никола Милошевић, „Пуцањ у Лењина“, нав. дело, стр. 52.

559 Илија Марић је уочио везу између „Огледа из антропологије“ и наслова Милошевићевог првог романа. Наиме, у „Огледу“ се „наш мислилац исповеда како обично дуго памти прочитане сетне фразе или одломке реченица, попут оне ‘болна сласт октобарских дана’ – што је антиципација наслова *Нит михољског лета* – односно, тај наслов је „реминисценција поменути ‘болне сласти октобарских дана’“. Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, стр. 156.

560 Божо Вукадиновић је запазио сличност између Милошевићевог „потенцирања ‘личног искуства’“ са есејима Свете Лукића, уз оградну да су то ипак „дивергентни случајеви“. Он је подсетио и на једну опаску Боре Ћосића да се Милошевић може довести у везу и са француским енциклопедистом



вредностима“, што тексту придаје и аутобиографски карактер, а посредно и читавој књизи:

Напротив, њом доминира, рекао бих неупоредиво јаче и неупоредиво одређеније него што је то уобичајено у теоријским трактатима, атмосфера једне субјективности, тон једног личног и само привидног хладног обрачуна с литературом и уметношћу.<sup>561</sup>

„Оглед из антропологије“ отвара једна „успомена“ (или „сећање“) која се наратору „враћа, понекад, када је лето“ – успомена на давну љубавну везу са једном девојком. Наратор истиче да текст који је пред читаоцем није „приповетка о сећању“ (АЕ: 189) – што значи да тај оглед није *само* приповетка. У питању је приповедно сећање на једну кратку и неуспелу љубавно-еротску везу, али и есејистички запис о приповедачевим рефлексјама. Наратор, који је Милошевићев алтер-его, беспштедно анализира самог себе: приказује се као „преосетљив“ (АЕ: 190) и неуротичан, али је у већини саморефлексја нагласак на начину на који он спознаје стварност, односно истину: на пример, каже како често види и оно „чега у ствари нема“ [АЕ: 190], што значи да је подложен илузијама. Милошевић је, тако, минуциозном анализом једног наизглед ‘обичног’ и ‘нискомиметског’ догађаја – заправо, анализом једног *личног* сећања – покушао да разоткрије извесне *антрополошке* истине. Те се истине пројављују кроз саморефлексивно промишљање односа приповедања и психолошког бића приповедача: шта је утицало на њега да баш *тако* приповеда? Докле сежу његови сазнајни домети? О каквим је истинама реч?

Једна од тема огледа је немогућност спознаје Другог. Сагледано у контексту хришћанске (православне) антропологије, Други се може спознати искључиво одустајањем од сопственог егоизма и екстатичким узрастањем (приближавањем) према *његовом* бићу, у циљу стварања заједнице два субјекта односно две личности.<sup>562</sup> Подразумева се да је таква личносна заједница прожета духом љубави или

---

Дидроом. Božo Vukadinović, „Geneza antropološke ideje u antropološkim esejima Nikole Miloševića“, стр. 6.

561 Ljubiša Jeremić, „Traganje za istinom“.

562 За православну антропологију *личност* није исто што је у психологији: „Личност је *скривени човек срца, оно што је непропадиво, оно што је пред Богом драгоцено* – најдрагоценије језгро целокупног човековог бића, пројављеног у његовој способности самоспознаје и самоодређења; његовом поседовању стваралачке енергије; у таленту поимања не само овог створеног, него и божанског све-

духом *agapea*. Међутим, код Милошевића је реч о краткотрајном еротском (а не љубавном) догађају/сусрету између њега и једне девојке, у коме *личносна* заједница није остварена.

Осмотрено из тог контекста, није неочекивано што је ‘антропологија’ простекла из тог догађаја прилично горка. Јер, посредни је усамљенички, нарцисоидни покушај сагледавања бића Другог (и његове тајне) са позиције која је *изван* личносне заједнице. Уместо одустајања од свога ‘ја’ и екстатичког (љубавног) отварања ка Другоме – што значи да би се спознаја утопила у апофатичком ћутању – Милошевићево сазнајно полазиште је унутар ‘ја’, али је и омеђено тиме ‘ја’ – као у некаквој егоистичкој тврђави. Ма колики био труд да се прозре у тајну Другог, неизбежно је да се између, условно речено, апстрактног ‘себе’ и конкретног Другог испречи непрозирни покров саткан од безброј испреплетених нити ‘ја’. Тако се и питање о тајни коју крије девојка своди на питање о тајни спознања Другог – спознања као таквог. Какве се то баријере испречавају у процесу сазнања? Шта то (самозагледањем) личности брани да на ваљан начин сагледа истину, а шта је наводи на погрешне путеве? Или, као што се сам наратор запитао:

Ја бих хтео да знам због чега сам дошао управо до оваквог закључка о карактеру те девојке, а не, рецимо, до неког другог (АЕ: 197)?

„Неодређен и тужан“ закључак понудио се наратору не зато што је истинит по себи, већ зато што му је, „независно од сваке аргументације“, као такав „једноставно годно“ (АЕ: 197). То значи да је *душевни* или, пре, *духовни* смер нараторове *личности* одредио сазнајни смер закључка. Име тог сетног и слатко-горког смера је меланхолија:

Закључак да се не може продрети у смисао нечијег понашања у основи је сетан, јер изазива представу о немогућности да се постигне једна ствар.

Уопште, све што је сетно делује на мене на помало горак а истовремено и угодан начин (АЕ: 197).<sup>563</sup>

---

та.“ Архимандрит Софроније Сахаров, *Христов живот је мој живот*, превод Биљана Кочановић и Родољуб Лазић, Манастир Светог архиђакона Стефана, Београд, 2008, стр. 40.

563 Осим тога, све што је сетно утицало је, у извесној мери, на Милошевићев благонаклон *вредносни* став, што је и признао у тексту посвећеном поезији Десанке Максимовић, речима да би се „можда могло помислити да ономе ко је склон да на свет око себе гледа са присенком извесне сете вредност тих стихова изгледа већа него што стварно јесте“ (КМ: 196).

Као и код јунака подземља, и овде је на делу један *неуротички* вид личнос-ног испољавања. Закључци до којих је наратор дошао одраз су оне стране његове личности која побеђује све аргументе и која му изазива неуротичку „угодност“: „ти закључци [су] одговарали мојој склоности за меланхолију“ (АЕ: 197). Наратор је свестан да закључак који „погудује“ личности „може бити озбиљна индикација за његову неистинитост“, али да је, такође, „сасвим могуће да нешто што је тачно буде истовремено и угодно“ (АЕ: 197–198). Но, како знати да ли је закључак заиста исправан, и кад – пошто је подложен ревизији? Јер, и сам наратор је признао да се његово првобитно мишљење о девојци временом мењало: испрва је био више емоционално ангажован, да би касније хладније главе све изнова размотрио: како се мењао „емоционални однос“ према њој, тако су се мењали и његови „закључци о њеном карактеру“ (АЕ: 200). Кад је престао да се виђа с њом – „и кад више није могла непосредно да [...] [га] угрози било чим“ – закључци су се, од антипатије, променили у „корист [...] меланхолије“ (АЕ: 200): они су увек били емоционално *условљени*. Стога се и сам Милошевић/наратор, назначујући „средишњу тему“<sup>564</sup> своје теоријске мисли, запитао да ли је –

[...] моја интелигенција само пуко оруђе извесних емотивних тежњи или она, можда, ипак има извесну аутономију? И, најзад, ако моја интелигенција такву аутономију има, онда докле та аутономија може да иде (АЕ: 200)?

Проблем је у следећем: ако је наратор временом успео да изведе ‘објективан’ закључак о девојци, не мора да значи да је његова моћ суђења постала ‘независна’. Јер, и тежња ка објективности може бити пропраћена емотивним тежњама, што поткопава тезу о ‘независности’ интелигенције од емоција:

Постоји у мени један фактор, такође емоционалне природе, који се коси са меланхолијом. Ја стално живим у страху да нисам довољно објективан и знам да то има некакве везе са неуротичким стањем моје личности. Природно је, онда, што, када ми пође за руком да удовољим том страху, редовно осетим извесно олакшање.

---

564 Владимир Бити, „Између логике и меланхолије“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236, стр. 9.

Разуме се да сам то олакшање осетио и доносиће онај последњи, „непристрасни“ закључак о карактеру те девојке. Према томе, чак и тај последњи закључак праћен је извесном емоционалном сатисфакцијом и у тој сатисфакцији, можда, лежи његов најдубљи разлог (АЕ: 201).

Осим „емоционалне сатисфакције“, наратор је посведочио да је у њему истовремено постојао „известан отпор“ који му је кварио задовољство у досезању „објективности“ (АЕ: 202), отпор који се сводио на бојазан да су закључци били конструисани. Шта ако је закључке намерно „дотеривао“ или „ублажавао“ како би им придао изглед „објективности“ – да не би сам себи „пребацио једностраност или необјективност“? Јер, наратор је, „на известан начин“, био „свестан“ да у „објективности“ „има нечег неприродног“: она му је, како је признао, изгледала „као непристрасност по сваку цену“ (АЕ: 202). То значи да у личности постоји „некакав [независни] чинилац“ који субјекта *опомиње* да „није истина“ (АЕ: 202) оно што мисли да јесте. Откуда тај чинилац?

Моменат нараторовог *уживања* у досегнутој ‘непристрасности’ – посебно кад су у питању неке ‘шкакљиве’ теме – указује се као *грешан* моменат, па самим тим – пошто је ситуиран у *сујети* – етички и истинитосно проблематичан: „Мојој сујети годи што сам ја у стању да овде говорим о нечему о чему би неко други, врло вероватно, ћутао“ (АЕ: 203). Није ли, онда, сујета узрок нареченог „отпора“? Не лежи ли у томе „отпору“ словесна (логосна) личност онога ко сазнаје?

Наратор је напоменуо да је сазнајни „отпор“ „у сукобу са највиталнијим интересима личности“ (АЕ: 205) – чији би провизорни смисао био алогосни – што значи да би „отпор“ у извесном смислу био *антиличносног* карактера. (То је један од разлога због кога је Милошевић сматрао да његов оглед „може да добије ироничан призвук“ [АЕ: 206].) Милошевић/наратор је указао и на термин „функција отпора“, који је супротан ‘функцији сазнања’: „функција отпора“ увек делује у савезу са *емоцијама* (заправо је „обично оруђе“ емоција [АЕ: 206]). У сукобу „са највиталнијим снагама личности“, „функција сазнања [...] вечито игра другоразредну улогу“ (АЕ: 205) – тада се она своди на „далеко и непријатно сазнање које личност неће чак ни да призна као такво“ (АЕ: 205). Отуда и отпор према таквом сазнању – које је супротстављено ‘животу’.

„Оглед о антропологији“ је оглед о *песимистичкој* антропологији, о превази емоција у процесу сазнања, о елементима личности упереним против својих виталних интереса, о баријерама које онемогућују истинско спознање личности Другог, али и самога себе, и, напослетку, о уживању Милошевића/наратора у процесу „разголићавања“, о „непријатној сатисфакцији“ коју такво „разголићавање“ пружа, и о бизарном „терапеутском ефекту“ (АЕ: 205) тог уживања.<sup>565</sup>

У последњем поглављу „Огледа“ – „Меланхоличном наговештају“,<sup>566</sup> као особеном *додатку* претходним увидима, Милошевић је разоткрио кључни мотив који га је нагнао да се упусти у анализу успомене: „Ја оживљавам и анализирам ову успомену зато да бих на крају доживео меланхолични наговештај“ (АЕ: 206). „Меланхолични наговештај“ је феномен који је Милошевић пронашао на „извесним сликама“, попут, између осталих, чувене слике Ђорђа де Кирика „Тајна и меланхолија улице“ (1914), на којој се оцртава –

[...] огромна зграда са читавим низом једноличних отвора који се у перспективи губе, сасвим пусти. Зграда баца сенку средином улице, на којој нема никог, изузев беличастог, једва тек мутно назначеног обриса једне девојчице која тера обруч. Иначе је тихо (АЕ: 206).

Као пример меланхоличног наговештаја дочараног „помоћу речи“, Милошевић је навео реченицу: „Свако сањарење траје колико сенка ласте“ (АЕ: 206). У питању је доживљај „неке скоро апсолутне тишине проткан осећањем извесне сетне изгубљености“, коме „треба додати и утисак неке неодређености, нечег што постоји али што се само слуги; нечег што представља некакав наговештај“ (АЕ: 207). Тај доживљај Милошевић је окарактерисао као „квинтесенцију [...] чежње за једном неуротичном непокретношћу“ (АЕ: 207).

---

565 То уживање разоткрива Милошевића као „филозофа меланхолије“ – као уживаоца у скаредности *ништавила*. Јер, према Милићу, „може се не само бити, већ и остати меланхоличан, будући да је игра меланхолика игра са собом, а са становишта свих осталих њему се заправо не догађа ништа. Тек ова спознаја, луцидност или увид да ми се, као меланхолику, не догађа ништа – или, неизбежним језиком парадокса, да ми се догађа управо ништа, ништа које је моје, и о којем остали не морају ништа знати – тек се тиме отвара пут за филозофа меланхолије.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholije“, стр. 98.

566 У критици је примећено да то поглавље антиципира дух Милошевићевих каснијих прозних дела, у којима се „аналитичка нарација“, односно „наративно-есејистички тип говора“, преобразио „у романескну причу“. Михајло Пантић, „Приповедање филозофије“, стр. 357.

„Апсолутној тишини“ и „дискретној слаткој тузи“ „меланхоличног наговештаја“ супротстављено је све оно што је „бурно и бучно“ и што, као такво, „подсећа на акцију“ (АЕ: 207). „Меланхолични наговештај“ је „неодређен“ и „нејасан“,<sup>567</sup> јер се њиме прикрива *истина о неурози*: „све што је одређено и јасно“, посведочио је Милошевић, „подсећа на истину о мојој неурози“. Зато је „меланхолични наговештај“ вид психолошке илузије, која прикрива истину бића, односно, „специфичан облик извесног психичког недостатка“, јер у препуштању том доживљају „треба видети пре свега један морбидан симптом“ (АЕ: 207).

Иако је био свестан тог симптома, Милошевић/наратор је имплицирао да му није преостало ништа друго него да се прави да ништа не зна о пореклу „меланхоличног наговештаја“: сличан механизам је на делу кад је посредни свест о смрти – јер човек се ретко кад понаша као неко „кога чека сигурна смрт“:

И то је једна антрополошка истина: постоји у мени једно површно и једно стварно знање. Оно прво [површно] јавља се онда кад извесна истина [меланхолије] дође у сукоб са најснажније израженим потребама моје личности. Оно друго [стварно знање] јавља се кад нешто не само знам него се и понашам као да то знам.

Свест о меланхоличном наговештају, очигледно, спада у категорију површних знања. Ја знам шта је његов стварни смисао, али ја се понашам – односно, ја ћу се понашати – као да то не знам; то јест као да он има неко друго, тајанствено и неухватљиво значење (АЕ: 207).

Прибегавање за „меланхоличним наговештајем“ неуротичко је прибегавање за илузијом. Јер, истина је захтевна, а илузија *прихватљива*. Тим увидима је меланхолични антрополог наговестио значењски лук који се од *Антрополошких есеја* повио над читавим његовим обимним опусом, и то не само до прозних остварења, већ

---

567 „Не постоји непосредан увид у природу тог ‘наговештаја’. Шта више, сама природа ‘наговештаја’ је таква да измиче свакој непосредности, свођењу, или извесности. [...] Филозоф меланхолије се мора понашати *као да* не зна ништа о првом предмету својег мишљења; он *мора* одгурнути на крајњу површину ствар своје мисли, како би јој пришао из њене дубине, из области свог стварног знања. Меланхолија припада области непредстављивог; њена је природа у повлачењу, и све што од себе одаје јесте траг – ‘наговештај’, ‘слутња’, ‘осећање’. Та природа је у исто време и њен закон: меланхолија налаже да се понашамо као да је нема, или као да она нема другу природу до самог повлачења.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholiје“, стр. 99.

све до последње теоријске књиге насловљене *Истина и илузија*. Да је Милошевић хтео да замагли значење, тај наслов би гласио: *Истина и меланхолија*.

## 2.9. Есеј о појму *тенденције* или тајна о којој се ћути

Завршни текст *Антрополошких есеја*, одређен као *теоријски осврт*, особени је *summa summarum* читаве књиге. То је ‘кровни’ есеј у коме се „поново проблематизују, допуњују и још чвршће повезују претходни радови“,<sup>568</sup> како би се из њих сумирали остварени теоријски увиди.<sup>569</sup> Идентичан поступак обједињавања и сумирања обрађене грађе Милошевић је применио и у структурисању неких других својих теоријских књига, попут *Негативног јунака*.

На почетку завршног осврта Милошевић је подсетио да је тема *Антрополошких есеја* проблем „односа тенденције уметничког дела према ономе што је психолошки и онтолошки могуће“ (АЕ: 209).<sup>570</sup> Први моменат Милошевићеве формулације је *тенденција*, која је психолошке и идеолошке природе, а порекло јој је у стваралачком бићу *аутора*. Други моменат омеђује *реалистички* простор уметничких остварења и њихових *антрополошких* истина.<sup>571</sup> ‘Реализам’ књижевног простора ваља схватити на аурбаховски, поетички и ванвременски, а не књижевно-историјски начин – осим тога, и сам Ерих Аурбах је, попут Милошевића, посветио пажњу *Дон Кихоту*.<sup>572</sup> Милошевић је „са разлогом“ испитивао дела „оних аутора

---

568 Александар Јовановић, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји“, нав. дело.

569 Марић је запазио како је Милошевић „у својој књизи првенцу изнашао срећан начин обједињавања раније објављиваних засебних чланака и студија. Како не би наликовали некој насумичној збирци текстова, он их је одабрао по извесној унутрашњој сродности, а онда је ту сродност, ту нит која их повезује, теоријски образложио у завршном есеју чији је наслов ‘Теоријски осврт на антрополошке есеје’. [...] Овај образац обједињавања засебних текстова у једну књигу Милошевић ће користити и касније. [...] Ако бисмо те завршне или понекад почетне чланке, у којима је изложена теоријска поента дате књиге, издвојили и од њих сачинили једну целину, добили бисмо генезу Милошевићеве философије диференције.“ Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, стр. 121.

570 Таква формулација теме ишчитана је и као проблем „односа субјективног чиниоца према структури објекта сазнања“. Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму*, стр. 85.

571 Милан Влајчић је сугерисао да је Милошевићев избор литературе, иако највишег уметничког реда, ипак представљао недостатак кад су у питању антрополошке истине, јер би, према њему, у многоме била валиднија она методологија која би до тих истина долазила и на основу другачијих дела и њихових „антрополошких рудишта“, односно оних „естетичких вредности ма којег стилског опредељења. Тако постављена антропологија била би угаони камен савремене књижевнокритичке и естетичке мисли, но нисмо сигурни да би за такву дисциплину антропологија било најпогодније име.“ Milan Vlačić, „Antropološka esejistika“, нав. дело, стр. 74.

572 Далекосежна је, притом, оцена Љубише Јеремића да Милошевићев антрополошки метод није био на висини задатка кад су посредни хронолошки најстарија дела попут *Дон Кихота* или *Хамлета*.

који претендују на такозвано истинито сликање карактера и догађаја“ (АЕ: 209). Другим речима, истинитост карактера је у „психолошки могућем“, док је истинитост догађаја у „онтолошки могућем“ представљању. Истинитост „карактера и догађаја“ је *стварносно*, то јест вануметнички, реферисана. Тако је, ради антрополошких увида, имплицитно успостављена тријада аутор-дело-стварност. Милошевићева метода, стога, није апсолутна, и то у двоструком смислу: она заказује при „анализирању и испитивању књижевних дела у којима се не претендује на сликање карактера и догађаја“, <sup>573</sup> као што није усмерена ка „тоталитету уметничког дела“, већ ка само једном његовом виду – „антрополошкој суштини“. <sup>574</sup>

Инсистирањем на оном што је „психолошки и онтолошки могуће“ Милошевић је индиректно назначио „услов и границу уметничког квалитета“: „уколико је уметник у оквирима те границе он може да постигне задовољавајући уметнички ниво“, чак упркос провлачењу своје „филозофске тенденције“, или пак сукобљавању са њом; међутим, ако се „сукоб и колизија са [...] филозофском тенденцијом“ избегава „по сваку цену“, то може да доведе до „насиља над делом, над оним што је психолошки и онтолошки могуће“ – до тога да уметник постане „неуверљив а његово дело [...] деградирано“. <sup>575</sup>

Полазишни проблем *Антрополошких есеја* односи се, као што је речено, на усклађивање „тенденције“ са „структуром уметничког дела“. Уколико тенденција не може да се усклади са структуром, онда она врши „неку врсту насиља“ над делом – како над естетском равни, тако и над оним „што је психолошки могуће“ (АЕ: 209). Међутим, постоје случајеви када тенденција може да се „‘органски’ [...] прилагоди“ (АЕ: 209) уметничкој структури; такви случајеви обично се јављају кад су аутори врсни и талентовани уметници. Делима таквих аутора – односно таквом „‘органском’ прилагођавању“ <sup>576</sup> – Милошевић је посветио своју херменеутичку пажњу, уз напомену да је у –

---

Проблем је, према Јеремићу, био у томе што је „област значења ових [ренесанских] дела [...] далеко већа него када је реч о ствараоцима и делима модернијег доба. Чини ми се да сама суштина Милошевићевог приступа, битно субјективна [...] природа овог приступа, ограничавају поље важења антрополошког метода пре свега на уметност одређене епохе и одређене духовне структуре коју бих, условно, назвао грађанском.“ Ljubiša Jeremić, „Traganje za istinom“, нав. дело.

573 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 17.

574 *Исто*.

575 Mihailo Vidaković, „U traganju za estetičkim“, стр. 83.

576 Теорију о органском јединству књижевног дела Милошевић је у *Идеологији, психологији и стваралаштву* заменио лајбницеовском категоријом „престабилизоване хармоније“. О томе видети:



[...] свим таквим облицима прилагођавања [...] заједничко [...] извесно одступање од оног што је психолошки могуће; одступање које, међутим, у читаоцу не изазива утисак да су ликови и радња уметничког дела невероватни, односно, уметнички неубедљиви (АЕ: 210–211).

„Одступање од оног што је психолошки могуће“ умањује естетичку вредност дела, али не у мери поништења; „директно или индиректно“ (АЕ: 210), одступање је сигнал ауторовог присуства у делу, али и његове вештине да делу ипак обезбеди естетички и вредносни дигнитет.

Као примере *директног* одступања, односно „директне тенденције“, Милошевић је навео случајеве (1) „када уметник [у *Забелешкама из подземља*] гради један лик и једну радњу руководећи се жељом да *преувелича* нешто што иначе одговара извесним психолошким реалностима [истакао К. О.]“, и (2) када долази до *одступања* „од психолошког континуитета извесне уметничке целине“ (као у епизоди у *Дон Кихоту* „у којој главни јунак изгледа постаје кукавица“) (АЕ: 210). Осим тога, Милошевић је истакао и (3) улогу „*стилских фигура* којима се писац користи да би илустровао душевно стање својих јунака [истакао К. О.]“, не би ли се и помоћу њих одступило „од главне психолошке линије једног лика“ (АЕ: 210–211) (попут Еме Бовари).

„Индиректна тенденција“ или *индиректно* „одступање од оног што је психолошки могуће“ јавља се у случајевима (1) када аутор подешава „основне карактеристике ликова и радње [...] према ономе што је могуће“, али је, пошто подразумева „извесно опредељење“, „избор тих карактеристика [...] једностран“, тј. тенденциозан – као на примеру Хамлета или Еме Бовари, који представљају *намерно* „изузетне јунаке“ у „изузетној радњи“ (АЕ: 211). Постоје и случајеви (2) када аутор *нагомилава* извесне *ефекте* који „могу бити сасвим могући и веродостојни“, но који, узети заједно, „носе печат једне конструкције“ (АЕ: 211) – као у случају Виридијане или Еме Бовари; (3) када аутор *распоредује* „поједине моменте структуре уметничког дела“, изражавајући тако извесне ставове – јер није исто да ли јунак има мањи или већи значај, тј. да ли га је аутор сместио „у средишњи или споредни план свога дела“ – чиме је Милошевић још једном антиципирао увиде о негативном јуна-

---

Павле Зорић, „Меланхолична мисао Николе Милошевића“, *Исидора Секулић о Косовском завету и други есеји*, Српска књижевна задруга, Београд, 2006, стр. 184.

ку и пресудној улози положаја јунака у структури дела; (4а) када аутор „неједнако“ распоређује „етичке, интелектуалне и друге карактеристике својих ликова, дајући тако одушке одређеној духовној оријентацији“ и (4б) када „различито распоређује срећу и несрећу у судбини јунака“ (АЕ: 212); (5) када неке ликове обликује „генетичким путем“ (Ему Бовари), а друге „антигенетичким“ – јер су „симпатије читалаца“, ма о каквом преступу да се ради, увек на страни оног јунака који је обликован генетичким путем; (6) када књижевне ликове обликује из „различитих углова“ – „споља“ или „изнутра“ – при чему књижевни лик који је грађен на „унутрашњи“ начин, попут Еме Бовари, чији „поступци изгледају разумљивији и оправданији“ (АЕ: 215), побира више симпатија код читалаца; као и (7) када аутор „у обликовању књижевних ликова“ комбинује „озбиљни“ (или „трагични“) и „сатирични метод“: таквим опредељивањем аутор утиче и на опредељивање читалаца „у оном правцу који одговара његовој тенденцији“: читаоци имају више симпатије према оним ликовима који су представљени „у трагичнијем светлу“, него према оним „које прати изразито сатиричан и омаловажавајући призив“ (АЕ: 216).

Након што је побројао све могућности испољавања тенденције, Милошевић је, као примере где се не нарушавају „вредности и психолошке вероватности“ дела, навео Буњелову и Флоберову тенденцију, које су израз „тежње метафизичког карактера“, тежње за моралном проценом људске природе, а не само „неке склоности“:

Структура Буњеловог филма [...] одговара једној песимистички интонираној, али филозофској визији човекове могућности да буде на висини моралних идеала. Распоред различитих момената уметничке структуре Флоберовог романа сугерира нам мисао о илузорности сваког племенитог напора и судбоносној предодређености зла да тријумфује а добра да буде поражено (АЕ: 217).

Да би удовољио својој „филозофској тенденцији“, својој „тежњи ка филозофском уопштавању“, Милошевић је навео да су уметнику на располагању „различити теоријски судови“, попут *филозофских коментара* који се изричу „или у име самог аутора, или у име неког његовог јунака“ (АЕ: 217–218). Иако они углавном представљају „страно тело у организму уметности“ – при чему је важно да се, услед одступања „од оног што је психолошки могуће“, „очува извесна психолошка логика

и извештан уметнички континуитет“ (АЕ: 222) – „постоји и једна врста [„органичних“] филозофских коментара“ (АЕ: 217–218) који се сасвим природно уклапају у уметничку структуру, попут оних из Флоберовог романа. Кад их изричу ликови, њихова уверљивост се постиже (1) тако што су у самом лику концентрисане особине или карактеристике „које га чине симпатичним“; (2) тако што уметник развија „радњу свог дела на тај начин да она потврђује филозофске коментаре неког, обично главног актера“; ти коментари, како је истакао Милошевић, било да су међусобно суочени (као у *Дон Кихоту* и *Госпођи Бовари*), било да нису (као у *Хамлету*), могу да имају и „метафизичку оштрину“ (АЕ: 218). То значи да је писац „у стању да један филозофски коментар свог јунака претвори у неку врсту метафизичке оцене“ – којој је подешена читава структура дела (АЕ: 221–222).

Кад је посредни ‘онтолошко’ схватање уметничког дела, Милошевић је изнео опаску да је књижевност „само једна добро смишљена варка“ (АЕ: 223). Али, иако је само „варка“, она се не може „свести на тенденцију“, јер у делу увек остаје „нешто релативно аутономно; нешто што измиче филозофској визији аутора“ (АЕ: 223).<sup>577</sup> Тиме је Милошевић оспорио радикално субјективистички карактер дела, дозвољавајући постојање „објективног момента уметничке творевине“ – њене иманентне законитости<sup>578</sup> – који често служи као „једна врста корекције“ или „демантија“ (АЕ: 223) тенденције.

Као пример односа „објективног момента и уметничке тенденције“ (АЕ: 229) Милошевићу је послужио Толстојев *Рат и мир*, где „психолошки моменат уметничке структуре“ („објективни моменат“) демантује „моралистичке концепције“ (АЕ: 223–224): реч је, заправо, о „колизији између пишчевог погледа на свет и психолошког, објективног момента уметничког дела“ (АЕ: 227).

Однос између „објективног момента“ и тенденције може да се разреши и на други начин, као у случају кад је „психолошки моменат [...] инструмент локализовања и индивидуализовања тенденције, а тек после њен деманти“: тада се

---

577 Према Владимиру Битију, овде је „спорно [...] само то да књижевна дјела настају из филозофске визије. Чим поставимо такву тезу, ми тврдимо да је за свако књижевно дјело могуће установити из које филозофске визије настаје што другим ријечима значи да је могуће запосјести принцип организације његова логичког универзума. Али по чему би књижевна супстанца морала бити пуки дериват логичке и по чему не би могло бити обрнуто?“ Владимир Бити, „Између логике и меланколије“, стр. 10.

578 Видети: *Исто*, стр. 9.

може говорити „о већем степену прилагођености тенденције објективном моменту у [уметничкој] структури“ (АЕ: 229); у супротном случају, кад је психолошки моменат преваходно у служби демантија, степен прилагођености је мањи. Степен те усклађености, притом, зависи од „природе тенденције“: лакше је, као код Флобера, ускладити „песимистичке оцене о човековој природи“ са оним што је психолошки могуће, или, као код Достојевског, „прилагодити психолошки моменат уметничког дела тенденцији [...] када је у питању [...] одступање од оног што је психолошки могуће“ (АЕ: 229–230).

Говорећи о факторима који доприносе обликовању „психолошки могућих ликова и ситуација“, Милошевић је истакао и улогу „логичке“, односно „филозофске“ или „етичке санкције“ (АЕ: 231). Примере за такву „санкцију“ пронашао је у *Забелешкама из подземља*, *Рату и миру*, *Дон Кихоту*, *Виридијани* и *Госпођи Бовари*.

У питању је сукоб две различите тенденције, при чему је једна „обично нихилистичка“, а друга „‘позитивна’ и ‘конструктивна’“: сукоб се разрешава тако што се структура дела „донекле“ прилагођава „обема тенденцијама“ – као што Сервантес у *Дон Кихоту* „донекле“ задовољава и „педагошку“ и „нихилистичку филозофску тежњу“, и као што Флобер задовољава и тежњу за објективношћу, али и тежњу „за једном специфичном, ‘деструктивном’ пристрасношћу“ (АЕ: 232–235). Занимљив је, у том контексту, и увид да *Виридијана* „представља неку врсту пандана“ *Забелешкама из подземља*:

Као што Достојевски узима за нишан филозофију „разумног егоизма“, да би тиме одбацио сваку веру у разумност и конструктивност човекову, тако Буњуел узима на нишан католичку цркву и религиозни морал да би тиме негирао сваку етичност људске природе (АЕ: 234).

Кад је посреди сукоб двеју тенденција, Милошевић је кориговао закључке које је изнео у есеју о теоријском алибију, где је индиректно устврдио да једна тенденција (јавна, површинска, манифестна) представља „неку врсту алибија“ (АЕ: 236) или покрића за другу (тајну, скривену, дубинску). Међутим, то не значи да само тајна тенденција одговора уметничкој структури – већ и она јавна, површинска, која „игра улогу алибија“, такође може да буде прилагођена структури, што је случај са „површинским тенденцијама Достојевског, Буњуела и Флобера“ (АЕ:

236). Да не би долазило до забуне, Милошевић се заложиио за употребу термина *доминанта*, који би се односио на „ону тенденцију која лежи у основи уметничког дела“, насупротив „споредне“ тенденције „која се користи као алиби“ (АЕ: 236). На основу тога је закључио:

Највише што је уметник у стању да постигне, то је да његово дело буде делимично прилагођено захтевима обеју супротних тежњи, с тим што једна од њих увек мора бити доминантна (АЕ: 236).

Милошевић се, уз Шестовљевићу опаску да „писци каткад у својим књигама говоре о ономе о чему антрополози ћуте“ (АЕ: 236), осврнуо и на антрополошки проблем који проиходи из дела која је анализирао. Он је претпоставио да мислиоци који се баве антрополошким питањима по правилу прећуткују да подлежу „извесним филозофским констатацијама“, односно тенденцијама чије је порекло у „области интереса и страсти“ (АЕ: 237). Антрополози се, дакле, приклањају аутоцензури, чији су корени у „специфичној потреби за рационализацијом“ – у тежњи да се „филозофски поступак“ (АЕ: 238) *улетиа*.<sup>579</sup>

Претходни моменат је изузетно важан у генези Милошевићеве теоријске мисли, јер се први пут помиње когнитивни фактор „рационализације“ – који, како је наглашено у критици, представља „угаони камен“ Милошевићеве „теоријске конструкције“.<sup>580</sup> Но, Милошевића је занимало да ли су антрополози „свесни илузорности назора које заступају“, и „шта се у ствари збива у процесу настајања једне погрешне антрополошке оцене“ (АЕ: 238). Иако је „велика невоља“ што, како је сматрао, „аутори филозофских исповести [...] немају потребну дистанцу у односу на оно о чему се обично ћути“, та дистанца постоји „у извесним уметничким делима“ (АЕ: 238). Основна *тенденција Антрополошких есеја* је, стога, у осветљавању сазнајних процеса/путева који воде ка ‘истини’ или одводе од ње. Тиме *Ан-*

---

579 Милошевићеве питање због чега писци и мислиоци у својим књигама ћуте, Милић је окарактерисао као изузетно важно, али „неумесно“, и то „из барем два разлога: јер се поставља онима, или у односу на оне, за које се верује да су, јер су мислиоци, углавном све што су рекли казали као истине, па не можемо питати о ономе што не само да није речено, већ није постојала ни намера да се каже; јер не само да се питамо о нечему што нема свог места у концепцијама мислилаца, већ се питамо и о нечему што је ‘друга димензија мишљења’, тзв. неупитно, прећутано, цензурирано, избрисано, ‘неумесно’ у филозофији. А ипак, иако им експлицитно нема места, ‘неумесна’ питања се морају поставити, и она су суштинска.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholiје“, стр. 100.

580 Ненад Даковић, „Смешне љубави (Н. Милошевић, *Филозофија и психологија*, 1996)“, *Политика*, Београд, 29. март 1997; Књижевност – уметност – наука, бр. 51, стр. 29.

*трополошки есеји* не омогућују само, између осталог, теоријски лук ка *Психологији знања*, већ демонстрирају амбициозан почетак развоја Милошевићеве филозофије диференције:

Индивидуализујући и локализујући своје јунаке, писац тако, на нивоу психологије, казује оно што обично не би рекао на нивоу филозофске поруке. С друге стране, прилагодивши уметничку структуру тенденцији која му је најближа уметник постаје самим тим отворенији за саопштавање неких иначе скривених токова процеса обликовања неистинитих антрополошких судова.

Уметност омогућава писцу да постигне потребну дистанцу у односу на самог себе, то јест у односу на своју цензуру, и зато што га уметничко дело далеко мање обавезује него филозофска исповест.<sup>581</sup> Ако један уметник који је истовремено и мислилац, неким случајем саопшти у структури свог уметничког дела нешто што би га иначе, по сопственој оцени, компромитовало у каквом антрополошком трактату, онда он има потребан алиби пред другима, а и пред самим собом (АЕ: 238–239).

Милошевић је указао на *Рат и мир* као „драгоцен извор за разумевање [...] скривеног тока настајања неистинитих антрополошких есеја“, јер, управо „метафизички расположени“ Толстојеви јунаци „мењају своје филозофске оцене према томе како се мења психолошки контекст у коме они те оцене дају“ (АЕ: 239). Њихова ‘филозофија’ представља, заправо, „напор да се једна истина прилагоди једној тенденцији ради изазивања ефекта вероватности“ (АЕ: 241). То значи да антрополошке оцене „нису само пуки инструмент једног психолошког стања“ или „тенденције“, већ „результат извесног компромиса између истине и илузије, компромиса у коме илузија, односно тенденција, има превагу“ (АЕ: 241). Тако се од *Антрополошких есеја* протеже још један лук – лук ка *Истини и илузији*, фокусираној на централни проблем Милошевићевог обимног опуса.

---

581 Милић је запазио да Милошевићева „истина дистанце [...] крије у себи два парадокса“: први је у томе што та истина „припада пре ‘површном’, него ‘стварном знању’“, док је други парадокс „суштински“: „[...] ако се аутентични или лични доживљај може изразити тек кроз ‘дистанцу у односу на самога себе’, не каже ли се тиме да се блискост себи, приближавање или окретање својој личној, аутентичној речи омогућује тек кроз удаљавање од те исте речи, правцем, дакле, супротним од оног на који би се у први мах рачунало?“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholije“, стр. 101.

Истина је, наиме, непожељна кад су посредни неки антрополошки увиди, пошто неретко смета „интегритету личности“: тад је на делу „одбрамбени механизам“ који истину замењује илузијом, но који је само „релативно ефикасан“ јер „не може у потпуности да угуши потребу за истином“ (АЕ: 242). Тај механизам је *релативно* ефикасан, зато што – упркос уверености антрополога „у апсолутну тачност онога што тврде“ (АЕ: 242) – „тенденција односи превагу, али по цену [...] компромиса на рачун истине“ (АЕ: 244). Тенденција не игра само „улогу скретничара који мисао усмерава према овој или оној интелектуалној трачници“, већ „мења и структуру саме ‘филозофске композиције’ као такве“ (АЕ: 248).

Милошевић је, у вези с тим, нагласио да су се и његове личне илузије или „погрешне оцене“ – назначене у „Огледу из антропологије“ – „мењале [...] већ према томе како се мењао психолошки правац [...] [његове] тенденције“ (АЕ: 253). Захваљујући интроспективним увидима, он је устврдио да је „приликом давања антрополошких оцена“ од пресудне важности „да одређени интелектуални правац буде слободан и да се психолошки смер неке тенденције поклапа с тим правцем“ (АЕ: 254).

Милошевић је подробније образложио и своје схватање „слатко-горке сатисфакције“, коју је открио како на личном примеру, тако и на примеру Хамлета, јунака подземља, Андреја Болконског и Пјера Безухова.<sup>582</sup> Реч је о психичком механизму супротном рационализацији или напору ка ‘улепшавању’, који се најприближније може одредити термином *детронизација* – при чему постоји „пасивна“, кад личност „директно“ омаловажава или повређује „саму себе“, и „активна“, кад је на делу напад на неку „особу“ или „неку вредност или систем вредности до кога је личности стало“ (АЕ: 255). У оба случаја у питању је „неадекватна реакција“ на изазов, која се испољава као „нека врста психичког харакирија, који се огледа у томе што погођена особа настоји да на разне начине озледи своју рану“ (АЕ: 256).

Феномен детронизације није непознат у литератури. Милошевић је подсетио да су на „емотивни еквивалент“ тог феномена указивали различити аутори: По је говорио „о болу који је најслађи јер је најнеподношљивији“, Толстој о „сетној

---

582 Милошевић је на том месту реферисао на још један текст посвећен *Хамлету*, „који због његовог природног карактера“ није „укључио у ову књигу“ (АЕ: 256): реч је већ наведеном предговору Шекспировој драми, објављеном први пут у издању из 1963, а поновљеном у другом издању из 1964. и прештампаном у још два наврата (1966, 1973).

наслади“ и „слаткој тузи“, Андрић о „горком задовољству“, Бергсон о „горком задовољству изазваном психичким болом“ (АЕ: 258). Милошевић је додао да се према феномену детронизације може обликовати структура уметничког дела, и то у субјективном виду, када уметник директно одступа „од оног што је психолошки и социолошки могуће“ (АЕ: 259) (*Забелешке из подземља*), и објективном виду, када долази до индиректног одступања (*Госпођа Бовари* и *Дон Кихот*). Моменат ‘објективне’ детронизације је посебно важан зато што се на основу њега може оспорити ‘објективност’ многих наводно реалистички или натуралистички инспирисаних књижевних дела, која можда –

[...] у себи носе један разоран дух; једно горко уживање у обезвређењу извесног система вредности, или, што је још чешће, једно горко уживање у негирању могућности да се извесне вредности реализују (АЕ: 261).

Одступање „од оног што је психолошки и социолошки могуће“ не води увек ка детронизацији, већ може бити и „глорификаторског типа“, а могући су и „неки мешовити облици“ (АЕ: 259). Но, за разлику од детронизације, само *деманти*, који нема за циљ да обезвреди, већ тежи задовољењу наречене објективности, „представља такав моменат уметничког дела који има, или може имати, вредност психолошког документа“ (АЕ: 260).

Евоцирајући још једном „Оглед из антропологије“, Милошевић је одговорио на питање у вези са условима за „превазилажење погрешних антрополошких истина“. Према њему, њихово превазилажење је могуће само када емотивни и интелектуални токови стваралачке личности протичу паралелно: да би се то десило, неопходно је да „интелектуални правац у коме ваља тражити истину није блокиран каквом доминантном тенденцијом“, односно, потребна је „отвореност за што већи број интелектуалних праваца“ (АЕ: 263).

При крају „Теоријског осврта“, Милошевић је преко феномена детронизације као специфичног лакмус-папира изнео и аксиолошки став према делима Толстоја и Достојевског, делима која су, према њему, „на приближно истом нивоу“. Иако је Толстој „објективнији“, а Достојевски „субјективнији“ и душевно неуравнотеженији –



[...] уметничка транспозиција феномена детронизације код Достојевског, иако једностранја и преувеличана, по свом богатству и продубљености ипак је изнад Толстојеве. Изгледа као да оно што се изгуби на егзактности и ширини уметничке визије неке психичке појаве, представља залогу богатијег и продубљенијег понирања у саму ту појаву као такву. Отуда једнострана усмереност у одређеном психолошком правцу, која је често резултат некакве душевне лабилности, може под одређеним околностима погодовати долажењу до дубљих и богатијих сазнања, али готово увек по цену извесне пристрасности и уз одсуство ширих антрополошких видика (АЕ: 264–265).

Напоследку је Милошевић прокоментарисао и сопствени аналитички приступ, нагласивши да његов „начин мишљења“ није аналитичан у „геометријском смислу те речи“ (АЕ: 267). Указавши на „искуствене подлоге“ помоћу којих је остваривао своја аналитичка излагања, признао је да је и у његовом случају деловала тенденција, и то „одређеног типа“:

Одређена тенденција и одређена искуства учинили су ме отвореним за овај и овакав правац бављења антрополошким питањима, али су ме, истовремено – како то често, на жалост, бива – учинили затвореним за неке друге интелектуалне правце (АЕ: 267–268).

Индикативно је да је Милошевић у последњем пасусу „Осврта“ одустао од тога да рад заврши – попут сваког претходног – „једном врстом меланхоличног наговештаја“: упозоривши на „слабљење“ својих меланхоличних склоности – не претпостављајући да је реч само о привременом „слабљењу“, ако га је уопште било – као да је желео да отвори нове духовне хоризонте којима би се кретао у наредним књигама, односно „нове интелектуалне смерове на антрополошком плану“ – уз ограду да ће постати „мање отворен за неке друге антрополошке очигледности“:

И тако, док с временом расте моје поштовање за антрополошке интуиције таквог једног писца као што је био Лав Толстој, осећам како се истовремено у мени лагано гаси једна друга мудрост, једна мудрост „што цвета у тами“.

„Јер, ваистину, постоји и мудрост што цвета у тами, мудрост ноћне сенке<sup>583</sup>  
која вечито уздише: све је таштина“ (АЕ: 268).<sup>584</sup>

Скоро деценију и по касније, у завршним напоменама уз *Зиданицу на песку* (1978), Милошевић се осврнуо на претходни навод, рекавши да тада није ни могао „слутити колико је то предвиђање несигурно и неизвесно“ (ЗП: 185). Такође, скоро четири деценије након исписивања тих редова, на крају *Истине и илузије*, подсетио се завршетка *Антрополошких есеја* и цитата из Ничеовог *Заратустре*, мишљу да у њему „још увек негде тиња та мудрост што цвета у тами, мудрост ноћне сенке која вечито уздише: све је таштина“ (ИИ: 258). Тако је завршетак *Антрополошких есеја* обележен у знаку једне илузије – илузије да је однета победа над анђелом меланхолије. Анђео је, ипак, тријумфовао.

## 2.10. Есеј о појму узрока и услова или увод у проблем референције

У другом издању *Антрополошких есеја* из 1978, појавила су се још два кратка текста, као особени ‘додатак’: „Узрок и услов“ (написан 1976, а касније два пута засебно прештампан – први пут 1981. у *Књижевној критици*, а други пут 1983. у зборнику *Марксизам и књижевност*, посвећеном Сретену Петровићу)<sup>585</sup> и „Post scriptum уз друго издање“.

С обзиром на то да је било прошло петнаест година од првог издања, Милошевић је у „Post scriptumu“ указао на извесне резерве према својим ранијим гледиштима – уз жаљење што проблеми на основу којих је дошао до тих гледишта нису били довољно теоријски разрађени – као и према „допунама и корекцијама“ (АЕ: 270) тих гледишта изнетим у тексту „Узрок и услов“. То значи да је Милошевић између 1976. кад је написао „Узрок и услов“ и 1978. кад је написао „Post scriptum“ накнадно продубио и начинио „еластичнијим, сложенијим и прецизнијим“ своја

---

583 Мотив „мудрости [или истине] ноћне сенке“ присутан је и у *Кутија од ораховог дрвета*: „[...] ако се истина може упоредити са светлошћу у подне, та истина која се мени откривала више је личила на сјај станичних светиљки у предвечерје. Мутни, узалудни сјај, у време кад се спушта мрак“.

584 Иако Милошевић није навео извор цитирања, у питању је позната Ничеова крилатица из дела *Тако је говорио Заратустра*. Исту мисао је навео и у *Сенкама минулих љубави*, где није крио да су посреди „речи Ничеовог Заратустре“ (СМЈБ: 68).

585 У изабраним делима у издању Белетре из 1990, тај текст се, уместо у *Антрополошким есејима*, грешком нашао као додатак *Идеологији, психологији и стваралаштву*.

теоријска становишта – која се односе на три важна момента: проблем „односа духовних творевина према практичним, вантеоријским чиниоцима“, проблем „унутрашње логике књижевних дела“ и проблем „књижевних вредности“ (АЕ: 270–271).

У „Узроку и услову“, који се – како је већ примећено – „само индиректно уклапа“<sup>586</sup> у *Антрополошке есеје*, Милошевић се фокусирао на „утицај друштвених фактора“ на књижевно дело. Реч је о две групе фактора: оним који нарушавају „унутрашњу логику“ и оним који „доприносе њеном настајању“ (АЕа: 299). Кад је посредни нарушавање логике дела, Милошевић је предложио да се користи термин *узрок*, јер он подразумева „неповољни утицај социјалних чинилаца“, односно „јачу [...] зависност књижевних чињеница од њихових социјалних претпоставки“; термин *услов*, зато, подразумева „слабију зависност“, односно „збир [повољних] друштвених фактора [...] на настанак књижевних чињеница“ (АЕа: 299–300). Осим тога, узроком се означавају „активнији утицаји“, а условом „пасивнији“ (АЕа: 301). Узрок се односи на спољашњи (социолошки) приступ, а услов на унутрашњи.

Милошевић је истакао да би „терминолошко и појмовно разграничење“ узрока и услова могло да отклони тешкоће и у вези са „употребом појма функције“ (АЕа: 301). Појмом функције или „функционалне зависности“ – који је Милошевић позајмио од руских формалиста и чешких структуралиста – покривају се односи „књижевности и друштва“, али сам однос социјалне и естетске функције остаје замагљен. Иако се под социјалном функцијом подразумевао „узајамни дијалектички однос“ или „однос функционалне зависности“ (АЕа: 302) књижевности и друштва, Милошевић је подсетио да постоје дела код којих социјална функција „нарушава њихову унутрашњу логику“, истовремено нарушавајући „естетску функцију“, док код неких других дела, која су „делимично прилагођена извесним друштвеним функцијама“, до таквог нарушавања не долази (АЕа: 302–303). То значи да „функционална зависност“ није једнозначна, већ да се под њом може „подједнако подразумевати“ и узрочна зависност и „зависност типа условљености“ (АЕа: 304).

Разграничење узрока и услова Милошевић је сместио и у контекст Тојнбијеве теорије „изазова“ (“challenge”). Тојнбијев „изазов“ захтева „одговор“, али је ваљан одговор могућ само ако „изазов“ није ни прејак ни преслаб: само „најстимулативнији изазов“ означава „однос условљености“ (АЕа: 304), док прејак или преслаб

---

586 Александар Јовановић, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји“, нав дело.

„изазов“ означава однос узрочности. То значи да би Тојнбијев „изазов“, у зависности од ‘интензитета’, могао да буде и узрок и услов.

Захваљујући диференцирању та два појма, Милошевић је закључио да су „неке књижевне појаве друштвено условљене“, јер полазе од „одређених социјалних претпоставки, док су неке друштвено узроковане“, јер полазе од „одређених социјалних фактора“ (АЕа: 305).

Две године касније, у „Post scriptumu“, Милошевић је нагласио да је између „духовних творевина и [...] социјалних и психичких чинилаца“ ипак могућ и „релативно неутралан однос“ (АЕ: 270), као и да појмови узрока и услова нису у стању да покрију све видове наречених релација, чиме је, уз најаву нове теоријске књиге (која ће бити *Психологија знања*), отворио могућност продубљенијих тумачења проблема о коме је реч.<sup>587</sup>

## 2.11. Додатак: есеј о Андрићу или тајна наличја

У првом издању *Антрополошких есеја* (1964) нашао се – између есеја „Дон Кихот и нихилизам“ и обимног „Појма алибија у уметности“ – и есеј посвећен „Антрополошком виду Андрићевог књижевног стваралаштва“. Милошевић је есеј о Андрићу написао 1962. – годину дана након што су вредности Андрићевог дела и културе из које је то дело поникло препознате Нобеловом наградом.<sup>588</sup> У другом издању из 1978. есеј је изостављен, јер, према Милошевићевој оцени, „није издржао такозвану пробу времена“ (АЕ: 269). Упркос томе, тај есеј је итекако значајан, зато што је Милошевић у њему оцртао „границе антрополошке критике“, <sup>589</sup> односно употребљивости свог књижевнотеоријског апарата.

У приказу другог издања *Антрополошких есеја* (1978), Александар Јовановић је наслутио неке од могућих „разлога изостављања“ тог есеја:

---

587 Нека од тих питања подробније су обрађена у „Новим антрополошким студијама“ из 1978. Видети: Илија Марић, „О *Антрополошким есејима*“, нав. дело, стр. 169.

588 Пре него што се нашао у *Антрополошким есејима*, тај есеј је први пут објављен у зборнику *Иво Андрић* из 1962. – што пружа претпоставку да је написан наменски за тај зборник – док је касније поново објављен у зборнику *Савремена проза* из 1973. Видети: „Један антрополошки вид Андрићевог стваралаштва“, у: *Иво Андрић*, главни и одговорни уредник др Војислав Ђурић, Институт за теорију књижевности и уметности, Београд, 1962, стр. 43–80; „Један антрополошки вид Андрићевог стваралаштва“, у: *Савремена проза*, приредио Милош Бандић, Нолит, Београд, 1973, стр. 223–268.

589 Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 547.

[...] слика о Андрићу подоста се променила за последњих десетак година, његов развојни пут сада нам изгледа нешто друкчији него што је приказан у овом раду, постали су видљивији утицаји спољних чинилаца на његов развој, каткад засмета извесна панорамичност у анализирању ликова итд, мада свакако овај Милошевићев рад још поседује не малу вредност.<sup>590</sup>

Разлика између есеја о Андрићу и других есеја из прве Милошевићеве књиге је у томе што је то једини есеј који је посвећен неком домаћем писцу. У њему је нагласак *само* на *антрополошком* виду Андрићевог стваралаштва – како сам наслов казује – а не на теоријским проблемима из којих би се антрополошки увиди могли посредно извести. Радикално другачији је и методолошки приступ: *очекивано* уочавање противречности изостаје кад је посреди Андрићево дело. Такође, док је, у већој или мањој мери, у другим есејима фокус на сазнајним, гносеолошким процесима, овде је то интересовање скрајнуто – иако не у потпуности – зарад антрополошких увида који извиру из Андрићевог дела. Стога би се тај есеј могао означити и као особени *каталог* антрополошких истина.

Еволуцију Андрићеве антрополошке мисли Милошевић је пратио почев од *Ex ponto*,<sup>591</sup> увиђајући како се та мисао временом све више развијала, продубљивала и усложњавала. Осим што је настојао да укаже на развој „антрополошке димензије Андрићевог дела“, Милошевић је желео и да покаже како је „језгро“<sup>592</sup> те димензије

---

590 Александар Јовановић, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји“, нав дело.

591 Према Милошевићевом мишљењу, изреченом годину дана након Андрићеве смрти (а тек назначеном на крају текста „Распон Андрићевог стваралаштва“ (Никола Милошевић, „Распон Андрићевог стваралаштва“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година IV, март 1975, број 35), „уметнички највреднија и најутицајнија – па, дакле, и најзначајнија, Андрићева дела су *Ex ponto* и његове ране приповетке“. Ту оцену Милошевић је образложио на следећи начин: „Оригиналношћу облика и дубином значења превазилазе она све што је касније овај писац написао. *Ex ponto* је чудесан спој лирског елемента и афористичког начина казивања, јединствен не само у нашој него и у светској књижевности.“ Кад је о Андрићевим раним приповеткама реч, Милошевић је указао да оне представљају „ингениозну антиципацију“ егзистенцијализма, и то „не само у оквирима наше, него и у оквирима светске књижевности“. Андрићева каснија дела, попут романа *На Дрини ћуприја* и *Травничке хронике*, немају, према Милошевићу, „свежину и оригиналност *Ex ponto* и раних приповедака. Романијерски поступак Андрићев је, истина, до савршенства и до својих крајњих консеквенца доведен реалистички метод XIX столећа, али управо као такав он није могао бити нарочито привлачан и подстицајан за наше истакнуте послератне прозаисте, нарочито после плодносног преокрета који се педесетих година одиграо.“ Никола Милошевић, „Два вида Андрићеве прозе“, *Књижевне новине: лист за књижевност и културу*, Београд, година XXVIII, 16. март 1976, број 507.

592 Радивоје Микић, „Два суда о Андрићевом делу“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236.

управо *Ex ponto* – где је наглашено да „човек није рационално и једносмерно биће“, већ пуно „противречних и међусобно често непомирљивих тенденција“ (АЕБ: 130).

Иако је у извесној мери та мисао исправна, Андрић ју је временом кориговао тезом о флуидности људске неразумности: као што уме да буде и добар и рђав, човек је каткад разуман, а каткад није: његова ирационалност није „непроменљиво обележје“, већ је „релативна“ и „условљена“ (АЕБ: 157) извесним факторима. За разлику од традиционалног, у извесној мери механицистичког или, чак, манихејског схватања човека као (само) доброг или (само) злог, Андрићево дело сугерише еластичнију визију људске природе. Таква визија поткопава традиционално (античко и средњовековно) разумевање *суштине* добра и зла, етичке одговорности и слободе воље (в. АЕБ: 131). Према Андрићу, принципи добра и зла нису јасно одељени у човеку, што значи да ни „метафизичка склоност према злу“, као и према добру, не постоји: сви морални преступи последица су „надмоћности човековог нагонског, ‘нижег’ бића“ (АЕБ: 132).

Андрићева антрополошка ‘истина’ одражава дух епохе: увид да слободног избора између добра и зла *нема* довео је у модерности до „радикалног етичког релативизма“, на основу кога није могућ „морални отпор злу“, већ само егзистенцијални отпор, који се, у крајњој линији, своди на „интерес властитог самоодржања“.<sup>593</sup> Другим речима, Андрићева *модерна* мисао ‘преводи’ раван духовности у раван душевности: грех бива замењен психом, према којој ваља имати самилости. Андрићева духовност је сведена на хуманизам „који тражи оправдање и разумевање за све“ (АЕБ: 132).

Пратећи еволуцију Андрићеве антрополошко-‘хуманистичке’ мисли, Милошевић је указао на тенденцију која лежи у њеној основи: Андрићу је, из психолошких разлога – не би ли нашао покрића сопственој меланхолији – одговарало да представи човека као немоћно биће, као биће које је у власти нагонских сила, које је често усмерено „против сопствених интереса“ и чија се стварност своди на „бол“ и „патњу“ (АЕБ: 132–133). Пошто Андрићева рана антрополошка мисао „открива испод љуштуре моралних феномена њихову увек исту нагонску суштину“ (АЕБ: 134), она се може одредити као субјективна, сужена и у недовољној мери истинита. Ако су ти ставови „срачунати на то да погоде и озледе ауторову осетљиву душу“ (АЕБ:

---

593 Душан М. Бошковић, „Загонетка влажног снега“, стр. 12.

133), ако су „результат једног чудног емоционалног стања у коме човек иде против својих сопствених интереса“ (АЕб: 133), онда они имају функцију метафизичког харакирија, односно – јер истина озлеђује – имају подвижничку функцију:

Меланхолик слуги и парадоксалност процеса сазнања. Сазнање је, могло би се скоро рећи, наносење бола ономе који сазнаје, и то од стране онога који сазнаје (АЕб: 134).

У наставку есеја, Милошевић је, на основу више спроведених анализа Андрићевих романа и приповедака (*На Дрини ћуприја*, *Травничка хроника*, *Госпођица*, *Проклета авлија*, „Аникина времена“, „Прича о везировом слону“, „Бифе Титаник“, „Проба“ и „Аутобиографија“), саставио каталог антрополошких истина које извиру из дела српског нобеловца:

1) „Идеја човекове двострукости и контрадикторности“, односно ирационалног и „антиеуклидског начина понашања“ (АЕб: 135–136). Она је, осим код Андрића, присутна и код Достојевског, Камија и Фројда (в: АЕб: 166). На практичном плану, огледа се у човековој склоности да самом себи нанесе бол – изазваној неком „трагичном и неподношљивом ситуацијом“ (АЕб: 135). На интелектуалном плану, његова уверења или истине за које се залаже или у њих верује могу да представљају „фасаду иза које се крије дубока напрстина“: својим уверењима човек наизглед „бичује“ (АЕб: 135) друге људе, али, заправо, „бичује“ самог себе. Посреди је механизам *метафизичког харакирија*: у човековој моћи је да *подешава* своја уверења тако да она буду „сечиво“ за рањавање сопствене душе: сама истина, уместо да *ослободи* (Јн. 8, 32), постаје „нека врста инструмента за самомучење“ (АЕб: 137). У том самоозлеђивању, човек се препушта перверзном, слатко-горком задовољству – „чудној мешавини задовољства и бола“ (АЕб: 137). На етичком плану самоозлеђивање варира од „самоуништавања“, па све до шизофреног „раздвајања личности“ као „крајњег, патолошког“ случаја човековог нежељеног „унутрашњег расцепа“ (АЕб: 141).

2) „Идеја о привидној аутономности добра и зла“ или о видовима „етичког релативизма“ (АЕб: 141–142). Та идеја, описана код Достојевског и Пруста, присутна код Ничеа и Адлера (в: АЕб: 166), своди се на то да добро и зло нису аутономни принципи, већ *тенденције* које унутар себе садрже *потенцију* сопственог наличја.

Тако је, на основу Андрићевог дела, Милошевић дефинисао доброту *и* као „облик у који се прерушава човекова нагонска потреба за мучењем“ (АЕб: 142). Ако се прикривени садизам или облик ничеовске „воље за моћ“ испољава као вид доброте, то значи да она није супстанцијална, није ‘врлина’, већ манифестација *сујете* или греха (в. АЕб: 142).<sup>594</sup>

Посреди је наличје алтруизма – где је доброта „више производ свести о томе да онај који даје стоји изнад онога коме се даје, а мање производ истинске способности за жртвовање сопствених интереса“ (АЕб: 142) – у коме се открива да „тежња за доминацијом“ не мора да буде резултат некаквог предумишљаја, већ, могуће, жеље за компензацијом „неке личне трагедије“ (АЕб: 146). Доброта може бити и „израз унутрашње слабости једне личности“ – слабости као „немоћне стидљивости и заплашености“ (АЕб: 143), чиме се њена вредност доводи у питање. Какви се све понори могу крити иза фасаде доброте, показује и увид да доброта може бити последица „недостатка завидљивости“ (АЕб: 144). Иако се такав недостатак обично сматра похвалним, он, према Милошевићу, није добар по себи, јер може бити „знак незаинтересованости за друге људе“, односно последица *сујете* – „прекомерног интересовања за самог себе“ (АЕб: 144). Тако је, на основу Андрићевог дела, Милошевић разоткрио читав спектар етичких ‘сенки’. Осим доброте, и све друге „привидне врлине“ могу се довести у питање – попут „храбрости“ и „смелости“, који могу бити „резултат патолошког недостатка смисла за друштвене вредности“ (АЕб: 144), или „племенитости“, која може да се преобрази у „апстрактни принцип“ који неки човек следи из љубави, истовремено жртвујући „срећу једног конкретног људског бића“ (АЕб: 146).

3) „Идеја о условљености и неминовности зла“ (АЕб: 146). Зло се у модерној перспективи – какву је заступао Андрић – не указује у метафизичкој, већ у *психолошкој*, узрочно-последичној димензији: у *контексту*. Зло (или, нпр, воља за моћ као манифестација зла) није „аутономна и метафизичка сила која делује независно од одговарајућег душевног контекста“, већ као „логичан и неизбежан израз“ тог контекста: израз „општег психичког поремећаја“, који неретко подразумева „патолошки развијено самољубље“ (АЕб: 146–147). Уколико се, притом, осмотре у узроч-

---

594 Међутим, то не значи да је грех једини узрок етичког расцепа: посредством Андрићевог дела, модерна мисао открива, а делимично и оправдава, да је порекло ‘греха’ у (генетском) наслеђу или строгом васпитању које резултира „стеченом, механичком и хладном навиком“ (АЕб: 142).



но-последичном контексту, ни самољубље ни саможивост нису зли по себи (иако јесу лоши): „егоизам и сујета [као видови „неприродне обузетости самим собом“] природна су последица човекове неспособности да се прилагоди средини у којој живи“ и да „разумно и ефикасно решава тешкоће које му живот намеће“ (АЕб: 147). Саможивост може да се објасни и мазохистичком, „болесном потребом личности да све своје снаге усредсреди на сопствене патње“, што је последица „поремећене душевне равнотеже“ (АЕб: 148). Такво виђење представља етички ‘коперникански обрт’, будући да је човекова неспособност да се прилагоди средини раније тумачена као *последица* греха, егоизма и сујете, а не као њихов узрок.

Андрић је, према Милошевићу, разоткрио још један „облик психолошке условљености зла“: амалгамски спој унутрашњих чинилаца, попут наслеђених склоности, и спољашњих чинилаца, попут неспособности прилагођавања средини. Он је приказао како, упркос „тежњи за самопотврђивањем“, неспособност прилагођавања средини, кад је удружена са „комплексом ниже вредности“, може довести „до крајњег и неизлечивог несклада између човека и његове околине“, несклада који резултира радикалним насиљем као „очајничким, дављеничким покушајем да се избегне коначни психички слом“ (АЕб: 149–150).

Осим варијација ‘чистог’ испољавања зла, Милошевић је указао и на психолошко наличје неких ‘лоших’ особина, попут тврдичлука као „облика болесне тежње [„вечито угрожене и напаћене душе“] за осигуравањем“ (за враћањем „изгубљене душевне равнотеже“), тежње која „као да жели да уништи оно што је нужна претпоставка тврдичења: [...] сопствени живот“ (АЕб: 151). Кад је посреди „рђав и себичан карактер“, психолошка *законитост* коју је Милошевић изнашао вели да се такав карактер изграђује узајамним деловањем „једног по природи енергичног и предузимљивог менталитета“ и „једног интензивног потреса“ (АЕб: 152) као спољашњег фактора.

Све то сугерише да су човекове „рђаве склоности [...] логичан израз [...] поремећених психолошких механизма“ који настају из „комбинације спољашњих фактора и наследних диспозиција, а понекад су резултат деформација које људи већ својим рођењем доносе на свет“ (АЕб: 152). То, напослетку, значи да је „зао човек неизбежно [...] и несрећан човек“, при чему његова несрећа не извире из слободног опредељења за зло, већ „из једне изопачене и абнормалне психичке структуре“

(АЕб: 152). На основу тих увида, Милошевић је извео једну – како је сам нагласио – „далекосежнију и радикалнију претпоставку“:

Ако су зло и несрећа законита функција душевне поремећености, нису ли онда доброта и срећа логична функција душевног здравља (АЕб: 152).<sup>595</sup>

Одговор се, наравно, налази у том смеру, уз опаску да између добра и зла „постоји читав низ прелазних облика“ (АЕб: 160). И доброта, и алтруизам, и зло, често су, по свом пореклу, само привидни, ма како се у теоријском или практичном смислу испољавали.

4) Идеја „о доброти као функцији душевног здравља“, односно о „тесној повезаности душевног здравља са поштењем и срећом“ (АЕб: 153, 155). Антрополошки увид који је Милошевић имплицирао на основу те идеје подразумева да је ваљано сазнање условљено душевним здрављем, а посредно и добротом. Сазнајна „објективност“ могућа је кад је човек душевно здрав – кад не гаји „страх од других људи“ (АЕб: 153), кад није у сукобу са околином. Страх извире из сујете, а сујета из несигурности (в. АЕб: 155–156). Само „уравнотежен душевни склоп“ омогућује истинску емпатију – „способност уживљавања у склоности и интересе других бића“ (АЕб: 154).

Назначивши услове за ‘објективно’ сазнање, Милошевић је нагласио да је и „објективна антропологија“ – која припада „далеким и апстрактним областима филозофске мисли“ – резултат „душевног здравља“, док неки погрешни увиди – као одраз ‘субјективне’ антропологије – нису нужно резултат „интелектуалне инфериорности“, већ „скучености [...] антрополошког хоризонта“ – који је резултат сујете односно „својеврсне обузетости сопственом личношћу“ (АЕб: 154). Тако је и са меланхолијом, као једним видом уобличења ‘субјективне’ антропологије. Индикативно је да је Милошевић одредио меланхолију као „теоријски израз саможивости“, будући да меланхолик –

---

595 Према једном виђењу, Милошевић је, говорећи о „душевном здрављу“, превасходно желео да се обрачуна са својом меланхолијом, али и не само с њом: „Не обрачунава се аутор само са својом склоношћу ка меланхолији него, у исти мах, и са одређеним схватањем о антрополошким условима генезе истинитог сазнања.“ Душан М. Бошковић, „Загонетка влажног снега“, стр. 12.

[...] пројектује у свет идеја оно што одговара његовој склоности да све види у мрачним и црним бојама, па је, у том смислу, филозофија коју он проповеда и један нарочит облик егоизма (АЕБ: 154).

Пошто је Андрићева „меланхолична визија човекове душе“ временом слабила,<sup>596</sup> бивајући замењена „знатно сложенијом, разноврснијом, па стога и објективнијом сликом људске стварности“ (АЕБ: 159), могло би се условно рећи да је по меланхоличном карактеру и постепеном слабљењу меланхолије Андрић био Милошевићев духовни парњак.

Иако је извесно да антрополошки песимизам наткриљује Андрићево дело, „конкретни и реални психички механизми“ које је Андрић минуциозно осветлио пружају довољно простора за наду да се до ‘истине’ човековог бића ипак може досегнути (АЕБ: 156). Један од начина досезања ‘истине’ је љубав, која нема само „терапеутско дејство“, већ представља „прворазредни облик“ разумевања другог бића. Ако је, наиме, Андрић допустио „могућност преображаја лабилних личности под утицајем једне истинске љубави“ (АЕБ: 156), то значи да љубављу човек не спознаје само другог, већ и самог себе. Само љубав омогућује истинитосну заједницу.

Милошевић је, тако, закључио да је за доношење објективних судова – као и „суптилног и сложеног резоновања“ – неопходан „здрав и комплексима неоптерећен дух“ – док су „судови које доноси једна душевно оптерећена личност“ по правилу „поједностављени и упрошћени“ (АЕБ: 157). То, заправо, значи да су и судови *заљубљеног* човека „поједностављени и упрошћени“ – док судови човека чија је заљубљеност прерасла у љубав није. Другим речима, за „суптилно и сложено резоновање“ потребно је смирење.<sup>597</sup>

---

596 Иако је Андрићева меланхолична мисао била једнострана, њеним слабљењем се, према донекле проблематичном Милошевићевом имплицитном вредносном суду, изгубила „меланхолична *драж Ex pona*“ (АЕБ: 165), какву, наводно, ниједно касније Андрићево дело није имало.

597 Јован Корнаракис је смирење одредио као парадоксално или антиномично „неспокојно спокојство“: „Према светом Исааку Сиријском, монашко или подвижничко тиховање није душевно спокојство које претпоставља угодно, апатично опуштање нервнога система и уопште духа човековог. То није никаква мирноћа у хедонистичком смислу неке оријенталне опуштености. То је *динамични* духовни процес који се проживљава, макар у својој првој фази, у изнурујућем и исцрпљујућем простору *искушења* и *жалости*, у распаљеној пећи унутрашњости која укруг уништава сваки негативни душевни елемент и припрема терен за истанчано самопогледање.“ Стога је „истинско смирење плод [...] познања. А познање је истински плод искушења.“ Јован Корнаракис, *Психологија: поглед из пустиње*, стр. 287, 310.

5) Идеја о „скучености“ човековог бића. Милошевић је, као „кратак резиме Андрићеве хуманистичке визије човековог бића“, навео следећи одломак из приповетке „Аутобиографија“:

Видео сам у животу много људских судбина широм отворених преда мном, много заплаканих очију; научио сам одавно да у ствари и нема потпуно лажних суза, него да ми обично лажним сматрамо и називамо оне сузе чији нам извор није познат или чији повод нећемо и не желимо да сазнамо (цит. према: АЕб: 161).

Проблем се и овде своди на сукоб истине и илузије, односно теорије и праксе. Иако човек у теорији може да *зна* зашто је неко рђав, па чак и да саосећа с њим и да га оправдава – у пракси ће, у додиру са насртљивцем, увек „одбојно и негативно“ реаговати: то значи да човек „никада објективно не верује у оправданост једне теорије која тражи разумевање за све“ (АЕб: 161). У практичном смислу, човек се увек повинује *илузији*:

Тамо где је најзначајније и најтеже увидети неминовност човекових поступака, у непосредном сукобу са људима, у нама практично доминира илузија о слободи и одговорности. Тек тамо где је непосредна опасност од неке друге особе релативно мала, или тамо где дотична особа привремено одустаје од своје агресивности, постаје могућа свест о условљености и неизбежности зла (АЕб: 162).

Исти је случај и са добротом, коју ваља посматрати у једној еластично схваћеној дијалектици: „добар човек није предодређен да буде добар“ (АЕб: 162). Јер, „људска стварност“ је таква да, „понекад, чак и човек са најбољим намерама“ може да буде „објективно рђав“, па „чак и свиреп у односу према онима који нас окружују“ (АЕб: 162). Да би био апсолутно добар, човек би морао да се „апсолутно идентификује са личностима других људи, што је, наравно, немогуће“ (АЕб: 162–163).

Сви претходни увиди говоре у прилог тези да Андрић своју антропологију није градио у име некаквог „хуманизма старинског типа“, у коме – сходно Платоновој поставци – влада идентичност „истине, доброте и среће“, „већ у име једног

доследнијег, богатијег, суптилнијег и зато модернијег схватања човекове природе“ (АЕБ: 166–167). Насупрот некадашње апсолутности и статичности, у модерности се све своди на *релативност* и *динамичност*. Постоје само „релативна доброта, релативна истинољубивост и релативна срећа“. Иако је Милошевић већ у другом издању *Антрополошких есеја* избацио есеј о Андрићу, претходни закључак као да сажима све његове антрополошке увиде. Међутим, индикативно је да тај *кровни* закључак није меланхоличан, већ отвара прозор наде – поткрепљен речима да „антрополошка порука Ива Андрића личи на какав мали неугасиви огањ који светли у једној ноћи без звезда“ (АЕБ: 167).

А можда управо та нада није издржала наречену „пробу времена“, због чега је у ауторовом бићу дошло до одрицања од релативног оптимизма, као и поновне превласти меланхолије и приклањања „ноћној мудрости“.<sup>598</sup> Супротно претпоставци да се „сваки напредак мора [...], изгледа, платити неким губитком“ (АЕБ: 164), Милошевић се временом приклонио Селимовићевом ставу да је „човјек увијек на губитку“. Такође, насупрот идеје изречене с краја есеја о *Дервишу и смрти* (1966), да се „и од песка [...] може саградити релативно чврста и сигурна зграда“ (АЕБ: 167), коначно становиште које је Милошевић заузео гласило је да ништа чврсто, постојано и сигурно не постоји у људском животу и да је све, свака вредност, само *зиданица на песку*. Тако се, на основу померања акцената и преобликовања извесних судова, може пратити и генеза Милошевићевог „критичког промишљања“ – „као

---

598 Милошевић се Андрићем најподробније бавио у књизи *Андрић и Крлежа као антиподи* (1974), где је анализирао романе *На Дрини ћуприја* и *Травничку хронику*. О разлици између имплицитних вредносних судова у есеју о Андрићу из *Антрополошких есеја* и анализа из књиге *Андрић и Крлежа као антиподи*, Радивоје Микић је истакао: „Вредносни суд који се [...], на основу Милошевићевих анализа, може успоставити је дијаметрално супротан оном суду који смо срели у *Антрополошким есејима*. Тамо је аутор, полазећи од Андрићевих раних дела, тачније од *Ex ponta* и *Немира*, говорио о повећању ‘дијалектичке еластичности’ пишчевог антрополошког метода, односно о појави ‘сложеније, разноврсније, па стога и објективније слике људске стварности’ у каснијим делима. У овој пак књизи, анализирајући та каснија Андрићева дела, Милошевић припрема аргументацију за један радикално другачији суд, суд који подразумева негативну еволуцију.“ Међутим, није сасвим јасно – заправо је парадоксално – у светлу сазнања да је Милошевић у есеју „Иво Андрић и његова ‘бодља у срцу’“ из *Зиданице на песку* изрекао да је Андрић највише домете достигао са *Ex pontom* и раним приповеткама, а да позни романи попут *На Дрини ћуприје* и *Травничке хронике* „по свом књижевном профилу спадају у прошло столеће“ – због чега онда, у књизи *Андрић и Крлежа као антиподи*, није анализирао управо та најбоља Андрићева дела? Микић је назначио могући разлог тог парадокса: „Кад један озбиљан критичар и теоретичар какав је, ван сваке сумње, Никола Милошевић једноставно ‘заборави’ и у анализе не укључи један део Андрићевог опуса, а притом тим анализама настоји да ревидира свој раније изречени и темељно аргументовани суд за који је и тај део опуса био полазиште, онда се прави разлози можда не могу тражити искључиво у теоријској сфери.“ Радивоје Микић, „Два суда о Андрићевом делу“, нав. дело.

кретање од ‘релативно чврстих зграда’ од песка до ‘зиданица на песку’<sup>599</sup> Речју, згаснуо је неугасиви огањ наде и тама меланхолије је надвладала. Релативност је открила своје јанусовско лице.

### 3. Манипулација жртвом и жртва манипулације:

#### Негативан јунак

*Негативан јунак* (1965)<sup>600</sup> – друга Милошевићева књига – посебно је и компактно поглавље у свеобухватном књижевнотеоријском опусу њеног аутора. За разлику од *Антрополошких есеја*, који по методологији, думетима и увидима представљају, условно речено, читавог Николу Милошевића ‘у малом’, *Негативан јунак* је по карактеру супротан тој књизи. Док су *Антрополошки есеји* ‘зракасти’, *Негативан јунак*, попут какве ‘црне рупе’, као да увире у самог себе: његовој проблематици Милошевић се више није враћао.

У првом од укупно пет поглавља књиге говори се о „парадоксалној природи негативног књижевног јунака“ – јунака чије „моралне карактеристике не импонују“ читаоцу, али који може „имати извесна позитивна интелектуална и психичка обележја“ (НЈ: 5). Милошевић је указао на *парадоксалност* негативног књижевног јунака, јер он „спутава, па чак из основа мења наше практичне, моралне ставове“ (НЈ: 6).

Милошевићево теоријско полазиште – сагледано у књижевноисторијском, епохалном и полемичком контексту – почива на идеолошкој инспирацији, на жељи да се оспори марксистички идеал позитивног јунака.<sup>601</sup> На ту субверзивност *Негативног јунака* указано је и у критици:

---

599 Светозар Кољевић, „Гонетање ребуса у четвртој димензији“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 333.

600 Књига *Негативан јунак* објављена је као једна од шест књига првог кола тада новоосноване библиотеке Зодијак издавачаког предузећа Вук Караџић из Београда. Других пет књига из тог кола су: *Бирографија и јавност* Карла Маркса, *Осврт на моје дело* Серена Кјеркегора, *Аутобиографија* Салвадора Далија, *Позоришно искуство* Ежена Јонеска и *Жена и љубав у Староме завету*. Душан Кеџмановић је указао на сличности, али и мањкавости библиотеке Зодијак у односу према Нолитовој библиотеци скоро истоветног назива Сазвежђа, у којој су годину дана раније објављени *Антрополошки есеји*. Видети: Душан Кеџмановић, „Мало књижевности, више психологије, највише анализе“, стр. 76.

601 Аксиолошка афирмација дела на основу позитивних карактеристика књижевних јунака била је актуелна у време кад се Милошевићева књига појавила. Дело је могло бити проглашено безвредним кад би аутор, преко својих јунака, афирмисао принцип зла. Пример таквог обезвређивања је негативна оцена Велибора Глигорића из 1956, упућена књизи *Ђаволи долазе* Миодрага Булатовића. Видети:

Премда је објављена средином шездесетих година, у време када је културна клима већ била знатно измењена [у односу на 1952. годину] и када идеологију соц-реалистичког позитивизма све више потискују егзистенцијалистичке идеје и кафкијанска визија света, ова књига је била и остаје необично важна за разобличавање и неутрализацију деловања идеолошких догми у мишљењу о књижевности у нас.<sup>602</sup>

Желећи да субверзивно делује против званичних идеолошких рецидива, Милошевић није могао да остане идеолошки неутралан. Трагови његове идеологије огледају се у томе што привлачност књижевних јунака није оцењивао „на основу њихове уметничке уверљивости и целовитости“, већ „на основу њихових моралних одлика“. Пошавши од тих премиса, Милошевић се –

[...] против своје воље нашао на истој платформи (само са супротне стране!) на којој стоје и тумачи конструктивне васпитне улоге позитивног јунака, који је, као носилац напредних тежњи, врлина и идеала, такође оцењиван искључиво на основу његових моралних одлика и на основу његовог могућног дејства на читаоца: док они у својим анализама полазе с једне стране, од позитивног јунака, Милошевић полази с негативног пола и својим испитивањима даје обрнуту пројекцију истог поступка.<sup>603</sup>

Не само што је Милошевићево теоријско полазиште дискутабилно, већ је, следствено, дискутабилан и исход његових анализа. Палавестра је, у вези с тим, приметио да је Милошевић многе „чисто књижевне факторе“ запоставио „у корист психолошког, моралног и других некњижевних приступа литерарној материји“, те да је критичар у *Негативном јунаку*, који би морао „бити способан за синтезу, [...] поклекнуо пред аналитичарем“.<sup>604</sup>

Осим тога, Милошевићу је замерено и да је ‘негативност’ књижевног јунака сагледао у сувише оштром контрасту према начелно супротстављеној ‘позитивности’, чиме је имплицирао „компромитовану црно-белу схему“.<sup>605</sup> То значи да је,

---

Јасмина Лукић, „Актуелност проблематике *Негативног јунака*“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236.

602 Исто.

603 Predrag Palavestra, „Pozitivni ili negativni junak“.

604 Исто.

605 Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 90.

наводно, Милошевић „покушао да скицира неку врсту савремене књижевне демонологије“, која је сукобљена са „уметничком ‘антропологијом’“:

У ствари, овај његов покушај претпоставља хришћанско-манихејски *дуализам* [...]. [...] аутентична књижевност [се] у суштини не бави „негативним јунаком“, него целим човеком (у коме, међутим, могу преовлађивати негативне или позитивне потенције). [...] Оригиналан и смео покушај овог есејисте ломи се у судару претпоставки са чињеницама.<sup>606</sup>

Још једна, озбиљнија примедба – која задире у саму срж антрополошке проблематике – гласи да је Милошевић у анализама пошао „од *дејства* неког књижевног лика“, од оног што је „*изван* литературе“.<sup>607</sup> Не разликујући преступника и преступ, или, теолошки речено, суштину од енергије – он је изједначио „*биће* негативног јунака са његовим *делом*, односно ‘неделом’“:

Другим речима [и упркос антрополошким увидима из есеја о Андрићу], наш есејист не прецизира да једно биће може *чинити* зло, премда *није* зло по себи; стога он не схвата да нас негативни јунак привлачи, у ствари, позитивним потенцијама свога бића, а не негативним ефектима свога чина; стога му се та привлачност и јавља као „парадокс“.<sup>608</sup>

Проблем који је Милошевићу измакао је у томе да историја неког јунака *не исцрпљује* тог јунака – као што је примећено у вези са Жилијеном Сорелом.<sup>609</sup> Књижевни јунаци, наиме, могу бити „изванредно привлачни“, а да „нису ни позитивни ни негативни“, попут – уз Жилијена Сорела – Еме Бовари, Ане Карењине, Спендрела из Хакслијевог *Контрапункта живота*, или Јустине из Дареловог *Александријског квартета*: ти јунаци „своју привлачност дугују пре свега високом степену упечатљивости и животности којом су остварени“ – што је чак и Милошевић „индиректно“ признао, тражећи „разлоге за привлачност неког књижевног јунака [...] у самоме делу“.<sup>610</sup>

606 *Isto*, стр. 92.

607 Predrag Palavestra, „Pozitivni ili negativni junak“.

608 Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 90.

609 Видети: *Isto*.

610 Predrag Palavestra, „Pozitivni ili negativni junak“.



Иако је Милошевић посветио пажњу „парадоксалној природи негативног књижевног јунака“, запажено је да парадокса, можда, и нема: негативни јунак је привлачан зато што је он „суштински човек“, али је присиљен „да делује као *нечовек*“.<sup>611</sup> Само као такав он је *реалан* и целовит; Милошевић га је, међутим, редуковао, а тиме и порекао.<sup>612</sup>

Питање је, напоследку, колико је негативни јунак заиста трансепохалан, а колико је подложен књижевноисторијској еволуцији, пошто „јунак савременог романа, или драме, не само да више није ни јунак ни негативни јунак: он је анти-јунак, односно анти-херој.“<sup>613</sup> Такви су, на пример, Арогонови романескни ликови, који нису ни изразито „добри“, ни изразито „рђави“, ни болесни ни здрави, те се „тај недостатак књижевноисторијског осветљења не да [...] надокнадити психолошким ‘рендгенизовањем’, коме Милошевић подвргава негативне јунаке извесних романа и драма...“<sup>614</sup> У том светлу није извесно ни да ли су „негативни ликови заиста негативни у смислу реалних животних односа“.<sup>615</sup> Наиме, ако Милошевића не интересује „психолошки процес читаочевог реаговања на поједине негативне јунаке у књижевности, као ни различито дејство значајних књижевних и уметничких творевина у разним временским периодима“,<sup>616</sup> да ли негативни јунаци на *сваког* читаоца – без обзира на све субјективне факторе – делују увек на исти начин, подједнако привлачно?

Захваљујући претходним напоменама и опаскама, може се на ваљанији начин приступити проблематици негативног јунака, из кога – како је Милошевић нагласио – као да „зрачи нека привлачна моћ, пред којом су немоћне све етичке норме“ (НЈ: б). Иако није извесно да је реч о „моралној привлачности“,<sup>617</sup> већ о естетској или психолошкој, Милошевић ју је оправдао на више начина.

---

611 Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 90. Сличну примедбу изрекла је и Хатица Крњевић, указавши на лик Леа Нафте из *Чаробног брега*, чија би се привлачност („позитивно је у негативном“) тешко објаснила структуралним оправдањем. Hatidža Krnjević, „Analiza i struktura (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Izraz*, Sarajevo, godina X, 1966, broj 4, стр. 410.

612 Видети: Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 92.

613 Вук Крњевић, „Корисна књига: студија о негативном јунаку у литератури“, стр. 11.

614 Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 89.

615 Предраг С. Перовић, „Негативни јунак: студија Николе Милошевића“, стр. 16.

616 *Исто*.

617 Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 90.

1) Морално оправдање негативног књижевног јунака. Један облик моралног оправдања је да се јунакова кривица или неморалност „ублажи у зависности од кривице“ (НЈ: 6) или неморалности жртве. Други облик је случај кајања негативног јунака за почињено злодело. Кад су та два облика комбинована, тада дају „највећи ефекат неутрализовања моралне одбојности негативног јунака“ (НЈ: 7). Према тој концепцији, читаочева толеранција „има искључиво, или пре свега етичку подлогу“, што значи да „принципи моралног суђења у практичном, реалном животу“ подједнако делују и у случају књижевног дела, као да између живота и књижевности нема никакве разлике:

Као што смо у стварности расположени да опростимо онима који се кају за свој грех и онима који су се огрешили о бића морално неподобна, тако и у литератури праштамо негативним херојима само уколико су задовољили ова два морална услова (НЈ: 7).

2) Хуманистичко оправдање. Негативни јунак може да се оправда ако се прикаже „генеза морално негативног чина“ (НЈ: 8). Тим приказом „писац придобија читаоца за свог негативног хероја“, јер „на тај начин преступник и његов преступ постају нам разумљивији и ближи“ (НЈ: 8).

Писац се, у оба случаја, понаша као адвокат свог јунака, при чему „адвокатски пледоаје аутора“ зависи и од тога да ли се „лик књижевног преступника гледа из спољашњег, односно унутрашњег угла“ (НЈ: 8). Уколико је гледан споља, бихејвористички, из наводно ‘објективне’ перспективе, која онемогућује читалачко поистовећење и емпатију, „злочинац и у стварности у многоме губи хумани ореол; и ми га доживљавамо као некакав предмет, као некакво страно и нама далеко биће“ (НЈ: 8). Уколико је, пак, „осветљен из једне унутрашње перспективе“, у том случају „и највећи зликовац добија изванредан људски лик, па самим тим на његов преступ почињемо да гледамо очима саучествовања и разумевања“ (НЈ: 8–9). И моралистичко и хуманистичко оправдање свде се на „један вид саучешћа“ (НЈ: 10) које писац изазива у читаоцу: уколико читалац интимно стаје на страну негативног јунака, он тиме „показује оно што је добро у њему самом“ (НЈ: 10).

Осим „етичких и хуманистичких порива“, привлачност негативног јунака могуће је, према Милошевићу, оправдати „и са једне дијаметрално супротне тачке гледишта“ (НЈ: 10).

3) Морфолошко оправдање. Као људи у стварном животу, тако се и књижевни јунаци разликују „по богатству својих душевних особина, по изразитости и оригиналности њиховој, по сложености и разнобојности“ (НЈ: 11). Читаоцу су привлачнији јунаци који се одликују „обиљем и сложености компонента из којих је писац сачинио њихов лик“, од оних који „имају једноставне и просте морфолошке карактеристике“ (НЈ: 11). Није редак случај „да се управо књижевни преступници одликују изузетним морфолошким богатством“ (НЈ: 11), док су њихове жртве неретко једноставно уобличене. Морфолошко оправдање имплицира да читаочева „попустљивост и разумевање за књижевне преступнике“ зависи од њихове „сложености и рафинираности“ (НЈ: 12).

4) Иморалистичко (виталистичко) оправдање. Реч је о претпоставци да би се негативном јунаку могло опростити зато што се, парадоксално, као какав ничеански натчовек, налази „с оне стране добра и зла, с оне стране саучествовања и сажаљења“ (НЈ: 11).

Негативни јунак је, наиме, привлачан читаоцу зато што своју моралну инфериорност обично надокнађује интелектуалном и виталном супериорношћу – док је, притом, његова жртва неретко лишена „готово свих интелектуалних и виталних врлина“ (НЈ: 12). Из такве констелације следи иморалистичко објашњење јунакове привлачности: он је привлачан зато што „евоцира неку изузетну виталну моћ“, зато што оличава „човека вишега реда“, човека који нарушава „моралне и законске норме“ и тако представља „једино оправдање нашег живљења и битисања“ – што све индиректно потврђује „иморалистичку концепцију онога што се обично назива људском природом“ (НЈ: 13). „Опраштајући му почињене грехове“, читалац прихвата „оно што иначе у стварности“ никад не би отворено прихватио – „визију света која противречи моралним начелима“ (НЈ: 13–14). Парадокс негативног јунака огледа се, стога, у визији света којим „управља, или би требало да управља, само једна, ако се тако може рећи, иморалистичка правда, правда оних који су моћни и јаки“ (НЈ: 14).

Осим ничеанског, могуће је и фројдовско иморалистичко оправдање, утемељено „на основу одређене концепције о подсвести“,<sup>618</sup> према којој је писац у стваралачком процесу ослобођен унутрашњих забрана, те преко својих ликова, евоцирајући „нешто од оних далеких и сурових нагона првобитних људи“, репродукује „своје сопствене подсвесне нагоне“, истовремено изазивајући и у читаоцу „сличне подстицаје“ (НЈ: 14). Другим речима, „лик преступника представља извешан вентил за [...] ауторове подсвесне нагоне и жеље“, али, ништа мање, и читаоцеве, који компензује осећање ниже вредности: негативни јунак „на литерарном плану остварује оно што је скривено у дубинама нашег бића“ (НЈ: 15). Међутим, ту концепцију доводи у питање примедба да нису сви негативни јунаци интелектуално и витално супериорни: шта је са онима који и сами пате од осећања ниже вредности? Због чега су и они читаоцу привлачни?

#### 5) Онтолошко оправдање:

5а) Теза о уметничкој илузији. Осмотрен у зависности од саме „природе књижевног стваралаштва“, у зависности од тога да је читалац свестан да се налази „у сфери једне фикције“, проблем привлачности негативног јунака своди се „на проблем уметничке илузије“ (НЈ: 16). Пошто приказано зло није реално зло које би могло да науди читаоцу, као што и литерарна жртва није реална жртва, па „према томе нема разлога да са њом саучествујемо онако као што бисмо иначе чинили када је реч о извесној стварној особи“, читаочева попустљивост према негативном јунаку утемељена је у свести да посреди „није неко стварно, реално биће“ (НЈ: 17).

Онтолошко оправдање се ослања на естетичку концепцију *игре*, будући да је игра „прави прототип књижевног и уметничког стваралаштва“ (НЈ: 17). Према тој концепцији, књижевно дело посматра се као дело „необавезне и лепршаве активности маште“ (НЈ: 18). Иако је Милошевић нагласио да је проблем са том тезом у томе што читаоцу нису сви негативни јунаци привлачни у истој мери (в. НЈ: 175), она је, у критичким освртима поводом Милошевићеве књиге, наишла и на извесна одобравања. Сматрано је, чак, да то оправдање објашњава парадокс негативног јунака. Читаоце, наиме –

---

618 Кад је реч о видовима манипулације преко подсвести, видети: Nikola Milošević, „Filozofske pretpostavke manipulacije u postmodernom vremenu“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 2005, broj 125–126, стр. 81–88.

[...] очарава и привлачи уметничка *слика* тога демона [Ричарда III] – а тада се ми поистовећујемо с аутором слике, односно с писцем, и тиме *потенцирамо* своје осећање надмоћи или уздигнутости над људским светом. Штавише, рекло би се да нас у суштини више привлачи *писац* него његов јунак – више Шекспир но Ричард III.<sup>619</sup>

5б) Теза о примату форме над садржином. Постоји још један разлог, који је у вези са претходним, због кога читалац кроз призму свог моралног светоназора не пропушта негативност негативног јунака, већ се о њој пита накнадно, након читања. Тај разлог је у томе што је приликом читања у првом плану тзв. лепота форме, тј. начин на који је дело обликовано – лепота онога што уметности пружа посебну драж и што надилази раван пуке садржине. Накнадним постављањем питања о негативном јунаку, његова „садржинска карактеристика“ –

[...] губи своју уметничку специфичност и претвара се у своју супротност; у једно реално, практично обележје које собом носи дах и атмосферу реалног живота, са свим његовим законским и моралним захтевима (НЈ: 19).

Управо због накнадне читалачке пројекције и настаје „проблем привлачности негативног књижевног јунака“: одбојност преступника из стварног живота пројектује се у књижевног јунака, па се тако „пројектованој одбојности“ супротставља „наш прави и нефалсификовани утисак који имамо приликом непосредног суочавања са ликом књижевног преступника“ (НЈ: 26).

Милошевић је нагласио да је и сам израз *морално негативан* лажан и неадекватан, јер се њиме *пројектује* „у органску целину књижевног лика нешто што смо узели из [...] целине стварног живота“ (НЈ: 20). Стога је он закључио да су парадокс негативног јунака омогућили фактори као што су „формална страна лика негативног хероја, лепота језика и стила помоћу којих писац обликује ову своју литерарну творевину“:

Најдубљи извор наше попустљивости према књижевним преступницима треба, дакле, тражити у лепоти њиховог уметничког обликовања, опчиње-

---

619 Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 90.

ност том лепотом прави је разлог онога што смо назвали парадоксом негативног књижевног јунака (НЈ: 20).

б) Структуралистичко оправдање. Кључни значај, према том оправдању, заузима *положај* јунака унутар књижевне структуре: „служећи се извесним специфично структуралним померањима“, писац је „у стању да утиче на то за ког књижевног јунака ће се читалац одлучити“ (НЈ: 21). Уколико је јунак „у првом плану“, он је наметнут читаочевој пажњи, што значи да писац утиче „на то хоћемо ли дати извесну предност том јунаку“ (НЈ: 21). Уколико је, пак, јунак у споредном плану, тиме је писац „индиректно“ сугерисао његову „неповољну оцену“: такав јунак „не може битно утицати на наше опредељење“ (НЈ: 21). Није свеједно који положај у структури дела заузима негативни књижевни јунак.

Такође, није свеједно ни који положај у делу заузима лик жртве. Уколико је жртва у предњем плану књижевне структуре, онда ће се читаочева пажња „померити са лика негативног хероја на лик његове жртве“ (НЈ: 22), а ако је у другом плану, читалац неће саучествовати са њеном судбином, већ са судбином преступника. То значи да и структурални положај жртве утиче на степен читалачке симпатије или антипатије према негативном јунаку.

Недостатак Милошевићеве теорије је у томе што није прецизније објашњен појам структуре (каква је, на пример, природа структуре – да ли је дата „једном за свагда или је динамична, детерминирана“<sup>620</sup>). Иако се Милошевић ослањао на структуралистичке теорије, његов појам структуре није ‘структуралистички’. Најприхватљивије би било оно решење које је изнела Хатица Крњевић, назначивши да је реч о „психолошком структурализму“, будући да је, према њој, Милошевић користио „комбинације у структури“ као „својеврсно и ново осветљење психоанализе“.<sup>621</sup> Сама Милошевићева анализа није довољно структурална, већ се темељи на „психолошким претпоставкама“.<sup>622</sup>

---

620 Hatidža Krnjević, „Analiza i struktura“, стр. 408.

621 *Isto*.

622 *Isto*. До сличног увида дошао је и Палавестра који је Милошевића, на основу инсистирања „на примарној улози писца у успостављању и нарушавању равнотеже у структури дела“, довео у везу са француским критичарем Шарлом Мороном, „чија психокритика, у сличним истраживањима, такође инсистира на примарној улози писца“ – уз разлику што Морон инсистира на несвесном писца као извору текстуалних чињеница и односа, док се Милошевић „нигде експлицитно не опредељује за свесно или несвесно учешће писца у грађењу структуре књижевног дела“. Predrag Palavestra, „Pozitivni ili negativni junak“.

Као што се на основу претходних ‘оправдања’ могло закључити – кључна разлика између њих лежи у односу према књижевној аутономији. Док „моралистичка, хуманистичка, као и њима супротне иморалистичке теорије поричу, у мањој или већој мери, свака на свој начин, аутономију књижевног стваралаштва“ – јер уводе *сопствена*, а не књижевно релевантна мерила – насупрот њима, „гедиште о извесној аутономији литерарног дела“ гаје „теорија уметничке илузије, теорија форме као и структурална теорија“ (НЈ: 23). Пошто се аутономија дела протеже и на аутономију негативног јунака, то значи да феномен негативног јунака ваља осматрати у контексту онтолошких и структуралистичких претпоставки књижевног дела. Иако између књижевног и стварног преступника могу да се повуку извесне паралеле, лик негативног јунака ваља процењивати само као веродостојну *књижевну* датост – онтолошки засебну и подложну сопственим законитостима – која своје место заузима у оквиру структуре дела.

Милошевић се у тумачењу парадокса негативног јунака најпре послужио *теоријом имитације*. Према њој, књижевно дело је „верна репродукција стварног света“; у делу су представљена „суштинска, општа обележја реалног живота“ (НЈ: 23). Слично томе, и негативни јунак може бити „верна репродукција“ стварног преступника, али која у реципијенту не изазива морално гнушање, већ специфичну естетско-гносеолошку врсту уживања, именовану као „задовољство од препознавања, или боље речено задовољство од сазнавања“ (НЈ: 23). То задовољство потискује у други план „природну одвратност“ (НЈ: 24) према предмету препознавања (односно сазнавања). Осим што је „верна репродукција“, негативни јунак поседује и „општа обележја реалног живота“, у мери да представља „квинтесенцију извесних законитости живота узетих у њиховој целини“: у његовој „релацији према жртви [...] ваља видети [...] тоталну слику једнога вида стварног света (НЈ: 24).

Теорија имитације имплицира да је пишчева „основна преокупација искључиво гносеолошке природе“ – а не моралистичке, хуманистичке или иморалистичке – да писац тежи „једном облику сазнања“ којим може да се „обухвати извештајни аспект реалности у његовој целини“ (НЈ: 25). Као што, захваљујући уметничком обликовању, неки ружан физички предмет може да постане леп у делу, тако и „један морално одбојан предмет“ – по истим законитостима стваралаштва – може да се

преобрази „у нешто што има превасходно уметничку, или, боље речено, извесну гносеолошку драж“ (НЈ: 25). Читаоца, наине, занима „сознајна, а не хумана страна“ сукоба „литерарног преступника и његове жртве“, јер се у њој огледа „уметничка слика једне међуљудске релације која игра значајну улогу у стварном животу“ (НЈ: 25).

Међутим, теорију имитације поткопава увид да читалац према извесним негативним јунацима може да доживи „изразиту антипатију“ (НЈ: 176), ма колико се истовремено дивио пишчевим литерарним умећима.

*Теорија идентификације* је друга теорија помоћу које је Милошевић покушао да протумачи парадокс негативног јунака. Она се испољава двојачко: тако што читалац пројектује у дело „нешто од свог сопственог бића“, и тако што се „у акту уметничког перципирања привремено преображава у сам уметнички објекат“ (НЈ: 28).

Према првом виду, читалац се пројектује у лик негативног јунака да би могао ваљано да га перципира, и истовремено проналази у њему део своје „тако пројектоване личности“ (НЈ: 29). Негативни јунак је привлачан зато што из њега „заправо зрачи наше сопствено, пројектовано биће“ (НЈ: 29), па осудити га значи осудити сопствену личност. На делу је гносеолошки механизам идентификације, јер читалац „у тренутку уметничког сазнавања [...] не осећа разлику између објекта уметничког перципирања“ (НЈ: 29) и самог себе.

Према другом виду, посредни је психички, интуиционистички механизам идентификације, који се пројављује „као привремено, готово потпуно преображавање [реципијента] у уметнички објекат“ (НЈ: 29). Читалац се привремено идентификује са негативним јунаком, губећи однос дистанце и могућност заузимања критичког става. Сагледан у том светлу, парадокс негативног јунака је „последница накнадног размишљања“ (НЈ: 30), оног које почиње *након* читања дела и поново успостављене дистанце са негативним јунаком. Другим речима, парадокс је у *губљењу привлачности* негативног јунака коју је он, захваљујући читалачкој интуицији, једно време имао, као и у „рефлексивном разматрању те [изгубљене] интуиције“ (НЈ: 30).

Милошевић је нагласио да механизам идентификације не мора бити универзалан, већ може да се схвати „и као споредно, ‘техничко’ средство у настајању



поменутог парадокса“: могуће је да тај механизам представља „само оруђе“ неког моћнијег фактора, попут „жудње за компензацијом“ (НЈ: 31). Читалац који пати од осећања ниже вредности „природно тежи да за то своје осећање пронађе извесну компензацију“ – као што је „саучествовање са негативним књижевном јунаком“ (НЈ: 32). Слично је и са писцем који се, преко морално „неприхватљивих карактеристика“ свог јунака, „компензује за извесну немоћ у стварном животу“ (НЈ: 32).

Психички механизам идентификације служи и као помоћно средство у структуралном тумачењу негативног јунака, јер читалац тај механизам активира „према томе да ли се преступник мање или више налази у првом а његова жртва у другом плану“ (НЈ: 34). У том случају читаочева „склоност ка идентификовању“ само је „помоћно средство извесних структуралних померања која писац врши у склопу једне књижевне целине“ (НЈ: 34).

Међутим, и теорија идентификације може да се доведе у питање, поготово кад су у делу присутни негативни јунаци који „побуђују искључиво неку врсту одвратности“ (НЈ: 178).

На основу претходних разматрања, Милошевић је закључио да су теоријске интерпретације парадокса негативног јунака „барем донекле и барем у најопштијим цртама, исцрпљене“ (НЈ: 34), и да, на основу конкретних књижевних предлогака, следи њихова *практична* провера – не би ли се тако утврдило које су интерпретације ефикасне, а које нису. Милошевић је указао и да је важно да се испита присуство пишчеве тенденције, пошто и она „неким општим планом књижевног дела“ (НЈ: 35) *условљава* привлачност негативног јунака. Напослетку, навео је да треба испитати и не само оне негативне јунаке који импонују читаоцу, већ и оне који га одбијају, који не уливају „ништа више од одвратности“, а који „представљају камен спотицања за многа тумачења парадокса о коме размишљамо“ (НЈ: 36). При свему томе Милошевић се служио ‘иследничком’ или ‘адвокатском’ методом, методом ‘прочешљавања’ одређеног проблема, помоћу које је успео да сачини књигу „богату и пребогату доказним материјалом“.<sup>623</sup>

---

623 Своје виђење Милошевићевог ‘адвокатског’ метода прецизирао је Мирко Милорадовић: „У нечему је Никола Милошевић сличан знаменитом пољском шекспирологу Јану Коту. То је метод улажења у тему – једноставан, скоро публицистички упрошћен, анимозан. И у даљем образлагању

У другом поглављу књиге, посвећеном „парадоксу негативног лика у структури драмског стваралаштва“, Милошевић је указао на Шекспирове негативне јунаке – Ричарда III, који ужива извесне симпатије, па и саучествовање читаоца, и Јаго, који изазива одвратност. Да би тај парадокс разрешио, одлучио је да га ‘провуче’ кроз све претходно наречене теорије, не би ли увидео која се теорија испоставља као најваљанија.

1) Милошевић се, стога, запитао постоје ли неки „морални и хумани разлози због којих нас Ричард привлачи, а Јаго одбија“ (НЈ: 38). Кад су морални разлози посредни, истакао је да постоји несумњива разлика између *жртва* – Ричардове су „прекршиле моралне законе“ (НЈ: 38), те заслужено страдају, што омогућује етичку *релативизацију* његових злочина, док је морална кривица Отела и Дездемоне неупоредиво мања, па је и Јагов грех већи. Међутим, и Ричард и Јаго, обојица циници и лицемери, који тријумфују и уживају „у својим преступима“ (НЈ: 42), у подједнакој су мери етички проблематични. То значи да „морална нискост Ричардових жртва“ ипак није довољна да га у потпуности оправда и учини привлачним читаоцу. Очигледно је да је морални разлог недовољан при објашњењу парадокса негативног јунака.

2) Да ли је, онда, решење у хуманом разлогу? Није, јер, иако се Ричардови злочини могу разуметити као „врста освете једног напаћеног и неправедно погођеног бића за увреду коју су му, ни кривом ни дужном, нанели природни закони [родио се ругобан]“ (НЈ: 45), сличан хумани контекст имају и Јагова злочинства – будући да је Јаго „изузетно осетљив и рањив“ (НЈ: 47).

3) Иморалистички фактор такође отпада, јер, иако Ричард „евоцира онај идеал виталне снаге“ који читаоцу импонује и изазива „некакав респект“ (НЈ: 48), исте иморалне карактеристике присутне су и у Јаговом лику.

4) Можда је решење парадокса у морфолошком фактору – у томе што је читаоцу привлачнији онај јунак који је психолошки дубљи и уверљивији, „сложенији и богатије обликован“ (НЈ: 51). Међутим, привлачност Ричарда III ипак се не може

---

Милошевић нас не затрпава ‘ерудицијом’, не компликује туђим мишљењима, него води своју игру, извлачи све нове и нове идеје, сумње, доказе. Мирна и сталожена, ова се књига прати као озбиљан и систематизован збир вештих обрта и сигурних, неслучајних асоцијација, као недраматизован али узбудљив пледаје једне драматичне и за модерну књижевност пресудне теме.“ Мирко Милорадовић, „Естетика и иморалност (Н. Милошевић, *Негативни јунак*, 1965)“, *НИИ*, Београд, 6. фебруар 1966, број 787, стр. 9.

објаснити тим фактором, зато што је, у односу на њега, лик Јага „психолошки [...] богатије обликован“ (НЈ: 56). Такође, на страни Јага је и морфолошка предност: Јагов говор је строго индивидуализован, јединствен, оригиналан и непоновљив, за разлику од Ричардовога, чији је начин говора „далеко мање специфичан и индивидуалан“ (НЈ: 59). Али, упркос психолошкој уверљивости и морфолошком богатству којим превазилази Ричарда, Јаго ипак „нема ону привлачну снагу“ какву има Ричард: зашто се, онда, читалац идентификује „са Ричардом, а не са Јагом“ (НЈ: 59)?

5) Напоследку, испоставља се – скоро методом словенске антитезе – да је једино исправно решење парадокса структурално. Оно упућује на пресудни значај положаја који негативни јунак заузима у драмској структури. Ричард III је главни јунак трагедије, док сви други, а посебно жртве, заузимају много мање „простора у целини драмске структуре“ (НЈ: 60). За разлику од њега, Јаго није главни јунак, а Дездемона и Отело, његове жртве, „заузимају далеко истакнутија места у оквиру саме трагедије“ (НЈ: 60). Међутим, чак и да се Јаго посматра као првостепени актер, у истој равни као и Ричард, положај његових жртава је „битно различит“ (НЈ: 60) од положаја Ричардових жртава – које не играју „у драмској структури ону улогу коју играју Отело и Дездемона“, већ се „брзо смењују и губе са попришта драмске радње“, при чему је и њихов број „знатно већи“, што утиче на расипање „читаочевог интересовања“ (НЈ: 60–61). Речју, што више ликова жртава, тим је више читаочева пажња „сконцентрисана на лик преступника“, док мањи број ликова жртава, као кад је реч о Отелу и Дездемони, упућује пажњу читаоца да се „са знатно већом снагом концентрише“ (НЈ: 61) на њихову судбину.

Следствено томе, Милошевић је закључио да привлачност Ричарда III не зависи од моралних, хуманих, иморалних, морфолошких и психолошких видова драмске структуре, „него у првом реду од места и распореда“ (НЈ: 62) појединих структуралних момената.

На основу тог закључка могли би се извући и неки далекосежни *антрополошки* увиди. Индикативно је да, иако је био склон таквим увидима, Милошевић то није учинио. Да ли зато што је желео да сачува строго *књижевнотеоријски* карактер своје студије?<sup>624</sup>

---

624 Dušan Kecmanović, „Malo književnosti, više psihologije, najviše analize“, стр. 72.

Док је у *Антрополошким есејима* фокус био на књижевном стваралаштву, односно делу, у *Негативном јунаку* је фокус на читаоцу, на његовој „психоафективној па и нагонској одређености“.<sup>625</sup> Такво померање аналитичких акцената било је условљено избором проучавања: Милошевића је у другој књизи интересовало да „са једне [...] више психолошке<sup>626</sup> него антрополошке позиције“ расветли однос „субјективнога и објективнога момента неке књижевне структуре“.<sup>627</sup>

Међутим, изван Милошевићевог психолошко-теоријског видокруга остао је један евидентно антрополошко-етички проблем. Тај проблем, песимистички интониран и сведен на однос рецепције и читаочевог моралног бића, своди се на питање шта значи Ричардова симптоматична привлачност – у контексту мање или више безимених или читаоцу *неважних* жртава. Реч је о етичком проблему сагледаном – на антрополошкој равни – као гносеолошком. Тако се испоставља да је питање етике увек *накнадно* питање, апостериорно, релативно, у односу на сам сазнајни чин. Непосредно сазнање не може бити преломљено кроз етичку призму. Да ли ће жртва бити препозната на начин на који *заслужује* – поготово у случају кад је сведена на сенку или број – зависи само од структуре личности, односно од развијености моралног бића онога ко жртву посматра.

Парадокс негативног јунака Милошевић је испитао и на примеру једне модерне драме – Сартрових *Заточеника из Алтоне* (1959). У њој су присутна два изразито негативна (са нацистичком прошлoшћу), али читаоцу привлачна јунака: Франц Герлах и његов отац, стари Герлах. И овде је Милошевић понудио сва могућа решења парадокса (редом: иморално, морално, хумано, морфолошко), детаљно их

---

625 *Isto*.

626 Прецизније речено, Милошевићева позиција није психолошка него психоаналитичка. Међутим, она у *Негативном јунаку* није без „мањкавости“ – што се види по неуспешном настојању да се на основу тог приступа допре до неких општијих судова: „Милошевићева књига *Негативан јунак*, дакле, представља чудан спој дивне аналитичке луцидности, с једне стране, а са друге, немоћи да се резултати те анализе ситуирају на општијем прагу.“ Вук Крњевић, „Корисна књига: студија о негативном јунаку у литератури“, стр. 11.

627 Dušan Kecmanović, „Malo književnosti, više psihologije, najviše analize“, стр. 72. Расветљавање тог односа највећи је допринос Милошевићеве студије – што је признао и Палавестра: „[...] Никола Милошевић је својим анализама тачније и боље испитао однос читаоца према неком књижевном јунаку него што је својим недовољно објашњеним и готово само декларативним инсистирањем на значају структуралних померања унутар књижевног дела успео да пружи уверљиву одгонетку парадоксалне привлачности негативног јунака.“ Predrag Palavestra, „Pozitivni ili negativni junak“.

аналитички образложио, потом дисквалификовао и одбацио, да би, као једино исправно, указао на последње – структурално решење.<sup>628</sup>

Сартровим негативним јунацима Милошевић није противстављао неког другог негативног јунака који би код реципијента изазивао одвратност – као што је то чинио при анализи Шекспирових драма. Уместо тога, противставио им је ликове жртви. Структурално гледано, отац и син Герлах имају „привилегован положај“, док су њихове жртве потиснуте „готово у последњи план драмске целине“ (НЈ: 74). Због тога је Милошевић закључио да се парадокс привлачности породице Герлах објашњава једино „на основу места и распореда појединих момената Сартрове трагедије“ – да је однос „ликова жртава и ликова њихових целата друкчији“, онда „привлачност снага“ двојице Герлахових „не би уопште постојала“ (НЈ: 76) на такав начин.

Међутим, Милошевић се на том закључку није зауставио, као што је то учинио приликом анализе Шекспирових драма, већ је искорачио у правцу у којем би се *Негативан јунак* могао довести у везу са претходном књигом, прецизније са једним од њених кључних есеја – „Појмом алибија у култури“. Он се, наиме – у светлу сазнања да доминтан положај у драми заузимају присталице нацизма – запитао „како се овакав распоред улога и места у склопу Сартрове драме слаже са неким пишчевим добро познатим политичким концепцијама“ (НЈ: 76). Зашто је, другим речима, Сартр одлучио да „изазове саучествовање“ са оним јунацима од којих се – у белешци на почетку драме – „одлучно“ оградио (НЈ: 76)?

Сартр је, како је Милошевић наслутио, желео да сугерише „уметничку визију безизлазности“ и „узалудности човековог постојања“ (НЈ: 77). Реч је о Сартровој „деструктивној тенденцији“ (НЈ: 77), која је друштвено и морално неприхватљива.<sup>629</sup> Зато је Сартр, „као човек од позитивне друштвене акције“, истовремено иска-

---

628 За Милошевићев истрајан аналитички поступак, који подсећа на словенску антитезу, а заправо је реч о „духовном пребирању по могућностима које се пружају“, речено је да садржи „нешто од научењачке смјерности, од педантности археолога коме је знати чекати највећа врлина, од оне чисто знанствене методике која до свога објекта, истине о њему, долази преко облигатнога постављања хипотеза, њихове критике, компарације etc., etc.“ Такав „облик изражавања“ и „распоред материје [...] тендира ка једној есејистичкој форми, неголи што у себи носи чисто формалне одлике једне теоретске, научне студије.“ Душан Кесмановић, „Мало књижевности, више психологије, највише анализе“, стр. 73.

629 Милошевић је тако још једном демонстрирао своју пријемчивост за ону визију уметничког смисла која је и њему самом била најближа. За њега, као што се да видети на основу *Негативног јунака*, „смисао литературе није ни у њеном педагошком, ни у њеном конструктивном деловању, већ [у томе] да оно што се показује највреднијим у светској баштини по правилу носи у себи ‘доживљај узалудности и пропадања’“. Јасмина Лукић, „Актуелност проблематике *Негативног јунака*“.

зао и једну „конструктивну тенденцију“, која се, „у име те исте друштвене акције“, огледа у „постављању границе“ (НЈ: 77) деструктивној тенденцији. Истицањем у први план „трагичне димензије својих јунака“, Сартр је остварио „горак и меланхоличан утисак“ који лебди над целином драме, али је истим тим јунацима, давши им „такве друштвено-историјске одреднице које у нама буде негативне политичке асоцијације“, омогућио „баријеру према основној, деструктивној поруци комада“ (НЈ: 77–78). Сартрова драма се, тако, испоставља као компромис између две тенденције, при чему „она конструктивна служи оној деструктивној као покриће“ или *алиби*: „оно горко осећање што производи његова драма“ може да се представи као резултат асоцијација „на један посебан вид“ људске трагедије, а не „на људску трагедију уопште“ (НЈ: 78) – како би, према Милошевићу, и требало. Осим тога, представљање „пропадања једне пронацистичке породице“ позитивно је у „друштвено-политичком“ смислу – што одговара конструктивној тенденцији – док је доминантни тон драме песимистички, као што и њена структура погодује „доминантној, деструктивној тенденцији француског филозофа“ (НЈ: 78).

Тиме је, уједно, Милошевић привео крају расправу о парадоксу негативног јунака у драмском жанру. Свеједно да ли се ради о ренесансној или модерној драми, „начин придобијања читалаца, односно гледалаца, за негативне књижевне јунаке“, остварује се искључиво „помоћу једног сложеног система структуралних померања“ (НЈ: 79).

У трећем, средишњем поглављу своје студије, Милошевић је посветио пажњу привлачности негативног јунака и „његовом положају у структури романа“ (НЈ: 80). Парадокс те привлачности испитао је на примерима двојице негативних, али читаоцима веома привлачних, јунака Достојевског: главног јунака *Забележака из подземља* (1864) и Раскољникова из *Злочина и казне* (1866).

Јунак подземља је, како је Милошевић истакао, негативан не само по своме делању, већ и по сопственом признању. Одликује га – речено на различите начине – „тежња за господарењем“, „воља за моћ“, „воља за доминацију“, „борба за лични престиж“, „властољубље“ (НЈ: 81–82). Но, упркос томе, читалац је на његовој страни „и никаква накнадна размишљања, односно никакве накнадне конструкције, не могу оспорити ту чињеницу“ (НЈ: 82). Зашто је тако?

Као и у претходном, Милошевић је и у овом поглављу поступно анализирао сва понуђена оправдања помоћу којих би могла да се објасни привлачност јунака подземља.

1) Прво у низу могућих оправдања је моралистичко, које се огледа у успостављању „етичке равнотеже“: ликови већине жртава су мање морални од главног јунака, при чему он не „ужива у сопственим преступима“ (НЈ: 83). Међутим, то оправдање отпада зато што је једна жртва ипак морално узвишенија: проститутка Лиза, која „у себи крије једну чедну и неискварену природу“ (НЈ: 84). Али, иако га она у етичком смислу „далеко превазилази“, „читалац није ни издалека толико обузет“ (НЈ: 84–85) њеном судбином колико његовом.

2) Хумано оправдање огледа се у „читавом низу хуманих ‘података’“ којима је Достојевски „образложио понашање свог јунака“, попут оних о тешкој младости, незавидном социјалном положају и осећању ниже вредности, несигурности и лабилности, и о „одбрамбеном механизму“ као психолошком контексту кроз који се испољава јунакова агресија – не би ли помоћу ње „успоставио изгубљену душевну равнотежу“ (НЈ: 85–86, 91). Притом, она се испоставља као неадекватна реакција на изазов околине – што се види у сцени када „овај исти мучитељ и циник, непосредно после најгрубљег излива беса, у тренутку када му Лиза падне у загрљај, почиње хистерично да плаче“ (НЈ: 91). То значи да „патња и бол“, који „стоје иза свих, па и најсуровијих чинова подземног хероја“, чине онај хумани контекст захваљујући коме јунак читаоцу „изгледа разумљивији и оправданији него што би иначе био случај“ (НЈ: 92).

Међутим, и то је оправдање недовољно, јер не пати само јунак подземља, већ и тиха и кротка Лиза, при чему „у њеној патњи има нечег дирљивијег и потреснијег него у патњи главног јунака“ (НЈ: 92). Осим тога, главни јунак се, служећи се иронијом и цинизмом, „у извесном смислу издиже над своју патњу, тако донекле дисквалификујући оно хумано оправдање“ (НЈ: 93).

3) Осим јунакове „интелектуалне моћи“, иморално оправдање у начелу отпада, јер је „лик хероја из подземља исувише [...] импрегниран својим хуманим, патничким контекстом“ (НЈ: 93).

4) Морфолошко оправдање потврђује да „по разноврсности, индивидуалној особености, и сложености [као и психолошкој убедљивости] ни један други јунак

*Забележака* не може се мерити са херојем из подземља“ (НЈ: 93), али ни оно не објашњава због чега неки други јунаци, који се такође одликују морфолошким и психолошким богатством, не изазивају истоветну читалачку симпатију.

5) Очигледно је да је и на примеру *Забележака* структурално оправдање једино исправно. Томе у прилог говори веза између структуралног положаја жртве и читалачке заинтересованости за њу. Да би објаснио због чега читалац саучествује са Лизом – иако не у мери у којој саучествује са главним јунаком – Милошевић је епизоду са Лизом упоредио са једном епизодом из Камијевог *Пада*, у коме се, слично као код Достојевског, развија патолошка веза између Кламанса и анонимне жене. Управо зато што је Кламансова жртва анонимна и апстрактна, што, „у односу на Лизу, заузима далеко мање привилегован положај у структури романа“ (НЈ: 96), саучествовање читаоца са њеном судбином *изостаје*. То значи да „тамо где лик жртве има подређен положај у склопу целине романа, тамо је и степен нашег саучешћа мањи, као и обрнуто“ (НЈ: 96). Лиза „знатно више“ привлачи читаоца „од Кламансове љубавнице“, зато што „њен лик има [...] привилегованији, доминантнији положај“ (НЈ: 96); то је, истовремено, и разлог због кога је читалац блажи према Кламансу, него према јунаку подземља. Али, пошто је Лиза, као епизодна јунакиња, у структуралном смислу подређена главном јунаку, читалац ипак више саучествује са њим. У читаоцу изазива саучешће онај јунак „који има привилегованији положај“ (НЈ: 96).

Парадокс негативног јунака образложен је и на случају „загонетне привлачне моћи“ (НЈ: 97) Раскољникова из *Злочина и казне*. И овде је Милошевић посегнуо за свим могућим оправдањима, не би ли утврдио које је исправно.

1) Према моралном оправдању, Раскољников је привлачан зато што стара зеленашица, његова жртва, није овенчана моралним ореолом, већ изазива апсолутно одбијање. Уз то, он не тријумфује и не ужива у свом злочину. Његов мотив за убиство има чак извесне „моралне моменте“, који се огледају у намери „да помогне онима које воли“ (НЈ: 99–100).<sup>630</sup>

---

630 У критици је сматрано да је то довољан разлог да се Раскољников оправда и да се оспори његова наводна ‘негативност’, јер, „уколико је заиста моралан, негативан јунак *није негативан*“. Radojica Tautović, „Demon ili čovek“, стр. 91.



Међутим, то оправдање отпада зато што се моралним разлозима не може оправдати ненамеравано убиство кротке, недужне и јуродиве Лизавете, „сличне оној Лизи из *Забележака*“, а која несумњиво „побуђује читаочеве симпатије“ (НЈ: 101). Једино што би заиста, у моралном смислу, могло да га оправда, било би искрено (по)кајање; међутим, питао се Милошевић, да ли до тога долази? Питање Раскољниковљевог (по)кајања, које је представљало камен спотицања у литератури о роману Достојевског, Милошевић је разрешио тако што је одбацио ту могућност, истакавши да „ни на крају романа није јасно да ли је Раскољников заиста увидео своју кривицу“, будући да је и даље остао „убеђен да у ствари није починио никакав злочин; јер какав је то злочин убити једну злу и непотребну бабу лихварку“ (НЈ: 104). Иако је сматрао да „за Достојевског проблем моралног преображаја главног јунака чини жижу идејне структуре романа“, Милошевић је сумњао да је тај проблем Достојевски „решио у духу моралистичке концепције људске природе“ (НЈ: 101). Јер, иако је, у епилогу, Раскољников пожелео да Соњина хришћанска уверења „морају убудуће бити и његова“ (НЈ: 104), он је напоменуо да треба разликовати гледиште које се „прихвата из љубави према извесном бићу“, од гледишта које се „прихвата из интимне потребе и уверења да је оно исправно и тачно“ (НЈ: 104). Напослетку, да је моралистичка хипотеза тачна, читалац би желео да Раскољников што пре „призна злочин“; међутим, он све време стрепи да то не учини, а на крају се осећа „разочараним“ (НЈ: 102–103).

2) Много убедљивије би, према Милошевићу, било хуманистичко оправдање јунакове привлачности. Унутар тог оправдања Милошевић је ситуирао „социјалне одреднице лика Раскољникова“, као и мајчино писмо о „безизлазном положају“ (НЈ: 106) његове сестре – који је он доживео као *сопствени* безизлазни положај. Милошевић је подсетио – као што је и у литератури било примећено – да је Раскољников уз то и *мономан* – у власти „фикс идеје“, чија је „способност расуђивања“ (НЈ: 110) изгубљена. То значи да идеја да се почини убиство представља „израз некаквог душевног поремећаја“ или „неодољиве патолошке потребе“ (НЈ: 110). Испоставља се да је Раскољниковљев преступ „неизбежан и апсолутно условљен“ (НЈ: 110–111) *хуманим* разлозима, оличеним у објективним социјалним, породичним и психолошким одредницама његовог лика.

Међутим, упркос свим разлозима, као и Раскољниковљевом интензивном страдању, Милошевић је одбацио и хуманистичко оправдање – подсетивши да „није јасно због чега тако мало пажње поклањамо судбини његових жртава“: како „из перспективе хуманистичке интерпретације“ може да се објасни чињеница да након епизоде са злочиним из читалачке свести врло брзо нестаје не само лик старе лихварке, већ „и лик њене сестре Лизавете који делује бескрајно хуманије и топлије“ (НЈ: 111)?

3) Према иморалистичком оправдању, Раскољников је привлачан зато што својом ‘виталношћу’, којом се, попут Наполеона, уздиже над просечношћу, оличава „трагедију некога ко се осмелио да учини нешто што сви ми интимно, односно подсвесно, прижељкујемо“ (НЈ: 113). Читалац се, наиме, идентификује са њим како би компензовао „сопствено осећање ниже вредности“ (НЈ: 113).

Међутим, и сам Раскољников је неко ко чини злочин нагнан „осећањем ниже вредности (НЈ: 116) – као и јунак подземља, који је, „по својим основним психолошким карактеристикама“ (НЈ: 113), антиципирао Раскољникова (в. НЈ: 115). Иако, за разлику од јунака подземља, Раскољников успева да „у области акције“ однесе извесне „победе“ (НЈ: 118) (нпр. над Лужином), на централном бојишту (са Порфиријем Петровичем) он подбацује.

4) Парадокс Раскољниковљеве привлачности Милошевић је покушао да тумачи и помоћу теорије имитације, односно „психолошког мајсторства“ (НЈ: 122) Достојевског да обликује свог јунака. Међутим, и та теорија је отпала, јер „лик Раскољникова, ма колико то звучало необично, није у свему саграђен према ономе што је психолошки могуће“ (НЈ: 122). Јер, због чега читаоце „у већој мери“ него Раскољникова *не привлаче* „они ликови романа који су грађени без икаквог елемента конструкције“ (НЈ: 125)?

Да лик Раскољникова у целости није психолошки могућ, Милошевић је доказао упоредном анализом са главним јунаком *Забележака*: иако су оба јунака грађена „на врло сличним психолошким основама“, њихови чинови у понашању су необјашњиво „различити“: док „јунак *Забележака* само машта, [...] Раскољников своја маштања, макар делимично, ипак претвара у дело“ (НЈ: 122). Према Милошевићу, само једна од те две могућности је психолошки уверљива, односно, „одговара ономе што је могуће у *стварном животу* [истакао К. О.]“ (НЈ: 123). Иако, за раз-

лику од јунака подземља, лик Раскољникова представља „ингениозну психолошку конструкцију“ (НЈ: 123), Достојевски је, као „генијалан писац и велики психолог“, успео да „значајно“ ублажи „утисак психолошке неуверљивости практичних чинава свог јунака“, тако што је „у структуру његовог лика“ унео „један ‘психијатријски’ ток“ (НЈ: 124):

У том смислу може се рећи да је лик Раскољникова сачињен из два плана; једног реалистичког, који подсећа на јунака из подземља, и другог нереалистичког и психолошки мало вероватног, који подсећа на снове о моћи подземног хероја који, неким чудом, чудом пишчеве инвенције, постају стварност (НЈ: 124).

5) Ако би привлачност Раскољникова могла да се протумачи и „заиста невероватним морфолошким богатством његовог лика“ (НЈ: 125), онда не би могло да се објасни због чега читаоца не привлачи Свидригајлов, који, по својој особености и тајновитости, превазилази главног јунака „у морфолошком погледу“.

6) И у овом случају испоставља се да је једино исправно објашњење парадокса негативног јунака „у неким структуралним особеностима“ (НЈ: 126). Привлачност Раскољникова условљена је његовим местом „у оквиру литерарне структуре“ (НЈ: 128). Да је, којим случајем, Достојевски започео роман „генезом ликова старе зеленашице и њене сестре“, а завршио га злочиним, „ефекат привлачности лика Раскољникова“ био би „битно различит“: читаоца би „врло вероватно“ Раскољниковљева судбина „мање узбуђивала и дирала од судбине његових жртава, а пре свега од судбине бабине сестре Лизавете“ (НЈ: 126).

Милошевићеви увиди у структуру дела нису послужили само да се расветли парадокс привлачности Раскољниковљевог лика, већ и да се укаже на општи смисао романа – на „трагедију једне беспомоћности, која прераста у трагедију људске немоћи уопште“ (НЈ: 127). Достојевски је, наиме, приликом писања имао побуду да „уметнички евоцира“ наречену трагедију беспомоћности, чији је развитак могућ „у оквиру појединих интровертованих психолошких структура у изразито неповољним социјалним и другим околностима“ (НЈ: 127).

Кад је реч о „религиозној и моралној компоненти“ *Злочина и казне*, Милошевић је нагласио да она, уз „неуверљив и слабакки наговештај преображаја главног

јунака на завршетку“, представља у првом реду „покриће, односно алиби за песимистичка стремљења самог Достојевског“. Друкчије речено, оно што су у Сартровој драми биле „нацистичке политичке одреднице“, исту улогу у роману Достојевског имају „религиозна и морална компонента“ (НЈ: 127). Тако је Милошевић, привевши крају расправу о парадоксу негативног јунака у романима Достојевског, проблем парадоксалне привлачности успео још једном да приближи антрополошким проблемима, фокусираних на питање *алибија*.

Четврто и претпоследње поглавље Милошевићеве студије посвећено је проблему негативног јунака сагледаном из перспективе још једног романа – Фокнеровог *Светилишта* (1931). Овде, међутим, у средишту пажње није *привлачни* негативни јунак, као код Достојевског, већ *одбојни*. У драмском жанру оличење таквог јунака је Јаго, док код Достојевског о таквом јунаку није било речи. Стога је било логично да Милошевић своју анализу прошири у правцу одбојног негативног јунака у романескном жанру, не би ли тако проверио валидност својих закључака. Док је у претходним поглављима анализирао ликове привлачних негативних јунака и ликове привлачних жртви, нагласио је да је у овом случају потребно анализирати и непривлачни лик жртве, као и непривлачни лик „који би имао позитивне карактеристике“ (НЈ: 129). Фокнерово *Светилиште* је свим тим захтевима у потпуности одговарало.

У Фокнеровом роману, као Јагов романескни пандан, појављује се Попеј – негативни јунак за кога је Милошевић рекао да вероватно нико други као он, „у читавој светској литератури“, не би могао „до те мере“ да изазове „одвратност читалаца“ (НЈ: 129). Према Милошевићу, Попеј изазива у читаоцу „мешавину морбидности, ужаса и физичког гађења“ (НЈ: 129). Стога, полазишно питање тог поглавља гласи: у чему је Попејева тајна? Да би на то одговорио, Милошевић се поново упустио у анализу свих могућих оправдања јунакове одбојности.

1) Извесно је да Попеј не плени читаочеву пажњу својом моралном димензијом, јер нити се каје, нити осећа грижу савести, нити се његове жртве могу са њим мерити „по бруталности и суровости“ (НЈ: 130).

2) Осим моралне, Попеј је лишен и „скоро сваке хумане димензије“ (НЈ: 130). Све што се о њему сазнаје, сазнаје се на основу гестова, изгледа и речи –

„спољашњих манифестација“ које изазивају „утисак одвратности и гађења“ – а не на основу „унутрашње, психолошке димензије“ која би ублажила те „спољашње манифестације“; због тога је Милошевић одредио Попејев лик као „прави антипод Раскољникову“ (НЈ: 130). Осим тога, у „спољашњим манифестацијама“ „нема ни најмањег знака трагичне патње“, нема „знакова емоционалности“, већ само „равнодушности према својој судбини“ (НЈ: 130–131).

Лишивши Попеја психолошке димензије, Фокнер је у први план истакао један други вид његовог лика. Реч је о јединственој сликарско-вајарској, *натуралитичкој* дескрипцији Попејевог физичког лика, коју читалац „доживљава толико физички, толико чулно“ (НЈ: 131). Фокнерова дескриптивна техника – чији се смер или смисао огледа у „тежњи да се слика нечег живог [попут руке или лица] учини што је могуће више беживотнијим“ – јесте „техника претварања живог у мртво“ (НЈ: 132). То је, уједно, и разлог „онога гађења“ које Фокнерова дескрипција изазива у читаоцу:

Кад читамо његов опис, осећамо се као неко ко у полумрачној соби угледа обресе једног људског бића, али у истом тренутку установи додиром руке да је жртва нечије неукусне шале и да је то људско биће у ствари само костур коме су навукли одело. На таквој једној варци која личи на неукусну, дечју шалу, заснива Фокнер технику своје дескрипције (НЈ: 132).

Захваљујући тој техници, Фокнер је постигао „максимални ефекат дехуманизације“ или опредмећења, будући да Попеј „није литерарна визија људског бића; он је литерарна визија једног предмета“ – или Сартровог „бића по себи“ (НЈ: 133–134).

3) Поступак дехуманизације „дисквалификује Попејев лик [...] и на плану извесних иморалистички схваћених вредности“ (НЈ: 134). Пошто је опредмећен и умртвљен, поставши „физички генерик“, Попеј оставља утисак „некакве опште виталне инфериорности“ (НЈ: 134).

4) Морфолошко оправдање Попејеве одбојности огледа се у томе што је његов лик „замишљен као једна морфолошки веома [упрошћена и] једноставна творевина“ (НЈ: 135).

5) Према теоријама имитације и препознавања, лик Попеја „готово је беспрекоран“: делује као „жива, непосредна, опипљива животна стварност“ (НЈ: 135).

На основу претходних увида, Милошевић се запитао која би била „заједничка нит“ која све инструменте Фокнеровог метода усмерава у једном истом идејном правцу“ (НЈ: 136) – ка Попејевој одбојности и одвратности. Да би одговорио на то питање, Милошевић је одлучио да испита да ли се наречени метод односи само на Попеја, или, можда, и на друге ликове *Светилишта*.

Један од њих је Темпла Дреик, Попејева жртва: и она је, као и Попеј, описана истом техником дехуманизације, „као да [писац] има посла са каквим предметом, или још боље са каквом карневалском маском коју треба натуралистички описати“ (НЈ: 139). Осим тога, ни она, попут Попеја, не импонује ни у једном погледу: моралном, хуманистичком, иморалистичком, морфолошком. Фокнер се, дакле, користио истом методом „приликом обликовања лика преступника и лика жртве“ (НЈ: 142), као, уосталом, и *свих* других ликова романа (укључујући и децу, али и псе), а ваља подсетити да и они сами, реметећи сопствену психолошку уверљивост, описују једни друге служећи се истом методом. То значи да она „представља суштинско обележје Фокнеровог начина описивања уопште“ (НЈ: 145).

Милошевић је, притом, оспорио Фокнерову евентуалну „објективност“, пошто је више него очигледно да је он, приликом описивања својих ликова, врло пристрасан и неуздржан, у мери да се иза његовог поступка „слути извесна гадљива нетрпељивост“ – као да се сам писац „гнуша“ (НЈ: 143) својих ликова.

б) Међутим, Фокнерова техника је један лик, *наизглед*, поштедела: то је лик Хораса Бенбоуа, који се једини у роману „руководи неким племенитим и хуманим мотивима“ (НЈ: 153). Да би утврдио да ли је на примеру тог лика Фокнер „одступио од свог уобичајеног, гадљивог става“, Милошевић је одлучио да осветли „улогу и место Хораса Бенбоуа у склопу Фокнеровог романа“ (НЈ: 153–154). Тиме се његова анализа, најзад, преместила „на структурално испитивање *Светилишта*“ (НЈ: 154).

Иако се чини да Хорас симболички оваплоћује принцип добра – што би значило да његов пораз, сагледан у моралистичком светлу, представља пораз добра у борби са злом – Милошевић је приметио да он ипак није грађен са моралистичко-симболичким намерама, већ с намерама које ипак „одговарају оној гадљивој нетрпељивости са којом писац третира све друге своје јунаке“ (НЈ: 154). Јер, осим позитивних особина, Хорас поседује „и неке црте што га [...] дисквалификују у очима читалаца“ (НЈ: 154). Очигледно је да је писац – из *структуралних разлога*

– намерно тако комбиновао добре и лоше карактеристике Хорасовог лика. Његови хумани и емотивни видови, унутрашња, психолошка димензија, као и генеза – све је могло да буде развијено „у много већем степену“ (НЈ: 156) него што јесте. Дакле, иза свега стоји пишчева намера – тенденција да *нешто* искаже помоћу структуралних померања.

Милошевић је код Фокнера запазио *закономерно* потенцирање хуманих ефеката – кад су уопште присутни – „на један индиректнији, суптилнији и рафиниранији начин“ (НЈ: 158). Реч је о томе да се хумано испољавање и хумана драма „у извесном смислу пригуше и дисквалификују помоћу извесног броја других уметничких средстава“ (НЈ: 158). На пример, ретки „сентиментални изливи“ затрпавају се „бујицом разних других, емоционално неутралних података“ (НЈ: 158). Таквим „структуралним поступком“ Фокнер није само успео да неутрализује „сентименталне ефекте“, већ и да сваки свој лик „омаловажи“. Дистанцирајући се чак и од Хораса Бенбоа, свог „најплеменитијег и најхуманијег јунака“, Фокнер је успео да „ту своју немилосрдну дистанцираност“ (НЈ: 159), пренесе и на читаоца.

Посреди је, дакле, *структурално* омаловажавање и ниподаштавање. Индикативно је да се Фокнерова пажња „не задржава трајније“ на лику својих негативних јунака, већ „сваког часа“ она „нагло и брзо склизне или на неки пејзаж, или на неко друго лице романа“:

Парадоксално је да управо овакво легитимно, омаловажавајуће кретање Фокнеровог уметничког рефлектора, истиче и потенцира ефекат одвратности (НЈ: 164)...

Другим речима, Фокнер као да је намерно желео да се читаочева пажња не престано „расипа“ (НЈ: 159), како се ни за једног јунака не би емоционално везао. То, практично, значи да према јунацима и сам „читалац заузима извештан омаловажајући став“ (НЈ: 159) – што, напослетку, представља „суштину“ (НЈ: 163) Фокнеровог структуралног поступка.

Међутим, од кључног је значаја што Фокнер не исказује гадљивост према *свему* што описује: кад, на пример, описује пејзаже, предмете, све оно што не посе-

дује „хумани карактер“, испољава се „Фокнерова лирска меланхолија“ (НЈ: 167).<sup>631</sup> Та лирска, нежна меланхолија, настала је, према Милошевићу, као „резултат потискивања пишчевих неоспорних лирских диспозиција на један споредан, ‘предметни’ или хумано недовољно уобличен колосек“:

Готово да би се могло рећи: Фокнер опредмећује људске ликове, а одуховљује ликове предмета. Док људски ликови [...] скоро по правилу имају нешто мртво, одбојно и непокретно, нешто лишено сваког лирског садржаја, докле ликови предмета делују тако као да из њих струји некакав необичан сентиментални, лирски дах (НЈ: 172).

Испод Фокнерове „гадљиве нетрпељивости“ крије се једна специфична „емоционална подлога“ (НЈ: 171–172) – изражена „условним и недовољно адекватним“ (НЈ: 173) термином *мизантропија*. То значи да ни Фокнеров структурални поступак није ништа друго до „један специфичан вид литерарне мизантропије“ (НЈ: 172).

У чему је, онда, новина Фокнеровог поступка? За разлику од класичних (или неких модерних) аутора – попут Шекспира и Достојевског – који су имали тенденције ка нечему што је „морбидно и разорно“, тенденције које су извирале из „једног повређеног и у [...] неадекватном правцу усмереног лирског хуманизма“ – Фокнер је те тенденције радикализовао, доведши „морбидно усмерени лирски хуманизам неких класичних писаца [...] до његових крајњих, деструктивних консеквенца“ (НЈ: 214). Он, за разлику од класичних писаца, није желео да „побуди разумевање за своје јунаке“ (НЈ: 215)

Милошевић је тако открио психолошки ‘симптом’ Фокнеровог књижевног поступка. Али, његова анализа тиме се није завршила. Јер, сваки симптом крије своје порекло. Милошевића је занимало шта лежи у корену Фокнерове мизантропије, шта је оно *иза* – што је смештено у самом стваралачком бићу – које је довело до свог литерарног уобличења.

---

631 Сличан уметнички поступак Милошевић је запазио и у књижевном делу Милоша Црњанског. Он је навео да је – кад је посреду *Дневник о Чарнојевићу* – поступком „елиминисања и неутралисања сентименталних и хуманих ефеката“ Црњански „антиципирао Фокнеров начин књижевног обликовања“ (КМ: 24).



Према Милошевићу, извор Фокнерове мизантропије је, парадоксално, „хумани, лирски“: она је потекла из „изузетне лирске осетљивости“ (НЈ: 172). Милошевић је сматрао да је та појава заправо логична, јер –

Разочарани, сентиментални хуманисти често се и у стварном животу са гађењем окрећу против свега што подсећа на људе; окрећући се уједно, на тај начин, против нечег за шта су још увек на изванредан начин интимно везани. [...] На плану књижевности, ставови који приближно одговарају оваквој оријентацији, могу погодovati једном немилосрдном, натуралистичком обликовању људских ликова, уз лирско уобличавање света предмета какво налазимо у Фокнеровом роману (НЈ: 172–173).

Тим увидом Милошевић је завршио испитивање парадокса негативног јунака у романескном жанру, подвукавши да се „закључци о романима Фокнера и Достојевског допуњују и потврђују“:

Ако се ефекат одбојности једног негативног хероја постиже тиме што се његов положај у склопу одређене књижевне целине дисквалификује [Фокнер], онда се обрнути ефекат постиже обрнутим средствима; тј. фаворизовањем положаја негативног јунака у склопу одговарајуће књижевне структуре [Достојевски] (НЈ: 173).

Тајна парадокса је у повољном или неповољном структуралном положају негативног јунака.

Студија о негативном јунаку је у формалном смислу најзаокруженија Милошевића књига. Њен средишњи део чине три поглавља, од којих је једно посвећено парадоксу негативног јунака у драми, док друга два осветљавају тај парадокс у роману – при чему се разматра како привлачност, тако и одбојност негативног јунака. Прво и последње (пето) поглавље, попут теоријског пролога и епилога, заокружују прстенастом структуром читаву студију.

У „Завршном запису о парадоксу негативног јунака“ – како гласи наслов последњег поглавља – Милошевић је, на основу остварених увида из средишњег дела књиге, наступио из апостериорне перспективе, захваљујући којој је још јед-

ном проблематизовао објашњења привлачне моћи негативног јунака. Он је у том поглављу начинио искорак у односу на раније закључке – нарочито кад је реч о „ригорозном ставу о значају саме структуре књижевних дела“<sup>632</sup> – односећи се критички према њима, проблематизујући их, коригујући или их проширујући. Ако се решење парадокса може свести на један једини, структурални моменат, Милошевић је – сходно унутрашњем ритму своје филозофије диференције – настојао да такав општи закључак продуби. Он је имплицитно поставио питање односа структуралног оправдања према другим оправдањима – која, иако можда нису кључна, ипак су у извесној мери значајна.

Јер, чињеница да читаоца привлачи неки негативни јунак не значи да је степен те привлачности свагда исти. Некад је саучествовање са негативним јунаком веће, а некад мање. Објашњење тих осцилација, у којима је Милошевић уочио „занимљиву правилност“, излази из структуралног оквира:

Наше симпатије смањују се управо онда када долази до оних места на којима наш херој чини преступе. Негативни књижевни јунак ипак нас најмање привлачи у тренутку када врши свој злочин. И обрнуто, степен наше симпатије за негативног јунака највећи је онда када је он сам на неки начин угрожен (НЈ: 184).

Милошевић је тиме признао да, осим структуралног, у процесу настајања парадокса ипак делују и „извесни хуманитарни фактори“ (НЈ: 184). Желећи да истакне „пресудну улогу структуралних чинилаца“, он је у анализама „делимично“ запоставио „улогу хуманих подстицаја“ (НЈ: 184). Стога је осетио да је неопходно да своје претходне закључке „у извесном смислу“ (НЈ: 184) допуни и коригује.

Хумани фактори, како је истакао, делују на читаоца кад негативни јунак страда. Али, кад га аутор представи „у хуманом светлу“, он тиме, „на извештан начин“ (НЈ: 185), у име хуманих вредности устаје против моралних. Пошто је негативни јунак већ по себи морално проблематичан, то значи да хумана мерила ступају у колизију са моралним. Суочен између хуманих и других квалитета (морфолошких, интелектуалних и виталних), „читалац се опредељује за оне књижевне творевине код којих је хумана димензија јаче наглашена“ (НЈ: 186). Кад је, пак, о иморалним

---

632 Предраг С. Перовић, „Негативни јунак: студија Николе Милошевића“, стр. 16.

квалитетима реч, они долазе до изражаја кад су у структури дела „носиоци хуманих квалитета [...] морално дисквалификовани, или када су ти њихови хумани квалитети истакнути на један релативно неупадљив начин“ (НЈ: 187). На основу тога Милошевић је закључио да хумане вредности имају *највећу* улогу „у процесу настајања привлачности једног негативног јунака“ (НЈ: 187). „Примат хуманог фактора“ могућ је зато што „већина негативних јунака има некакав хумани ореол“, док су га ликови жртава „умногоме лишени“ (НЈ: 187).

Парадокс негативног јунака као да постаје парадокс-у-читаоцу, парадокс његових етичких и аксиолошких стремљења: опредељујући се пре за хумане него за моралне факторе, „ми као да постајемо племенитији“ (НЈ: 189). Према таквој *оптимистичкој* претпоставци – наспрам песимистичке „да је литература богомдано складиште човекових инстинктивних, нагонских стремљења“ – „у сфери књижевног суђења долази до изражаја она ‘боља’ и цивилизованија страна људског бића“ (НЈ: 189). Заговорник такве оптимистичке претпоставке био је Марсел Пруст, коме је Милошевић у извесној мери дао за право кад је реч о тврдњи да *племенитост* коју читалац испољава читајући књижевна дела „доказује да није разум, како је мислио Декарт, већ доброта она особина која је подједнако својствена свим људима“ (НЈ: 189).

Ипак, остајући веран духу своје још увек неосвешћене филозофије диференције, Милошевић је племенитост и доброту оспорио у својој апсолутности. Јер, „преовладавање хуманих мотива“ не сведочи „о некој безусловној унутрашњој чистоти човековој“ (НЈ: 189), већ извесни *разлози* доводе до њиховог преовладавања, разлози који нису последица природне (урођене) племенитости. Један од таквих разлога лежи у – морално и хуманитарно необавезујућој – „свести о уметничкој илузији“: читалац је „тако хуман и пун обзира“ зато што посредни нису „људска бића од крви и меса“, већ само „књижевне творевине“:

Отуда онај феномен, који је опет тако луцидно уочио Пруст, да су многи људи што лако проливају сузе над судбинама литерарних несрећника, прилично равнодушни према патњама стварних људи. Саучествовање са невољама књижевних јунака не тражи од нас да се било како реално и стварно ангажујемо. Грубо речено, таква врста сажаљења не кошта нас ништа (НЈ: 189).

Други разлог је у психичком механизму који ступа „у дејство у одређеним ситуацијама“ које су „наглашено практичног карактера“ (НЈ: 190). Међутим, тај психички механизам се не активира приликом читања дела: у књижевној сфери „одбрамбени механизми мање долазе до изражаја“, чиме се објашњава због чега је читалац склон да негативном јунаку опрости и оно што никада не би опростио „стварно постојећим људима“ (НЈ: 190).

Иако читаочево саучествовање са негативним јунаком говори у прилог томе да смо, као што је Пруст говорио, „бољи него што у стварности изгледамо“, Милошевић је нагласио да је реч о „литерарној“, а не о стварној племенитости, при чему она има и позитивну и негативну страну:

Позитивно је то што се кроз суочавање са негативним херојима показује да сваки читалац има у себи много веће резерве племенитости, него што би се то рекло у први мах. Негативно је то што се ове резерве много више користе у области литерарног доживљавања него у области практичног живота. Ми смо бољи према литерарним фикцијама него према нашим ближњима (НЈ: 190).

Читалац је бољи у књижевности него изван ње. Тиме је Милошевић оспорио „педагошку“ теорију да књижевност, наводно, „оплемењује“ (НЈ: 190). Ако читалац постаје племенит док чита књижевно дело, то не значи да га је дело заиста опленило, већ да је племенит „само дотле“ (НЈ: 190) док чита. Другим речима, структура дела је навела читаоца – заправо, *изманипулисала* га – да буде племенит. Кад се, међутим, читање приведе крају, кад се изнова ‘падне’ у ‘иманенцију’, читалац више није на страни вредности дела, већ на страни практичне *Ж(ж)еље*, којом се руководи или која га руководи, чинећи га својим објектом. Са тезом да се парадокс негативног јунака преображава у антрополошки и реципијентски парадокс, у сагласности је Милошевићев далекосежни закључак:

Парадокс привлачности негативног књижевног јунака представља на свој начин сведочанство унутрашње драматике човекове двострукости. Тај парадокс још једном потврђује стару истину да се у човеку сукобљавају две супротне жеље: једна вредносна, а друга уско-практична и да у том сукобу прва има значајну превагу једино у сфери литерарне фикције (НЈ: 190).

То, заправо, значи да књижевна спознаја производи из гносеолошко-антрополошког песимизма: реч је о спознаји „о ограничености људских моћи, о условности наших судова и пропадљивости наших вредности“.<sup>633</sup>

Осим тога, оспоравајући апсолутну вредност наречене племенитости – која ‘траје’ онолико колико траје и само читање – Милошевић је назначио да она није толико последица испољавања хуманих обзира према негативном јунаку, колико је последица „одсуства, или мањег интензитета хуманих обзира према ликовима жртава“ (НЈ: 191). Жртва је увек на губитку: заузимајући афирмативан став према негативном јунаку, читалац је према жртви *нужно* неплеменит и нехуман. Реч је о „аксиолошкој трагедији“: пошто „нечија срећа [...] мора бити плаћена нечијом несрећом“, пошто „разумевање за неког, истовремено значи неразумеваче за неког другог“, из тога следи да хуманост писца и читаоца „има у себи нешто нехумано, па у извесном смислу чак и свирепо“ (НЈ: 191–192).

„Иманентне контрадикције у ‘литерарном’ хуманизму“ одраз су контрадикција својствених „сваком хуманизму уопште“ (НЈ: 192). Милошевић их је сумирао увидом да „писац мора да буде нехуман, управо полазећи од неких хуманих побуда“ (НЈ: 192). Оне, дакле, упућују на „иманентну трагичност сваког хуманистичког приступа у области литерарног остварења“: сваки „хумани обзир на књижевном плану“ плаћен је „нехуманим контекстом у коме једино овај обзир има свој смисао и своје оправдање“ (НЈ: 192–193). Хуманост је трагична, јер је непоправљиво једнострана.

Хумана димензија парадокса негативног јунака довела је у питање и Милошевићеву терминологију: уместо израза *привлачност*, било би „боље и тачније казати [...] ‘саучествовање’“, а најприближнија истини је претпоставка да се читалац „ипак на извештан начин идентификује са негативним књижевним ликом, само што разлози овог идентификовања нису увек исти“ (НЈ: 194–195). Шта, стога, заиста подразумева читалачка емпатија? На шта се, у контексту који је посредни, своди *хришћански сагледана* потенција човековог бића?

Тако се на литерарном плану у извесном смислу остварује она Христова заповест: љуби ближњег свог, као самога себе. Једино на хартији, дакле, постајемо способни да реализујемо јеванђељску поруку, па и то, видели смо,

---

633 Јасмина Лукић, „Актуелност проблематике *Негативног јунака*“.

под одређеним условима, тј. само под условом да запоставимо ликове жртава и под условом да наш негативни јунак буде хумано уобличен, односно да га писац прикаже као неког ко је рањив, угрожен и подложен страдању (НЈ: 195).

Како се, међутим, не би наметнуо закључак да структурални чиниоци немају пресудан улог у настанку парадокса негативног јунака, Милошевић је настојао да расветли однос структуралних према хуманим и другим чиниоцима. Иако би се могло закључити да структура дела „непосредно побуђује одређене аксиолошке ефекте“, њихови „непосредни носиоци“ су, према Милошевићу, „неки други фактори књижевне структуре“ – хумани, морални, морфолошки, иморални и други – „док склоп литерарног дела утиче *само* на распоред и место ових фактора [истакао К. О.]“ – при чему „то ‘само’ пресудно одлучује о томе хоће ли се читалац определити за једног негативног књижевног јунака“ (НЈ: 195–196). То значи да је писац, условно речено, ‘литерарни комбинатор’: он личи на грађевинара –

[...] који према одређеном архитектонском плану користи аксиолошке одлике књижевних ликова као опеке или цигле од којих се зида зграда књижевног дела (НЈ: 203).

Коначни гносеолошки, а самим тим и *антрополошки* увид Милошевићеве студије је меланхолично-песимистичког и трагичког карактера. Јер, „гносеолошки резултат“ књижевног дела увек је једностран: због фаворизовања негативног јунака, читалац спознаје „онај ‘део’ истине који сигурно у себи носи трагедија реалног преступника“ (НЈ: 208).<sup>634</sup> Међутим, таква спознаја могућа је „само по цену структуралног запостављања лика жртве“ (НЈ: 208). Пошто ниједно сагледавање истине није целовито, оно се, као такво, плаћа неизбежним слепилом за неке друге истине, вредносно такође „неоспорне“ (НЈ: 208). Другим речима, „оно што у једном погле-

---

634 Управо је тај моменат Милошевићеве теоријске експликације један од камена спотицања у литератури посвећеној *Негативом јунаку*. Вук Крњевић је, тако, замерао Милошевићу што није само заменио „циљ и средство умјетничкога стваралаштва“, већ што је „доказивао тезу која је далеко од вјероватнога. Наиме, умјетничко дјело се не може схватити као реалност, дио збиље па онда повјеровати у cjеловитост збиље у дјелу него је јасно, дакако, да је умјетнина стилизација реалности, умјетнички увид у збиљу.“ Вук Крњевић, „Корисна књига: студија о негативном јунаку у литератури“, стр. 11.

ду унапређује сазнање, истовремено је оно што га у неком другом погледу уназађује (НЈ: 209). Тиме је Милошевић направио одклон од гносеолошког оптимизма, доведши у питање „релевантност књижевности као инструмента непосредног сазнања стварности“.<sup>635</sup>

Приступ истини – опосредован текстом – увек је приступ ‘делимичној’, а не апсолутној истини. Због тога такав приступ не може бити ни апсолутно објективан, већ собом носи „једну неоспорну једностраност и пристрасност“ (НЈ: 209). У томе је, према Милошевићу, „трагичност гносеолошког вида књижевног стваралаштва“ (НЈ: 209).

Али, у чему је онда *антрополошка* трагичност књижевног стваралаштва? Она је, према Милошевићу, у томе што „структурално обликовање једне књижевне целине“ – то јест стварање дела – „није само себи циљ“ (НЈ: 211). Стварање дела подразумева „једно релативно пристрасно тумачење извесних видова стварног света“ (НЈ: 211). То значи да је дело компромис између својих вредности и настојања аутора да *наметне* неке ставове, махом „деструктивне“ и „антипедагошке“ (НЈ: 212). Милошевићев теоријски закључак се тиме померио ка меланхоличној визији антрополошких вредности.

Фаворизовање негативног јунака је, према Милошевићу, само „средство за изазивање једног трагичног, ‘деструктивног’ ефекта“: пишчев је циљ да читалац што болније доживи „узалудност и безизлазност егзистенције“ негативног јунака „као таквог“ – јер сваки такав јунак (коме је Милошевић посветио пажњу) пропада и страда „узалудно и без смисла“ (НЈ: 213). То значи да је пишчев свагдашњи наум у томе да се постигне „песимистички ефекат“ – било „истицањем хумане димензије негативног јунака“ (НЈ: 213), било структуралним фаворизовањем *позитивног* јунака који би, притом, трагично пропао.

Милошевић је, напоследку, указао на мистичку димензију књижевности: свако успело књижевно дело је, према њему, творевина саграђена на *жртви* – „као што је према оном предању било потребно жртвовати једно људско биће да би се могао саградити мост“ (НЈ: 215). У темељу дела је жртва – нешто што, парадоксално, омогућује постојање дела, али и прети његовом смислу – сила *nihil*-а, без које се, изгледа, не може: сила која делу даје живот, која га васкрсава:

---

635 Јасмина Лукић, „Актуелност проблематике *Негативног јунака*“.

Јер, испод многе узвишене књижевне грађевине, крије се често једна аксиолошки неприхватљива конструкција; крије се, говорећи фигуративно језиком предања, нечија жртва и нечији леш (НЈ: 216).

Тим речима завршена је студија о парадоксу негативног књижевног јунака.

Милошевићева студија садржи импликације које су много шире од њеног тематског и теоријског оквира. Једна од њих је теза – коју је Милошевић имплицитно подразумевао – о једној врсти, парадоксално речено, ‘уметничког инжењеринга’, при чему се уметност сагледава у ‘технолошкој’ или *техницистичкој* димензији (као *ars techné*). Наречену тезу – према којој је упитно шта при уметничком стваралаштву остаје од истинског, изворног или првородног надахнућа – Милошевићу су замерили и поједини критичари који су писали о *Негативном јунаку* након што је та студија била објављена.

Друга импликација – која се ослања на прву – не указује само на техницистички карактер уметности, већ и на њену *манипулативну* димензију. Та импликација има везе са одређеним теоријама уметности које је Милошевић образложио на почетку *Негативног јунака* – попут уметности као игре, односно уметности као самосвесне илузије. Међутим, поставља се питање у којој *мери* се фаворизовањем структуралног момента наглашава манипулативни карактер дела. Јер, уколико се структуралним померањем манипулише са читаочевом пажњом – не би ли се пажња зауставила на негативном јунаку – закључак који би на основу тога могао да се изведе превазилази задати теоријски оквир. Уместо на проблем негативног јунака, нагласак би могао да се пребаци на сврху структуралног померања – манипулацију. То значи да Милошевићева студија не говори само о парадоксалној привлачности негативног јунака – парадоксалној из етичких разлога – већ и о привлачности *као таквој*.

У позадини привлачности – која је много више од пуке *потрошачке* пријатности – крије се моћ манипулације: моћ аутора да структуралним померањем и хуманим богаћењем учини привлачним реципијенту једног или више субјеката свог дела. Исти закон важи свуда, у сваком медију и за сваког субјекта. Ако се под субјектом дела не подразумева само јунак (позитивни или негативни, књижевни или филмски), већ и порука коју дело носи (посебно у реклами), онда увиди Мило-



шевићеве студије у значајној мери доприносе теорији која се бави манипулацијама медија – како манипулацијама помоћу медија, тако и манипулацијама које сами медији врше. У светлу тих теорија реципијент је – по природи свога положаја – свагда изманипулисан.

Реципијенту је привлачан онај јунак уметничког медија или она порука коју јунак самим собом сублимира (на пример у реклами), који захваљујући своме структуралном положају имају доминантно место. Снага манипулације постиже се тако што се јунак или порука оплемењују хуманим садржајем. И обрнуто: уколико аутор жели да изазове одбојан став реципијента према јунаку или (политичкој, идеолошкој) поруци – залазећи у сферу пропаганде – онда се служи оним средствима која су, између осталих, описана у поглављу посвећеном Фокнеру: или намерним структуралним занемаривањем, или дехуманизацијом односно отклањањем свих позитивних (хуманих, етичких и других) атрибута.<sup>636</sup>

Посматрано у ширем теоријском контексту, Милошевићев *Негативан јунак* много је више од студије о парадоксу негативног књижевног јунака. Та је студија, заправо, посвећена манипулативним техникама помоћу којих се аутори, свесно или несвесно, служе како у уметничкој равни, не би ли помоћу њих подигли естетски и уметнички ниво дела, тако и у равни других медија – иако Милошевић о томе није говорио ни директно ни индиректно – који сасвим отворено почивају на манипулацији и пропаганди.

На основу тога, може се поставити далекосежно питање ‘распростирања’ негативног јунака. То питање подразумева да сваки јунак (не само негативан) или сама (пропагандна) порука, на *истован*, манипулативни начин окупира реципијентову пажњу. Пошто је реципијент примарно подложен структуралној, а секундарно хуманој и етичкој манипулацији, не говори ли то о негативном утицају медија по етичку самосвест реципијента – макар у сублимном смислу? Јер, зна ли реципијент да је пред његовим очима, ма како био представљен или оправдан, свагда *негативни јунак* (синтагма која подразумева *метафору манипулације*)? Зна ли да је тај јунак – у било којој форми да се пројавио – по начину свога деловања *негативан* односно

---

636 Иза таквих стратегија дехуманизације и стигматизације у сфери политике односно идеологије, неретко лежи огољена тежња ка друштвеној контроли. Видети: Stjuart Hol, *Mediji i moć*, izbor tekstova sačinili Stjuart Hol i Dejan Aničić, prevodi sa engleskog Vera Vukelić, Svetlana Samurović i Dušan Maljković, Karpos, Loznica, 2013, стр. 175.

манипулативан? Зна ли шта га заиста привлачи? Има ли снаге да се томе одупре? Може ли да се отргне својој (естетски или пропагандно) изманипулисаној Жељи? Сходно Милошевићевим ставовима, одговор је у сфери релативности и условљен је личношћу реципијента. Међутим, проблем није у томе, већ у антрополошком песимизму који из њега произлази. Личност која се отргне утицају манипулације истовремено се удаљава од естетског у делу, а могло би се додати – и од естетског у себи. Лепоте нема без илузије, макар у њеном корену лежала нечија манипулација.

#### 4. Проблеми типологизације Милошевићеве књижевнокритичке мисли

Упркос корисности кад је реч о књижевноисторијском значају неког дела, свака је типологизација по природи ствари недовољно прецизна. Изналажење што прецизнијег типолошког термина или ситуирање у већ задату, али недовршену, периодизацију историје (српске) књижевне критике, зависи једино од ваљане интерпретације критичаревог дела.

Да би се разрешио проблем Милошевићевог типолошког одређења, потребно је почети од питања идентитета његове књижевнокритичке мисли – нарочито у контексту књижевних анализа из *Антрополошких есеја*. Иако је реч о есејима или расправама, њихова основна интенција је књижевнотеоријска, а не уско књижевнокритичка – поготово што је у њима питање књижевне вредности остављено по страни. Зато би Милошевићеву књижевнокритичку мисао – у светлу његових интердисциплинарних одређења – ваљало разумети у ширем смислу, блиском англосаксонском значењу термина *literary criticism* – смислу који подразумева читаву област науке о књижевности. Било би стога најлакше, али и најнеодређеније, рећи да је Милошевић књижевни *мислилац*, а да је идентитет његове мисли књижевнонаучни.

Улога књижевног критичара, како ју је Милошевић видео, улога је лучоноше: оног ко, разгрћући мрак, на изврстан начин осветљава књижевно дело – захваљујући чему дело продорније допире до читаоца. О томе сведочи следећи навод, узет из Милошевићевог предговора једној песничкој збирци:

Песник би се могао замислити [...] као какав испосник и подвижник уметничке вере што у самоћи и иза каквог замагљеног окна исписује своје стихове који светле попут кандила у мркој ноћи. А критичар би тада био онај ко

својом руком превуче по том окну, како би светлост кандила постала видљивија за оне што покрај окна промину.<sup>637</sup>

Милошевић је критику схватао као светлодавну односно смислодавну: критика је тумачење, херменеутика текста. Међутим, код Милошевића није посредни пуко указивање на смисао текста, већ указивање опосредовано његовом личношћу. Милошевићева интерпретација преломљена је кроз призму његовог специфичног погледа на свет, његовог вредносног поретка, његове осетљиве душе, меланхолије. Зато би он, условно, могао да се сврста међу критичаре које обједињује термин *персоналистичке критике*. Разлог томе је, између осталог, што сам критичар представља аутентичну и непоновљиву појаву у контексту књижевнокритичке мисли свог времена. Али, пошто је преломљена кроз његову личност, имајући лични печат, не значи да је Милошевићева критика импресионистичка: захваљујући меланхолији, она је утемељена на чврстим емпиријским и рационалним темељима.

Осим тога, није само личност критичара довољна за типолошко одређивање критике, већ је претежнија персоналистичка *усмереност* његове критичке мисли. Милошевићева критика се типолошки може одредити као персоналистичка и на основу њеног објекта. Милошевић припада оном кругу персоналистичких критичара код којих је – уз сва идеолошка, филозофска, естетичка и друга размимоилажења – заједнички нагласак на личности аутора. Милошевића занима фигура аутора, како у својој теоријској општости (‘аутор’ као књижевнотеоријски проблем), тако и, још више, у богомданој посебности (ауторова јединствена *личност*). Полазиште његове критике подразумева да се биће књижевног дела посматра као безлично и у себе затворено бивство-по-себи, већ као *израз* ауторовог стваралачког бића. Књижевно дело је естетско-уметничка рефлексија ауторове личности. Милошевић је персоналистички критичар и по томе што је у фокусу његовог интересовања *напослетку* увек стајала посебна, стваралачка личност. Пошто се истина књижевног дела тражи у личности, онда је таква критика уједно и *личносна* критика.<sup>638</sup>

---

637 Никола Милошевић, „Светлотамље“, [предговор] у: Боривој Рашуо, *Прибежисте*, Досије студио, Београд, [2002] 2012, стр. 8.

638 Томе у прилог иде и Ломпарово виђење да је Милошевићева мисао „истрајно била заокупљена односом који се успоставља између личности и речи“. Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 12. Личносна критика је, при томе, личносна не само по своме ‘објекту’ проучавања, већ и по своме полазишту: њен правац и квалитет зависи од личности критичара. Као што

Због свега тога, ваља разликовати Милошевићеву персоналистичку критику од оне какву је дефинисао Милан Радуловић – као претежно импресионистичку критику, чији је „најбољи представник [...] у српској култури“ Љубомир Недић:

У средишту персоналистичке критике, како јој већ и само име казује, налази се личност, човек. Књигу (уметничко дело) ствара човек; уметничко дело прима-разумева-воли други човек – то је елементарна истина коју тематизује или подразумева свака књижевна мисао. Персоналистичка књижевна критика ову истину не подразумева него се у њој утемељује. Какав је човек у књизи, кога тражи критичар; каква је личност-човек књижевни критичар – то су битна питања за разумевање суштине персоналистичке књижевне критике.<sup>639</sup>

За разлику од Радуловићеве персоналистичке критике, која преко дела настоји да доживи и оживи дух аутора, његову целосну личност, Милошевићева персоналистичка/личносна критика – осим што је усмерена на структуру ауторове личности – настоји да преко дела укаже на мрачну страну аутора – простор његове ништеће (нихилистичке) тенденције: не на његову целосност, већ на ону скривиту тајну која га као аутора и као личност поткопава. Због тога је и личносно одређење Милошевићеве критике условно одређење.

Осим тога, уз тврдњу да је Милошевић критичар персоналистичке (субјекат), односно личносне критике (објекат), јавља се проблем њеног карактерног одређења. Проблем је у терминолошкој флуидности – у непостојању научног, објективног консензуса који би устврдио шта би личност заиста у својој свеукупности била. Питање је онтолошко. Како сама личност представља тајну, јер не може да се објасни у целости – те је у домену апофатичког говора који увире у контемплацију – онда је узалудан и најисцрпнији покушај да се она дефинише. Али, то не значи да од такве врсте покушаја треба одустати: као и свако питање које у себи крије тајну, тако је и питање личности питање *нецеловите* интерпретације тог појма.

---

је такође примећено, „тумачење суштине духовних творевина није првенствено у неком методу или претпостављеном научном систему, већ у личности самог тумача. Све је у ерудицији, разумевању, проицљивости, способности постављања проблема, повезивања чињеница и њиховог аналитичког тумачења. Једном речју, ствар је у херменеутичком дару онога ко се анализовања духовних творевина латио.“ Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 174.

639 Милан Радуловић, *Самосвест форме: нацрт за теорију персоналистичке књижевне критике*, Институт за књижевност и уметност – Православни богословски факултет, Београд – Источно Сарајево, 2012, стр. 187.

Да би се нека критика окарактерисала као личносна – што је прецизније именовање у односу на персоналистичку – онда она имплицитно подразумева знање у (психолошком, филозофском, теолошком, антрополошком) опсегу тог појма. Другим речима, да ли Милошевићева критика преко књижевног дела задире *само* у личност аутора, у оно најдубље и најскривеније што стваралачкој личности припада, или покушава да одшкрине пролаз у подручје које је *изван* личности, које личност *није* или које личност поништава? То је дилема из које се рађа питање: није ли Милошевићева критика, усредсређујући се на личност аутора, у једном тренутку престала да буде личносна; није ли, бавећи се аутором, оним који је скривен иза кулиса личности, престала да буде антрополошка? Као што постоји дилема око његових методолошких полазишта, није ли и његова критика по своме свеукупном карактеру *антиличносна*?

Одговор на то питање може бити и потврдан и одричан, и, парадоксално, у оба случаја ‘истинит’ – јер зависи од онтолошког и, последично, антрополошког предразумевања. ‘Исправно’ је рећи да је Милошевићево књижевнокритичко дело ‘персоналистичко’ и ‘личносно’, али ‘исправно’ је да се тврди и супротно томе. Решење те контроверзе крије се управо у Милошевићевим интерпретацијама, као и у начину њиховог метакритичког процењивања.

Реч је о моменту на који је и сâм Милошевић указивао. Пресудни чинилац да се наречени избор наводно слободним интелектуалним прегалаштвом разреши у корист једног, а не другог, решења, јесте управо у оном што претходи избору, што је у домену личности мислиоца: у погледу на свет. Тај поглед је интуитиван, прединтелектуалан и не нужно освешћен: у питању је одговор целокупног бића на свет који га окружује. Тај одговор је истовремено ирационалан и вредносан: оптимистичан или песимистичан – што су термини који сублимирају врсту и квалитет духовности. Јер, рећи да из оптимизма или песимизма извиру сви психолошки, а потом и идеолошки фактори који суделују у стваралачком процесу, значи признати да ти фактори имају дубоке везе са духовношћу аутора.

Није довољно рећи да личност аутора представља фокус Милошевићевог књижевнокритичког интересовања. Потребно је вредносно се одредити спрам такве личносне критике – из разлога што из самог Милошевићег дела провејава антрополошки песимизам. То значи да је епитет ‘личносно’ у типолошком одређењу

Милошевићеве критике бременит вредносном конотацијом, али и то да је таква конотација подложна тумачењу у зависности од ‘погледа на свет’ тумача.

Сагледана кроз оптику Милошевићевог антрополошког песимизма, персоналистичка или личносна критика заправо је антиличносна, јер је личност аутора посрнула под налетом ништећих сила, изгубивши, условно речено, ‘власт над собом’. Парадоксално је што би се такво, антиличносно, одређење Милошевићеве критике постулирало са становишта оптимистичког погледа на свет, становишта које *жели* да личности обезбеди више достојанства, чак и кад искуство не говори томе у прилог. (Да ли је, у контексту Милошевићевог дела, оптимизам могућ без редукционизма истине?) То значи да би типолошко одређење Милошевићеве личносне (или антиличносне) критике имало негативно одређење, јер би полазило од критичарева усмерености ка пољу ауторовог ‘негативитета’, које сам појам личности доводи у питање.

Истовремено, Милошевићева личносна критика, обојена антрополошким песимизмом, може да се сагледа и у оптимистичком кључу, под условом да јој се приступи са песимистичког становишта. Слабост човекове ‘природе’ и немогућност афирмације слободе били би *sine qua non* личности као такве. Критичким задирањем у оно што је, наводно, иза (изван, изнад) личности, прониче се у саму срж човековог постојања, у његову личносну есенцију, такву каква јесте – а не каква би требало да буде. Таква критика је, отуд, врхунски вид афирмације личности – допирење до оног најдубљег (космичке тајне) у човековом бићу, до језгра исконске палости – одакле је могућ само раст ка неоствареним човечним потенцијалима. Да ли то значи да је оптимизам који је у сагласју са истином могућ тек кад му у залеђу лежи песимизам – као опомињући ‘жалац у месо’ или андрићевска „бодља у срцу“? Да ли је и песимизам – сходно Милошевићевим текстовима – вазда неопходно искушење на путу ка истини – или само калуп из кога личност пројектује властиту истину? То су тек нека од питања која би тумач Милошевићевог дела могао да има на уму.

Проблем у вредносном одређењу Милошевићеве личносне критике настаје из његовог приступа књижевном делу, као и имплицитном разумевању личности. Захтев за унутрашњом хармонијом (кохеренцијом), како у делу, тако и у ствараоцу, наизглед је утопијски захтев. Човекова душа је противречна као таква јер је поприште идеала и страсти, а по речима Достојевског – Бога и ђавола. И у души

ствараоца, и у бићу дела, Милошевић је уочавао трагове те неразрешености, залажући се за њихово отклањање и успостављање вредносне равнотеже. Није реч о неразумевању човека и уметности, већ о *естетизантном* начелу да се „људско, сувише људско“ – што је последица метафизичке палости – ‘уклони’ из аутора, односно из естетског поља дела. То налачи на механицистичку визију човека и дела, визију ‘одоздоле’ која и у делу и у ствараоцу тражи непостојећи идеал – беспрекорно унутрашње сагласје, у мери да престаје да буде ‘људско’. Та визија може и да се другачије вреднује, као имплицитна *есхатолошка* визија, која полази од теургијских начела – визија ‘одозгоре’ која и човекова стваралачка умећа и створено дело самерава у њиховој потенцијалној ‘савршености’ – која није остварена, и која не може да буде остварена *овде доле*, али је могућа у есхатону, у царству духа где свака истина проналази своје коначно усидрење, пуноћу и смисао.<sup>640</sup> Милошевићев књижевнокритички приступ представљао би, у том контексту, афирмацију стваралачких и естетских потенцијала, њихову глорификацију која је усмерена ка есхатону, а не пуко оспоравање људских мана и недостатности у стваралачком бићу односно бићу дела.<sup>641</sup>

У Милошевићевом односу према личности одражава се епохални дух модерности; тај однос је парадигматичан за модерност. Јер, за разлику од еклесијалног, средњовековног (хришћанског) виђења личности као одраза лика Божјег, иконе која изображава есхатолошки личносни потенцијал, модерно доба увело је у представу личности, као и читаве творевине, перспективу, то јест димензију дубине – уз напомену да се таква (теоријска) свест о личности у највећој мери продубила тек у осамнаестом, а посебно у деветнаестом и двадесетом веку, са развојем психологије као хуманистичке науке.

---

640 Инспириран учењем Јована Зизјуласа, Ромило Кнежевић је нагласио да се „истина бивствујућег, као и истина човека, не разоткрива [...] у потпуности у овом веку. Истина о створеном сада се само назире, у Будућем веку она ће се, све дубље и дубље, разоткривати, да се никада до краја не би обелоданила“. Ромило Хиландарац (Кнежевић), „О уметности“, *Црквени живот: православно-просветно-мисионарски лист верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке*, 9/2007, стр. 122.

<http://hiperboreja.blogspot.rs/2015/01/o-umetnosti-romilo-hilandarac.html> (приступ: 08.06.2016)

641 Стојан Ђорђић је један од ретких критичара који је формулисао „Милошевићев књижевнокритички поступак“ као „процес кондензације уметничког, процес лучења уметничких вредности једног књижевног дела.“ Ђорђић је, такође, имплицитно указао на потенцијалну есхатолошку усмереност Милошевићевог књижевнокритичког поступка као поступка који је продукт његових духовних стремљења: „Милошевићеви описи дела и процене уметничке вредности имају карактер ау-

Милошевићева персоналистичка или (анти)личносна критика указује на тајну човека какав јесте (ометајући стваралачки фактори) и какав може да буде (есхатолошки потенцијал) у својој метафизичкој палости. Његови књижевнокритички увиди јесу увиди у стваралачку драму личности, драму кроз коју се слави личност у свим њеним распонима, падовима и уздигнућима. Милошевићево дело је парадоксална похвала овоземаљском животу, меланхолично мирење са ограниченошћу иманенције, али и представа немоћне личности, њених *затомљених* есхатолошких потенцијала.

Ма колико заводи Милошевићев антрополошки песимизам и сугестивна меланхолија, књижевнокритичко дело које је за собом оставио не може се – кад је реч о личносном типолошком одређењу – подвести под епитет песимистичког. Јер, личност не обитава само у овом свету, нити је само за овај свет намењена. Ово-временски ‘песимизам’ увире у оновременски ‘оптимизам’. Такав (теолошки) поглед на свет дијаметрално је супротан Милошевићевом меланхоличном погледу, али не значи да је само један од њих истинит: оба су међусобно саобразна.

Домети Милошевићеве књижевнокритичке мисли – кад је тајна личности посредни – крајњи су домети модерничке мисли – при чему меланхолију ваља сагледати као пратећу *духовну сен* модерне епохе. Модерности припада и оно што је субверзивно по њу – докле год постоји перспектива која појаву субверзивности преображава у сопствену афирмацију. Тако и оно тамно подручје које, наводно, лежи *изван* личности, подручје у коме се личност поништава, које упућује на антиличносни карактер Милошевићевих увида, упркос свему остаје дубоко личностно. Милошевићеви антрополошки увиди нису ништа друго до афирмација стваралачке личности сагледане из подручја у коме се перспектива погледа губи и које се утапа у апофатичку тајну – одакле се или искорачује у перспективу вечности, или пропада у устајао бунар меланхолије. Шта ће се од тога десити – зависи од ‘погледа на свет’ оног ко тумачи Милошевићеве драгоцене и онеспокојавајуће дарове. Да ли ће семе израсти на доброј земљи или ће пропасти у трњу и на камену, не зависи од семена. Почетак мудрости свагда је у тлу.

---

тентичног исказивања једне одређене духовности.“ Стојан Ђорђевић, „Књижевнометафизичко виђење света“, стр. 1623, 1626.



Кад би – у сусрет владајућем духу површности – Милошевићеву књижевнокритичку мисао ваљало сажети на што једноставнију формулу – то би, на трагу Сократа, било следеће начело: *Спознај дело и личност која је дело створила као да спознајеш самога себе.*<sup>642</sup>

## 5. *Entr'acte: прилози за Милошевићев књижевнотеоријски лексикон*

642 Какве је, напослетку, *природе* Милошевићева спознаја (себе и предмета свог проучавања)? Посреди је врста спознаје из које, условно речено, проиходи 'осуђивање' свог објекта, будући да је реч о *критички* интонираној 'објективној' спознаји, што је сасвим супротно од хришћански схваћене 'самоспознаје', чији би императив биле речи Серафима Саровског: „Старај се да познаш себе и нећеш имати воље да осуђујеш друге“. Цит. према: Владета Јеротић, *Мудри као змије и безазлени као голубови*, Гутенбергова Галаксија, Београд, 2004, стр. 118. Такође, како је учио Јустин Поповић, *истинско* самоспознање је могуће и оствариво само као истинско богопознање. За разлику од таквог учења, Радоман Кордић је имплицитно упутио на *лажну* самоспознају као „сознање унутарње самоће“, *сознање* које „нагони људско биће у (ничеовско) бекство од истине, од њене неприкосновености, нагони га у луди, дионизијски трк према тренутку, истини тренутка, према лажи као гаранту истине, као јамцу етичког понашања“. То значи да је таква, *лажна* самоспознаја – спознаја себе изван заједнице са Истином, Логосом – могућа само у својој релативности и етичкој проблематичности. Радоман Кордић, *Самоћа*, Плато, Београд, 1999, стр. 169. Уколико се самоспознаја одвија изван заједнице са Истином, она може имати погубан ефекат по целовитост субјекта, јер као полазишно начело усваја егзистенцијалну (нарцисоидну) *илузију*: „Наиме, оно што [...] [човек] осећа као своје 'ја' јесте заправо идол његовога 'ја' који се образује у смушеном, замагљеном и уопште 'нечистом' огледалу стварности коју му оно приказује. То значи да сваки дијалог са својим 'ја' не бива са аутентичним 'ја' већ са идолом тога 'ја' који је образован од илузорног материјала пројекција, унутарњих пројекција, поистовећивања и осталих пометњи свакодневне стварности.“ Јован Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам?*, стр. 53. Проблем је у томе што човек који не пребива у заједници са Истином не може да постане личност, већ остаје индивидуа. Зато је истакнуто да „што више човек самог себе осећа *индивидуом*, у смислу затвореног егоцентричног везивања, утолико је неспособнији да прихвати праву слику о самом себи. Било шта што види пред собом, као 'индивидуалну' слику, јесте увек идол који прави индивидуална његова самодовољност. У том случају самопознање је самообмана.“ Јован Корнаракис, *Психологија: поглед из пустиње*, стр. 130. Због тога је Сиоран био у праву кад је тврдио да смо рођени „зато да бисмо постојали, а не зато да бисмо спознали свет“, мада не у смислу који је он подразумевао – „да бисмо бивствовали, а не да бисмо се потврђивали“. Emil M. Sioran, *Istorija i utopija*, стр. 42. Зато, истинска самоспознаја није затварање у себе, већ *самопревазилажење*: „Ко се удостојио да угледа самог себе, виши је од онога ко се удостоји видети анђеле“ [Исак Сирин]. Цит. према: Владета Јеротић, *Учење Светог Исака Сирина и наше време*, у: *Повратак оцима*, Арс Либри – Бесједа – Невен, Београд – Бања Лука – Земун, 2004, стр. 146. Тајна личности и јесте у „превазилажењу себе, онг само људског, у том смислу се личност гради тако што се превазилази“, и то ка Богу: „Човек сам открива себе и већ ствара личност посредством других људи, али сву своју истину достиже тек када се уздигне до свести коју о њему има Бог, када ступи у однос према личносном начину божанског Ти.“ Само као таква, аутентична и непоновљива, личност заиста *јесте*: „Појединац за кога се каже да има јаку личност, у ствари је посебна мешавина елемената природе са истакнутим цртама и, упркос њима, одаје 'типичан' утисак 'већ виђеног' (*déjà vu*). А мистик нас изненађује својим лицем које је непоновљиво, светлошћу која је увек веома лична у апсолутном смислу. Неко ко је увек виђен први пут.“ Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, preveo sa francuskog Pavle Rak, *Službeni glasnik*, Београд, 2009, стр. 73–74. Имплицитно полемишући са

Никола Милошевић је ради конституисања своје филозофије диференције користио низ термина, већином самосвојних. Кад би се посебно издвојили, могао би се сачинити један мали књижевнотеоријски лексикон. Пошто је о неким терминима већ било речи поводом *Антрополошких есеја (детронизација, алиби, тенденција, доминанта, узрок и услов* итд), а о неким ће касније тек бити (као што су *теоријска рационализација, хало ефекат*, итд), у овом одељку пажња је посвећена феномену *идеолошког бумеранга* и психолошког и метафизичког *харакирија*, као незаобилазних појмова при сагледавању теоријске целине Милошевићевог дела.

### 5.1. Појам идеолошког бумеранга

О феномену *идеолошког бумеранга* Милошевић је одржао пет предавања на Трећем програму Радио-Београда, на основу којих је, у истоименом часопису, 1969. објавио текст „Идеолошки бумеранг“.<sup>643</sup>

1) *Идеолошки бумеранг* је реторички термин који је Милошевић користио кад је реч о оспоравању противникових теза, али искључиво са противникових полазишта. Реч је, дакле, о побијању противникових теза његовим оружјем, или, сликовито речено, о одапетој стрели која се преображава у бумеранг, заокреће и рађава оног који ју је одапео.

---

Ерихом Фромом, Корнаракис је појаснио да пут самопревазилажења као истинског духовног живота – или самоспознаје у православном смислу – подразумева кенозу, *аскетску* свест о сопственој ништавности: „Да би напредовао духовно не може твој ум бити оријентисан ка ‘имати’ (да имаш) или ка ‘бити’ (у смислу да нешто јеси или треба да будеш.“ И додао је: „Стицање ‘свега’ у духовном животу остварује се чврстом и искреном оријентацијом ка ‘ништавилу’ човекових могућности. То значи да те као духовно биће не остварује оно што имаш нити оно шта јеси, из било ког аспекта, већ осећање да ниси ништа, односно да си ништавило!“ Шта то значи? „Без благодати Божије, човек је ништа. Али и када прими благодат Божију, он не постаје неко ко може самостално остварити своју људску самосвест. Он је увек ништа. А ту нихилистичку самосвест боље схвата када задобија благодат Божију. Тада је у стању да са великом јасноћом помисли: ‘Шта сам ја? Ништа! По благодати Божијој јесам што јесам’ (1. Кор. 15, 10).“ Смисао кенотичког ‘ништа’, „као јеванђелске поруке“, представља „једну паролу истинског живота. То је путоказ на путу ка мом аутентичном и правом ‘ја’. [...] А будући да аскетизам уопште представља саму срж јеванђелске поруке, ‘ништа’, као израз те сржи, заиста се поистовећује са ‘све’. Тако, трагајући за ‘ништа’, у оквирима ‘јеванђелског живота’, не биваш оштећен, већ излазиш стекавши корист. Не губиш свој живот, већ *откриваш* свој живот.“ Јован Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам?*, стр. 119–120, 128–129. У светлу претходних напомена, Милошевићева (*само*)спознајна личностна (*персоналистичка*) критика изражава интерпретативну (онтолошку и антрополошку) напетост између меланхоличне афирмације стваралачког *nihil*-а и афирмације личности у својој (датој и потенцијалној) целовитости, која подразумева и есхатолошко-теургијску димензију стваралачке кенозе.

643 Видети: Nikola Milošević, „Ideološki bumerang“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1969, god. I, br. 3, стр. 45–62. Текст је прештампан у књизи *Буктине* (2009).

Појава *идеолошког бумеранга* датира, према Милошевићу, још из „области античке филозофије“ (Б: 378). Тако је Платон, на пример, полемисајући са софистима, делимично *прихватио* нека њихова гледишта, не би ли доказао „како идеолошка оштрица софистичке филозофије може бити окренута против саме те филозофије као такве“ (Б: 379). Посреди је реторичка тактика која допушта могућност да мислилац „из противничког табора“ полази „од неких несумњиво ваљаних начела“, али да му се „ипак не призна аксиолошка предност“ (Б: 389). Туђе полазиште се прихвата са намером да коначна поента буде супротна од очекиване. У прихватању опонентовог полазишта, а потом у обртању *мера* његових теза, Милошевић је уочио сличност са Хегеловом „дијалектичком схемом“, према којој „све што постоји тежи да пређе у своју супротност“ (Б: 391).

Важно је, притом, запажање да та реторичка тактика делује на *несвесном* нивоу: она је плод „прећутне и делотворне *присиле* културе или ситуације“<sup>644</sup> на мислиоца који се њом служи. Јер, иако су гледишта софиста могла бити оспорена и њиховим пуким одбацивањем, Милошевић је нагласио да такав случај најчешће није остварив, зато што је мислилац – као што је овде Платон – *ограничен* интелектуалним и духовним струјањима или предрасудама свог доба. Сваком човеку, било античком, било модерном, немогуће је да искорачи из културно-историјске парадигме која га је и самог обликовала. Зато је *идеолошки бумеранг*, кад су посреди антички мислиоци – али и не само они – „једино историјски могуће средство филозофских обрачуна“ (Б: 382).

Осим Платона, Милошевић је приметио да су *идеолошким бумерангу* у античком добу подлегли Лукијан и Аристотел, док се у модерном добу – нарочито на прелазу с краја 19. и почетка 20. века – наречена тактика „са толиком сложености и снагом“ (Б: 382) развила међу руским религиозним филозофима, као што су Владимир Соловјов, Василиј Розанов, Константин Леонтјев, Николај Берђајев и Лав Шестов. Осим у њиховом делу, Милошевић је о *идеолошким бумерангу* – на експлицитан, али, чешће, имплицитан начин – писао и поводом дела многих других мислилаца, попут Блеза Паскала (в. ИИ: 231) или Мигела де Унамуна (в. ИИ: 34–35). Напоследку, не треба пренебрегнути ни чињеницу да је и сам Милошевић

---

644 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 74.

прибегавао истој тактици, критикујући политички социјализам и тоталитаризам „из унутрашње перспективе социјалистичких теорија“.<sup>645</sup>

2) Осим *идеолошког бумеранга*, Милошевић је истакао да постоји и једна „друга, споредна тактика филозофског обрачунавања, без које се често не може замислити ‘идеолошки бумеранг’“: посредни је „тактика ослобађања од рђавих и непожељних савезника“ (Б: 395). Њен „прототип“, према Милошевићу, представља „Сократова доктрина“ (Б: 395). Сократ је, наиме, обичавао да расправу отпочне изјавом како ништа не зна и како би само желео „да се распита о стварима које га занимају“ – што је, према Милошевићу, изврстан „образац технике ефикасног ‘интелектуалног мачевања’“ (Б: 395). Сократ је од софиста прихватио „рационалистички пут тумачења и расправљања“, на основу кога је дошао „до закључка да се противник може тући једино његовим, тј. противниковим, оружјем“ (Б: 396). Али, „да би могао успешно да се користи овим оружјем“, Сократ је морао да се претходно ослободи „својих традиционалистички расположених савезника“ са њиховом „старинском вером у морал и богове“:

Сократов метод сликовито би се могао сравнити са поступком капетана каквог брода у олуји. Ако се брод не ослободи сувишног терета – терета иначе можда на једном мирном и тихом мору неопходног – довешће у питање и живот посаде и опстанак лађе. Па као што се баца у море сувишни терет, кад дође бура, тако се у критичним временима одбацују многа традиционална полазишта зато да би се могле спасти старе добре вредности у име којих су ова полазишта и брањена (Б: 396).

Сократов метод ослобађања од рђавог савезника Милошевић је уочио код Платона, Аристофана и Хераклита, као и код Лава Шестова.

## 5.2. Појам *психичког* и *метафизичког* *харакирија*

1) *Психички харакири* је феномен самодетронизације који прати осећај слатко-горког задовољства: личност свесно (уживајући) повређује себе оним што сма-

---

645 Јован Попов, „О херменеутичару и херменеутици“, 446.

тра „погубним и срамним“, и то „пре свега на моралном плану“.<sup>646</sup> Осим неких раније наведених, књижевни јунаци који се одају психичком хакарију су Настасја Филиповна из *Идиота*, за коју „један од јунака књиге каже како користи све што јој је лично непријатно да би себи причинила извешан бол“, или чиновник Мармеладов из *Злочина и казне*.<sup>647</sup> Милошевић је, притом, устврдио да посредни нису књижевне фикције, већ, заправо, „ингениозне књижевне творевине које се темеље на психолошкој логици реалности“, и да описани феномен самодетронизације ваља разликовати од феномена (садо)мазохизма.<sup>648</sup>

2) *Метафизички хакари* је сличан психичком, уз разлику што је то „специфична комбинација задовољства и бола, али на много сложенијем плану...“<sup>649</sup> Док је у психичком хакарију извор бола моралне природе, у метафизичком хакарију извор бола представља „читав један сложен филозофски систем, читав један поглед на свет или поглед на човекову природу“.<sup>650</sup> Реч је о *филозофији* „у улози сечива“ којим филозофи, мислиоци и писци „рањавају своју сопствену душу“.<sup>651</sup> *Метафизички хакари* је, на основу Милошевићевих увида, дефинисан као „егзистенцијално-текстуални спој саморазарајућег импулса једног мислиоца и увида у истину која том саморазарању даје објективну снагу“.<sup>652</sup>

Присуство *метафизичког хакарија* Милошевић је уочио код Константина Леонтева, Артура Шопенхауера, Фридриха Ницеа и Освалда Шпенглера. Структура њихове филозофије састоји се из два „слоја“, при чему један представља „сечиво“ или „бодеж“ помоћу кога мислилац рањава самог себе – и које може имати „релативну независност“ – док би други слој представљао покушај рационализације првог слоја помоћу „некаквог психолошког [или социолошког] реализма“, односно уверења „да је то што је болно, то што изазива незадовољство односно један горки ужитак, нешто што се темељи на некаквим основним истинама о човековој природи, о човековом постојању“.<sup>653</sup>

---

646 Nikola Milošević, „Metafizički harikiri“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Beograd, godina XV, 1967, broj 9, стр. 113.

647 *Isto*.

648 *Isto*.

649 *Isto*.

650 *Isto*.

651 *Isto*.

652 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 71.

653 Nikola Milošević, „Metafizički harikiri“, стр. 113.

Милошевић је додао да присуство *метафизичког хакакирија* може да се изрази и кроз сам стил – кроз „горку и необичну лепоту“ и „снагу“, „жар“ и „патетику“.<sup>654</sup> Обично су то песимистични, „разорни, негаторски и деструктивни“ видови филозофије, док „све остало“, као по правилу, „далеко заостаје по стилској и мисаоној лепоти и дубини“.<sup>655</sup> На тај начин стил прераста у „неку врсту ‘контролне реакције’ за откривање метафизичког хакакирија“.<sup>656</sup>

---

654 *Isto.*

655 *Isto.*

656 *Isto.*

## ДРУГИ ДЕО: ФИЛОЗОФИЈА ДИФЕРЕНЦИЈЕ

### 1. Пролог: Никола Милошевић њим самим

У *Истини и илузији* (2001), Милошевићевој последњој теоријској књизи, на претпоследњем месту нашао се текст „Скица за мој поглед на свет“.<sup>657</sup> Иако је Милошевић и раније у своје есеје уносио субјективни тон, а понекад – као у „Огледу из антропологије“ – и лични моменат, аутопоетичка и метакритичка „Скица“ је, по свом синтетичком карактеру, јединствен текст у његовом опусу.

Већ у првој реченици Милошевић је скренуо пажњу на своју „духовну физиономију“, декларисавши се као „меланхолични интелектуалац са филозофским претензијама“ (ИИ: 135). Први моменат Милошевићевог самоодређења – „меланхолични интелектуалац“ – захтева одређење појма *интелектуалаца*, појма који је, историјски сагледан, сам по себи проблематичан. Милошевић је био свестан вишезначности тог појма, јер *улога* интелектуалца кроз историју, нарочито у недемократским режимима, није била истоветна. Он је интелектуалце разврставао у „две опречне групе“, чији би носиоци, „условно говорећи“, били Платон и Протагора. Док је Платон био „тобожњи еманципатор“, чија је визија државе ауторитарна визија која подразумева репресивни апарат – због чега га је Милошевић сматрао претечом свих тоталитаризама<sup>658</sup> – Протагора је био „критички настројен интелектуалац, који је отворено указивао на предрасуде свог времена, са свим ризицима које је то за собом повлачило“.<sup>659</sup> Од двојице античких *интелектуалаца*, према Милошевићу, започињу мисаоне струје које владају „све до данашњих дана“: са Платоном „ауторитарно настројена“ струја, којој припадају „Хегел и Хегелови ученици на истоку и западу“, то јест марксисти, док се мисаона тежња зачета са Протагором проду-

---

657 Тај текст је Милошевић написао на наговор Вука Крњевића за тематски број часописа *Књижевност* из 2000. године, број 3–4, посвећен тумачењу његовог дела. Видети: Вук Крњевић, „Два фотоса Николе Милошевића који постају аутопортрети“, стр. 26. Такође, видети: Никола Милошевић, „Скица за мој поглед на свет“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 272–278.

658 Видети: Никола Милошевић, „Аница Савић Ребац и проблеми античке естетике“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXII, јул–август 1986, књига 438, свеска 1–2, стр. 167.

659 Никола Милошевић, „Интелектуалац и моћ“, *Златна греда*, Нови Сад, година III, јул–август 2003, број 21–22, стр. 41.

жава, преко Шилера, „у модерном персонализму“.<sup>660</sup> Због тога се Милошевићево одређење Протагоре као „критички настројеног интелектуалца“ који, уз све ризике, храбро указује „на предрасуде свог времена“, односи и на њега самог: то одређење је, условно речено, Милошевићев мини аутопортрет.

Његова кључна одлика као меланхоличног интелектуалца била је слободомност, условљена емпиријским оквирима: спознају је темељио на „историјском и психолошком искуству“ (ЦБЗ: 185). Јер, уколико се мерила тог искуства напусте, онда „још једино преостају мерила вере“: међутим, вера је, „како каже Булгаков“, а подсетио Милошевић, „могућност спознаје без доказивања“:

Али чему онда уште расправе и чему сам тај труд око тога да се они који друкчије мисле разувере?

И најзад – чему уопште писање књига (ЦБЗ: 185)?

У оквиру емпиријске равни истина је могућа као релативна, а не апсолутна. Отуда потиче и Милошевићево наглашено интересовање за јеретичку мисао,<sup>661</sup> као мисао „метафизичке лаж“,<sup>662</sup> нарочито у оквиру проучавања руске религиозне филозофије. Јер, као што је примећено, отворено је питање колико се идеје руских религијских филозофа „могу узети као репрезентативно православне, тим пре што се код њих осећају велики утицаји нехришћанских и неправославних идеја“.<sup>663</sup> Милошевић је несумњиво био апологета јеретичке мисли.

---

660 Nikola Milošević i Branko Pavlović, „Gubi li filozofija bitku sa mnjenjima i verovanjima“, *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju*, januar 1970, broj 1, стр. 86.

661 „Ја лично могу само да жалим што их није било више“, реплицирао је Милошевић – мислећи на јеретике у византијској цивилизацији – Драгиши Калезићу, приликом разговора о роману *Слово* Мирослава Савићевића, и додао: „А највећма треба жалити што су јеретици били сурово прогоњени и што је византијска традиција управо зато била традиција нетрпељивости не само у стварима политичким, него и у стварима божанским.“ Византијска традиција је, према њему, била „провинцијална“: „А нетрпељивост у било ком виду, свеједно у име неке верске или световне концепције света, то и јесте провинцијализам и – колико ја видим – не може ништа друго ни бити.“ Nikola Milošević, „Рећ о *Slovu*“, *Kultura*, Београд, 1985, број 71, стр. 146. У вези с тим ставом према византизму, Јеротић је запазио да „нам је, ипак, [Милошевић] остао дужан за објективнији поглед на сложену и бурну византијску историју која није, у току дугог трајања, била обележена само цезаропапизмом, односно ‘византизмом’“. Vladeta Jerotić, „Критичко rasvetljavanje marksizma (N. Milošević, *Antinomije marksističkih ideologija*, 1990)“, *Rukovet: časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Subotica, godište XXXVII, 1991, broj 4–5, стр. 376.

662 Архимандрит Рафаил (Карелин), *Тајна спасења*, са руског Драгиша Елез, Богословско братство, Србиње, 2003, стр. 79.

663 Радован Биговић, „Мученик мисли“, стр. 216.



Други моменат Милошевићевог самоодређења, који се односи на „филозофске претензије“, потврђује његов више пута изнети став да је био превасходно филозоф, а тек потом теоретичар књижевности, то јест да је био филозоф који се стицајем околности бавио изучавањем књижевности:

Писац ових редова [Никола Милошевић] није дакле ни књижевни критичар а ни историчар књижевности, он је теоретичар литературе, али пре свега и изнад свега он је филозоф, не само по својој ужој струци, него, ако се тако може рећи, и по сопственој вокацији (КМ: 275).<sup>664</sup>

За разлику од других меланхоличних интелектуалаца, Милошевића је одликовала меланхолична *самосвест*: он је „одавно [био] свестан да је та главна црта [...] [његовог] душевног склопа оставила свој дубоки траг и на [...] [његовој] теоријској оптици“ (ИИ: 135). „Меланхолични интелектуалац“ је, стога, неко чији је *теоријски* поглед на свет одређен меланхолијом, али ко углавном није свестан свих њених когнитивних последица. Меланхолија не омогућује објективан поглед на стварност, већ сужен и искошен, но дубок и продоран. Њој је – у односу на утопијски замишљену ‘објективност’ – инхерентна сазнајна *грешка*. Она продукује

---

664 Није нужно сложити се с тим ставом, као што, на пример, то није учинио ни Павле Зорић, који је Милошевића посматрао „као књижевног критичара – и то великог – у оном смислу у коме су то Џорџ Стејнер, Жан Старобински, Жерар Женет и Морис Бланшо. Изузмемо ли новинску критику, којом се Никола Милошевић није бавио, све остало што се подразумева под књижевном критиком (тумачење и оцењивање књижевних дела применом сопствених теоријских начела) наћи ћемо у његовим есејима.“ Зорић је Милошевићеву критику тумачио „као део теоријске генерализације“, те ју је зато сврстао у ону традицију српске књижевне критике којој је припадао и Богдан Поповић са својом „теоријом реда-по-ред“. Павле Зорић, „Меланхолична мисао Николе Милошевића“, нав. дело, стр. 181–182. Док су, дакле, неки критичари, попут Зорића, оспоравали Милошевићево научно самоодређење, Палавестра се – у нимало ласкавом тону – слагао да, „у строгом смислу речи“, Милошевић „није био чисти књижевни критичар, колико је био критички мислилац и идеолошки корисник књижевности. Њему је књижевност служила као грађа да изложи своја филозофска и политичка гледишта. Његова књижевно-естетска мерила и вредносни судови били су идеологизовани, лични и непредвидљиви. [...] Књижевна дела су за Николу Милошевића најчешће била грађа за судску расправу, *materia poetica*, добри поводи да се сликовито, разумљивим и свима доступним језиком културе тога времена, изрекну лична уверења и саопште сопствени погледи.“ Палавестра је додао да је Милошевић „у српској књижевности пре свега био заговорник и заступник свога темперамента и својих идеја, тврди пресудитељ и речити арбитар, непокорни и истрајни *zoon politicon* кога је у сусрету са књижевним делима најмање занимало оно што је ту уметничко, јер је увек гледао оно изван текста. Књижевна дела је мерио према ономе како су она *деловала*, према ономе што је било окренуто напоље и што је изложено ‘за другога’. Свака Милошевићева књижевна тема је у неку руку била полемичка. Био је више политички радник и мислилац, студентски вођа и учитељ, барометар и будилник епохе, јачи као политички филозоф и психолог но као естетичар.“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 552–553.

сознајну *илузију*. Али – и у томе је њен парадокс – захваљујући илузији могу се увидети извесне, *непријатне*, ‘истине’:

С једне стране, склоност ка меланхолији одредила је главни смер мојих теоријских интересовања и учинила их у некој мери једностраним, а истовремено с тим у извесном смислу и деформисала мој угао гледања.

С друге стране, меланхолични душевни склоп олакшао ми је увид у неке истине које бих иначе или држао далеко од себе или до њих, лако је могуће, никад не бих ни дошао (ИИ: 135).

Сходно Тојнбијевој теорији о изазову-и-одговору, Милошевић је своју меланхолију, као вид душевне *датости*, тумачио у виду *изазова* који захтева одговор. (Милошевић је, иначе, први у српској науци афирмисао Тојнбијеву теорију.) Као што је, према Арнолду Тојнбију, цивилизација одговор на историјске чиниоце који представљају скуп изазова – при чему они не смеју бити ни прејаки ни преслаби – тако и меланхолија представља изазов на који је Милошевић „у својим књигама на различите начине одговарао“ (ИИ: 136). Ти одговори су варирали у зависности од њеног интензитета: „спочетка“ је изазов меланхолије био „прилично јак“, оставивши трага и на теоријској мисли, али је временом слабио –

[...] па је пре свега захваљујући томе настао онај постицај средње јачине, како би то рекао Тојнби, у чијем знаку сам довршио и како се мени чини на бољи и истанчанији начин уобличио сопствену теоријску грађевину (ИИ: 136).

Без обзира на то какви су појединачни одговори, њихов *општи* вид своди се, према Милошевићу, на „механизам спознаје човековог света“ (ИИ: 136).<sup>665</sup> Ми-

---

665 Теорија изазова-и-одговора примењива је и кад је посредни однос према сопственој болести – па је тако могуће сагледати меланхолију као духовну болест. Међутим, иако – у духу емпиријски незаснованог оптимизма – постоји *оčekивани* одговор на изазов болести, не значи да је сваки појединац кадар да то таквог одговора дође. О томе сведочи и приповедач *Нити михољског лета* (могло би се, чак, рећи да је Милошевић преко њега полемисао са извесним Јеротићевим ставовима о болести као духовном изазову): „Свака болест је изазов. Свака болест је питање које се поставља оболелом и које, слично свим другим питањима, тражи одговор. А како ће неко на то питање одговорити, зависи, пре свега, од његовог душевног склопа. Један филозоф каже да отров слабе убија, а јаке снажи. Има много истине у томе. [...] Не постоји зато неко опште мерило за јачину изазова. Наизглед исти изазов за неког ће бити јачи, а за неког слабији. Све зависи од тога колика је мера осетљивости нечијег

лошевићево основно питање је, стога, гласило: како са меланхолијом dospети до истине спознања – и каква је та истина?

## 2. Увод

Овај део поглавља стожерног је карактера кад је посреди поглед на Милошевићеву књижевнотеоријску мисао. Оно представља теоријску екпликацију Милошевићевог сагледавања књижевности, али и много више од тога: меланхолијом обојену *епистемологију*. Посреди је Милошевићев самосвојан покушај да се одговори на вечно и никад у потпуности одговорено питање сазнања и истине. Пошто је фокус овог рада на Милошевићевом књижевнотеоријском делу, с разлогом је проблем епистемологије смештен у оквиру поглавља о књижевнотеоријској мисли, иако би се, можда, могло учинити да би било природније да, пошто је реч о филозофској дисциплини, представља део наредног поглавља, посвећеном Милошевићевој филозофској мисли. Због тога је овај део поглавља истовремено кулминативан, кад је у питању Милошевићева књижевнотеоријска мисао, али, истовремено, представља и увод у наредно поглавље посвећено разноликим филозофским дисциплинама које нису ништа друго до разраде или посебне оптике епистемолошких проучавања.

У овом делу поглавља је, дакле, изложено Милошевићево самосвојно теоријско становиште које, могло би се рећи, представља ‘темељ’ читавог његовог дела. То становиште Милошевић је развијао „у низу различитих дисциплина“ посвећених предмету спознаје – од *Антрополошких есеја* (1964), преко *Идеологије, психологије и стваралаштва* (1972), *Психологије знања* (1989), *Филозофије и психологије* (1997), *Царства божјег на земљи* (1998), до *Истине и илузије* (2001), која, заправо, представља вид рекапитулације његове мисли.

Испрва посвећен анализи противречности у духовним творевинама – индикативно је, и „нимало случајно“, као што је сам Милошевић запазио, да један од његових „првих радова у наслову има реч противречност“ (ЦБЗ: 250), и то рад посвећен „неким противречностима у филозофији Николаја Берђајева“<sup>666</sup> (1960) –

---

душевног склопа. [...] Ударац којим се разбија кугла од стакла неће сломити куглу од челика“ (НМЛ: 122–123).

666 Тим радом, објављеном у часопису *Филозофија* 1960. године, а постхумно увршћеном у књигу *Буктиње* (2009), отпочело је Милошевићево вишедеценијско бављење руском религиозном филозо-

временом је своју теорију назвао *психологија знања*, потом *диференцијална филозофија* и, напоследку, *филозофија диференције*: реч је, заправо, о специфичној когнитивној филозофији или филозофији спознаје.

У свом богатом теоријском опусу Милошевић није за собом оставио ниједну књигу која би се могла окарактерисати као ‘чисто’ теоријска. Због тога је филозофија диференције – стожерна идеја тог опуса – и сама ‘диференцирана’, расута кроз већи број текстова и књига. Њиховим самеравањем и хронолошким праћењем указује се еволутивни лук Милошевићеве мисли, али и свагда искошен поглед на њу – који је зависио од тренутних херменеутичких интересовања. Док у *Антрополошким есејима* (1964) Милошевићева теоријска мисао још увек није била у довољној мери освешћена, први текст у коме се назиру њени обриси потиче већ из 1967. године: реч је о студији „Мигел де Унамуно и трагично осећање живота“, прештампаној у *Истини и илузији* (2001).

„Појам диференцираности“ упућује пре свега на *онтолошку*, а тек онда на когнитивну раван: не само што „у структури света таквог какав он јесте“ (ИИ: 136) – света који подразумева „свеколику стварност“ (ИИ: 152): космичку, органску, историјску и психолошку – постоје „извесне разлике“,<sup>667</sup> већ постоје и „различити степени конфликтних и уопште рушилачких односа“ (ИИ: 136). Милошевићев свет је онтолошки, *иманентно* диференциран, разнолик, разуђен и конфликтан. Ако је свет такав, нехармоничан и нејединствен, саздан на „сукобљеним тенденцијама“ (ИИ: 152), каква онда може бити спознаја света, односно њени „механизми“ (ИИ: 136)?

Суштина Милошевићеве „теоријске грађевине“ (ИИ: 136) – његовог „теоријског и уједно методолошког полазишта“ (ЦБЗ: 235) – огледа се у тврдњи да је увек реч о ономе „што *можемо* сазнати [истакао К. О.]“ (ЦБЗ: 235), односно да је и „оно *што спознајемо* и *колико спознајемо* увек [...] и свагда диференцирано, али

---

фијом. Ваља имати у виду да је Берђајев у време настанка тог рада „не само на катедри београдског Филозофског факултета него и другим центрима некадашње Југославије“ сматран „неком врстом ретроградне појаве“ – између осталог, зато што је „међу првима оспоравао теорију и праксу марксизма“. Због тога је Милошевићев рад представљао врсту изазова ондашњој научној и културној јавности. Радомир Ђорђевић, „Никола Милошевић као тумач руске филозофије“, *Студије о руској филозофији*, стр. 278.

<sup>667</sup> У критици је указано на коинциденцију извесних мотива Милошевићеве филозофије диференције „са, данас, у савременој (нарочито постструктуралистичкој) филозофији, веома развијеним интересовањем за проблем разлике и другости“. Милорад Беланчић, „О филозофији диференције“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 370.

никад на исти начин и у истој мери [истакао К. О.]“ (ИИ: 136; упоредити са: ЦБЗ: 235): у питању су „непрелазне границе човекове спознаје“, то јест „епистемолошке препреке које људски род никад не може отклонити“ (ЦБЗ: 254). То значи да предмет спознаје не могу два човека спознати „на исти начин и у истој мери“, на „некакав апсолутно диференциран начин“ (ЦБЗ: 256): врста и квалитет спознаје не зависи од предмета, већ од њих самих – од онога што их међусобно чини различитим. Условно речено, наведена формулација само је одјек једне латинске изреке – драге Адлеру, али и Милошевићу – „која каже да кад двојица чине исто није исто“ (ЦБЗ: 278; ИИ: 61). Апсолутног знања нема: због тога је Милошевићева „теоријска грађевина“ *антихегелијанска* – будући да се Хегелова филозофија утемељује на постојању апсолута, као и лажној диференцираности апсолута „са једног спекулативног и априорног становишта“ (ЦБЗ: 236).

Упркос таквом чињеничном стању, према коме ‘истина’ нема једно, већ много лица, која зависе од срца или ума ‘перципијената’, Милошевић је указао на људску, сувише људску тежњу да се пређе преко те чињенице и да се, ипак, разлике потисну у корист *нивелисане* ‘истине’. Такав „униформни“ приступ предмету спознаје нарочито је присутан, према Милошевићу, „у друштвеним наукама“, које свој предмет своде на „неку врсту целине“ чији су сви „делови стриктно подређени духу саме те целине“. <sup>668</sup> Насупрот – под окриљем науке – конструисању ‘духа целине’, Милошевић се залагао за диференцирани приступ који разлучује „оно што је специфично, особено и што се на саму целину [...] не може разложити и свести“. <sup>669</sup> ‘Истина’ је парцијална и *релативна*. Зато би филозофија диференције могла да се назове и филозофијом релативности. <sup>670</sup>

---

668 Никола Милошевић, „Униформни поглед на свет: дискусија о универзуму руске културе (Џејмс Билингтон, *Икона и секира*)“, *Повеља: часопис за књижевност, уметност, културу, просветна и друштвена питања*, Краљево, Нова серија, година XIX, 1989, број 1–2, стр. 43.

669 *Исто*.

670 То не значи да из филозофије диференције следи *апсолутна* релативност истине. У осврту на књигу Ремона Полена *Истине и слободе* Милошевић је нагласио да захваљујући увидима у оно што се крије иза фасаде – нпр, културних образаца – као што су „психолошке и социјално-политичке претпоставке“, „даје нам за право да појам истине бранимо од релативистичких приговора“ (ФО: 195). Традиција мишљења која релативизује истину полази од Протагоре, „творца оне знамените речи о човеку као мерилу свих ствари“, преко Ничеа, Вилема Џејмса, Клода Леви-Строса, Мишела Фукоа, све до постмодерниста (ФО: 194). „Ту је свакојачо Ниче са својом перспективистичком концепцијом истине којом се практично брише разлика између истине и лажи. Ту су, дакако, и егзистенцијалисти Сартровог типа који елиминирају чак и сам појам људске природе и својом концепцијом апсолутне слободе отварају простор тоталном субјективизму. Ту су и структуралисти који структуру радикално одвајају од функције, а ту је и Мишел Фуко који поткопава и ону последњу чврсту

## 2.1. Нагон опстанка; рационално и ирационално деловање

Иако је склоност ка илузијама преовлађујућа, Милошевић је указао да начело диференције није вештачки наметнуто, већ је повезано са нагоном опстанка као првородном енергијом бића, тј. са „виталним потребама људског рода“ (ЦБЗ: 253): да би човек опстао, диференцирани поглед на свет је *нужан*. У светлу чињенице да је свет „по самој својој суштини диференциран“, начело диференције било је неопходно како у преисторији, не би ли се разликовале „биљне и животињске врсте, штетне и корисне“, као и припадници свог и туђег племена, тако „и данас“, „у пословном свету“, као и „у свакодневном општењу са другим људима“ (ЦБЗ: 253).

Али, ако је „истинито и логично“ просуђивање једна „од виталних потреба човекових“, откуд онда толико честих и грубих „деформација у сазнајној оптици“ – откуд толико „деформација у склопу многих теоријских творевина“ (ЦБЗ: 253)? Једини одговор који се Милошевићу указао јесте да је истовремено са „истинитим и логичним“ просуђивањем такође витално зајемчена и „потреба за прикривањем друштвено недопустивих побуда“ (ФП: 346), чији је извор у области „интереса и страсти“, односно „у такозваној ирационалној равни личности“ (ЦБЗ: 254). Другим речима, витално су зајемчене и рационална<sup>671</sup> и ирационална раван.

---

тачку Кантову у борби против Хјумовог релативизма.“ Nikola Milošević, „Filozofske pretpostavke manipulacije u postmodernom vremenu“, стр. 86. Релативизам истине Милошевић је сагледао као политички опасан, јер може да послужи као „идеолошка рационализација недемократских друштвених уређења“ – као што је, на пример, руски филозоф Данилевски, доведши у питање „универзално важење демократских институција“, „покушао да оправда самодржавни поредак царске Русије“ (ФО: 196). То је, уједно, и разлог Милошевићевог негативног односа према постмодернизму: „Постмодерни поглед на свет не може нам бити руководно начело при постављању дијагнозе времену у коме јесмо већ само симптом или још боље завршна фаза једног мисаоног тока чији су протагонисти већ са Ничеом дали за право Протагори и Горгији, а не Сократу или Платону.“ Осим што релативизује истину, постмодернизам обоготворује моћ (па тако и знање постаје моћ, а не врлина), након чега – Милошевић се сложио са Владимиром Цветковићем (о чијој је књизи *Моћ и мудрост* говорио на једном округлом столу) – „следи Страшни суд“. Nikola Milošević, „Između mudrosti i moći“, *Filozofija i društvo*, Beograd, 2004, бр. XXIV, стр. 247–248.

671 Милошевић је под ‘рационалним’ подразумевао поступак или духовну творевину „којом се не доводи у питање добро схваћени *интерес* субјекта тог поступка, односно те творевине [истакао К. О.]“ (ЦБЗ: 258). То значи да, за разлику од страсти које су „чак и краткорочно“ штетне, има и таквих страсти које могу бити „релативно рационалне“ и које „краткорочно“ могу донети „корист оном ко је њима обузет“, иако и оне „на дужи рок [...] најчешће само штете“ (ЦБЗ: 258). Осим тога, пошто је Милошевић, између осталог, сагледавао човека као биће руковођено интересима и страху, више пута му је замерано да је поједностављивао проблеме којима се теоријски бавио. На ту замерку је – у незавршеном роману *Deus absconditus* – пружио индиректни одговор: „Мој опонент Владимир Глигорјевић, присталица романтичарске антропологије, говорио ми је да гледам на људе сувише упрошћено, као детектив или иследник, који у свему тражи неки мотив и неко објашњење. Ја сам на то

Из потребе за прикривањем истине настају деформације и теоријских и литерарних творевина: све су оне, према Милошевићу, „само маске испод којих се скрива подземље“ (ЦБЗ: 76). Тим увидом имплицитно је указао на антрополошку *истину* која даје примат ирационалној сфери бића:

Уколико пођемо од претпоставке да је рационално само оно на шта нас разум покреће онда ћемо доиста тешко наћи макар и један једини рационални поступак под капом небеском. Мало је, наиме, вероватно да је разум у највећем броју случајева онај прави мотив за какву радњу или какво дело, чак и онда када је реч о теоријским творевинама (ФП: 15).

Милошевић је сматрао да човеково делање ипак покреће ирационална сфера личности, уз напомену да степен интереса (који припада рационалној сфери), односно страсти (који припада ирационалној) варира од појединца до појединца.<sup>672</sup> Која ће сфера превагнути, зависи, према Милошевићу, од јачине тојнбијевског ‘изазова’ афеката и интереса: само кад су слаби, разум односно „шансе за долажење до истине“ односе превагу; тада је и могућа релативно ваљана спознаја, на основу које се може говорити о Милошевићевом „уздржаном и благом епистемолошком оптимизму“ (ЦБЗ: 256).

Није, стога, необично, кад је реч о мањкавостима у структури дела, да из „рационалне сфере духа“ потичу само оне мањкавости које су „последича недовољне интелектуалне односно уметничке обдарености појединих мислилаца и писаца“, док из „из ирационалне [...] сфере духа“ потичу оне грешке које су настале упркос томе што је „мислилац дао доказа да уме кохерентно да мисли и чињенице увиђа, а писац да уме да обликује своја дела и тако што неће реметити логику мотивације и индивидуализације“ (ЦБЗ: 254).

Као пример деловања рационалне и ирационалне сфере духа Милошевић је указао на романе Толстоја и Достојевског, у којима је пронашао „две опречне равни“

---

одговарао да не гледам ја упрошћено на људе него да су, по мом мишљењу, људи сувише упрошћени, кад су у питању њихови интереси и страсти.“ Nikola Milošević, „Deus absconditus“, нав. дело, стр. 75. 672 „Најрадикалнији облик“ интереса Милошевић је, послуживши се јеванђељским примерима, пронашао у случају Јудине издаје, док је крајност страсти пронашао у „гомили што је пред Пилатом викала: ‘Распни га!’“ (ФП: 15). Јер, док интерес подразумева рационалне пориве, „онај ко је страстима понесен“ не само што пренебрегава „своје сопствене добро схваћене интересе“ – или не води довољно рачуна о њима – већ може да се окрене против самог себе, односно против сопствених виталних интереса, као да је на делу „фамозни Фројдов нагон смрти“ (ФП: 16).

од којих „само једна има највиши уметнички домет“, на основу чега је закључио да је писац способан да обликује дело „тако што неће реметити логику мотивације и индивидуализације“, али и да, истовремено, то дело садржи раван која умањује његову вредност, јер „носи на себи печат ремећења логике мотивације“ (ЦБЗ: 255).

Ваља још додати да рационална и ирационална сфера нису исто што и свесна и несвесна сфера. У вези с тим, Милошевић је, да би расветлио механизам деловања психолошких и социјалних чинилаца, критиковао Фројдову поделу на свесно и несвесно, према којој сва логичка и вредносна нарушавања дела потичу из *несвесног*. Он је тврдио да је Фројдова подела „плод извесне недиференциране теоријске оптике“ (ЦБЗ: 256) и да је, упркос „дубоком јазу између свесног и несвесног“, поготово код патолошких случајева, „у највећем броју других случајева на делу [...] читав низ прелазних ступњева и нијанси између јасне и недвосмислене свести и оног што испод прага свести пребива“ (ЦБЗ: 256).

### 3. Унамуно као претеча

Противречност је кључна реч Милошевићевог теоријског дела, ако не и читавог његовог опуса. Сва је његова мисао усмерена на изналажење и анализу противречности. Противречности или инкохеренције последица су нарушавања „две врсте кохеренције“ (ИИ: 7), рационалне и ирационалне. Прва, рационална кохеренција је *логичка* и „по природи ствари недостижна“: ма колико мислилац свесно тежио „да своје идеје изложи на потпуно складан и кохерентан начин, лишен свих могућих противречности“, тако нешто „ником досад није пошло за руком“ (ИИ: 7). Друга, ирационална кохеренција је *психолошка* – позната још и Аристотелу – која се може пројавити и као *идеолошка*: као последица „својственог“ и „најчешће, само упола свесног“ начина грешења који „указује на постојање једне друге логике“, она делује на један „полупритајен, ‘полуподземни’“ начин, због чега се може именовати као доследност „у недоследности“ (ИИ: 7–8). Међусобном неускладивошћу тих кохеренција, њиховим укрштајем, јављају се *противречности*.

Као „један од најзанимљивијих и за теоријска уопштавања најзахвалнијих примера сложеног односа логичке и психолошке кохеренције“ (ИИ: 8), Милошевић је, у студији из 1967, узео Унамунову књигу *Трагично осећање живота* (1912).



Пошто је Унамуно спадао „међу оне ретке филозофе који отворено признају да логички слој њихове филозофије има свој корен у једном скровитом, подземном току личности“ (ИИ: 8), могло би се, условно, рећи да је шпански филозоф антиципирао Милошевића, то јест подастро пут његовим филозофско-теоријским меланхоличним (само)разоткривањима.

Милошевић је указао на Унамунов јединствени покушај „у историји људске мисли“ да *свесно укине* разлику између логичке и психолошке (тј. идеолошке) кохеренције, односно „разлику између рационалне и ирационалне равни филозофских творевина“ (ИИ: 8). Унамуно је, наиме, признао да противречности у његовој књизи „имају свој корен у интимном, скривеном делу људског бића“ (ИИ: 8), слично као што је и Милошевић признао да његови недостаци и пропусти имају корен у меланхолији. Пошто је Унамуно *освестио* „ону најдубљу, ирационалну инспирацију“ своје филозофије – што пре њега нико није учинио – Милошевић је изјавио:

Ево, најзад – то је закључак који се намеће – једног размишљања о оном о чему се обично ћути, размишљања о последњим, најскривенијим изворима филозофске рефлексije и то размишљања које није само апстрактно и декларативно (ИИ: 8–9).

Међутим, упркос искреном и отвореном настојању да говори „о оним најдубљим претпоставкама сваке расправе о којима се, по речима Виљема Цемса, ћути“, Унамуно у том науму, према Милошевићу, ипак није успео. Милошевић је својом студијом показао да шпански филозоф није у целости изједначио јавни и подземни ток својих размишљања, односно „премостио онај јаз што дели логичку и психолошку раван филозофске структуре“ (ИИ: 46–47).

Као „полазну тачку“ Унамунове филозофије ‘трагичног осећања живота’, Милошевић је одредио „трансцендентни егоизам“, пројављен у *универзалној* „чежњи за личном бесмртношћу“ (ИИ: 51).<sup>673</sup> Његову филозофију Милошевић је сагледао као оправдање те чежње, као „одговор на оно метафизичко питање које се

---

673 Ту *универзалну* чежњу би, према Унамуноу, сви људи требало подједнако да гаје. Иако је овде реч о хипергенерализацији (в. ИИ: 53), „трагично осећање живота и творачка жеља за личном бесмртношћу кроз носталгично обнављање неуспелих сазнајних сањарија“ представљају, такође, и „кључне идеје“ Милошевићевог првог романа *Нит михољског лета*. Бранко Поповић, „Наслућивање оностраног (Н. Милошевић, *Нит михољског лета*, 1999)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXVI, јул–август 2000, књига 466, свеска 7–8, стр. 189.

поставља сваком оном ко се суочи са чињеницом да смо смртни“ (ИИ: 10). Но, да ли Унамунова филозофија заиста пружа конзистентан одговор на то питање?

Милошевић је приметио да основна противречност Унамунове књиге лежи у ауторовом самодекларисању као „радикалног конзервативца“ (ИИ: 36), као неког ко, тежећи личној бесмртности, жели да васпостави „један нови и немогући средњи век“ (ИИ: 24). Упркос томе, Милошевић је Унамуна прозreo – „у религијско-филозофском погледу“ – пре као „радикалног модернисту“<sup>674</sup> него као „радикалног конзервативца“ (ИИ: 35–36). Он је Унамуново теоријско становиште описао као „особени вид прагматизма са религијском предзнаком“ (ИИ: 49).

Симптоматичан „психолошки кључ“ Унамунове књиге који, према Милошевићу, упућује на ирационалне пориве шпанског филозофа, односно на противречности његовог дела, јесте онај „где се Дон Кихот појављује као борац који је позван да брани ‘благо нашег детињства’“ (ИИ: 36). Синтагму „благо нашег детињства“ Милошевић је протумачио као „кључну [...] реч Унамунове тајне“: она упућује на „духовну баштину католичке религије“ (ИИ: 36). Иако је, временом, Унамуно запао у атеистичку кризу, увидевши „чињеничну и вредносну мањкавост вере свог детињства“, ипак ни тада није змогао снаге „да се одрекне своје детињске љубави“, већ се одлучио за „компромис“: спојио је оно што је, према Милошевићу, „неспојиво: модерни, виталистички, ничеански активизам, односно индивидуализам, и фундаментална начела вере свог детињства“ (ИИ: 37).

Међутим, иако би се Унамунова „чежња за личном бесмртношћу“ могла протумачити као одраз римокатоличке *идеологије*, Милошевић је сматрао да је „најмоћнији чинилац у дубинском слоју“ те филозофије ипак био „индивидуално-психолошке природе“ (ИИ: 37). Реч је о „страхотној жеђи за постојањем“ (ИИ: 41). Та је жеђ, као психолошка позадина чежње за бесмртношћу, у Унамуноу била присутна још од детињства – кад га, доживљавајући *непостојање* као нешто најстрашније, чак ни „патетични описи пакла“ нису могли „узбудити“ (ИИ: 41). То „кратко и успутно [Унамуново] сећање“ је, према Милошевићу, „у психолошком погледу [...] необично индикативно“:

---

674 Модернист је онај ко, према Милошевићу, „акцент ставља на ситуацију“ – за разлику од „фундаменталиста, који би да очувају свако слово поруке“. Никола Милошевић, „Да ли је Бог умро у Аушвицу? (Карен Армстронг, *Историја Бога*, 1995)“, *НИН*, Београд, 30. август 1996, број 2383, Специјални додатак: Књига, стр. 31.

Пред нама је лик рано сазрелог, претерано осетљивог детета, већ опседнутог страхом од ништавила, и по свему судећи психички нестабилног и несигурног.

Исти овај душевни склоп наћи ћемо и у каснијем, зрелом Мигелу де Унаму, писцу *Трагичног осећања живота*.

Шта је друго та страшна, грчевита обузетост конкретном, темпоралном бесмртношћу, ако није природан продужетак оног детињског страха од ништавила, оне детињске „страхотне жеђи за постојањем“ (ИИ: 41–42)?

Милошевић је закључио да због „нерешене духовне кризе“ Унамуно није био способан да изглади противречности у свом филозофском делу, али је зато своје „невоље“ настојао да претвори у „врлину“ (ИИ: 46) – опробавши се у литерарном делу. У вези с тим, Милошевић је у поговору књизи Унамунових прича (1998)<sup>675</sup> подсетио на Шестовљеву тезу да „писци једино у својим књигама казују неке суштинске истине о себи и свету, јер им литература“ – за разлику од теоријских и филозофских дела – „обезбеђује неку врсту паравана, или покрића за тако нешто“ (ИИ: 54). Милошевићева анализа тих прича показала је да је шпански филозоф тек у књижевном пољу исказао оно у шта је заиста веровао:

Неће стога бити далеко од истине ако кажемо да је у уста [...] [својих књижевних јунака] Унамуно стављао оно што се у својим теоријским књигама није усуђивао: сазнање да нема неког другог живота осим овог који живимо овде доле на земљи.

И неће можда бити превише далеко од истине ако кажемо да је овај знаменити шпански мислилац писао своје филозофске расправе за оне јадне „овчице“ које су веровале у оно у шта он није могао да поверује (ИИ: 59).

Упркос томе што „овом, у погледу искрености и отворености заиста изузетном Шпанцу, није пошло за руком да премости онај јаз што дели логичку и психолошку раван филозофске структуре“, Милошевић је ипак признао значај Унамуновог „пионирског подухвата“, оличеног у напору да своју „нерешену духовну кризу“

---

675 Видети: Никола Милошевић, „Филозофија и литература“, [поговор] у: Мигел де Унамуно, *Абел Санћес и друге приче*, превео Вук Шећеровић, Сигнатура, Београд, 1999, стр. 175–184. Поговор је прештампан у *Истини и илузији*.

– захваљујући „захтевима *модерног* доба [истакао К. О.]“ – „бар делимично учини видљивом“ (ИИ: 46–47).

Иако нико, па ни Унамуно или Шестов, није успео да премости јаз између „подземног и јавног [унутрашњег и спољашњег] тока“ своје филозофије, тај неуспех није обесхрабрио Милошевића да се и сам у томе опроба. Очекивано, на концу своје последње теоријске књиге, признао је да је подбацио – изјавивши да се носио „или можда, ко зна, само заносио“ мишљу да управо он буде „тај који ће довести до краја [...] подухват изједначавања подземних и површинских токова сопствене визије света“ (ИИ: 253–254). Никад залечена „склоност ка меланхолији“, односно „депресивна црта“ његовог „душевног склопа“ (ИИ: 254), била је разлог пропасти тог подухвата.

#### 4. *О идеологији, психологији и стваралаштву*

*Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972) представља наредну етапу у развоју филозофије диференције, а заправо прву (делимично) теоријску експликацију Милошевићевих херменеутичких понирања у конкретна књижевна, али и књижевнотеоријска дела. Анализирајући романе Достојевског и Камија (у поглављу „Књижевна проза и проблем њене кохеренције“), као и књижевнотеоријске списе, са нагласком на Ролану Барту<sup>676</sup> (у поглављу „Гносеолошка функција књижевности“), Милошевић је настојао да укаже на противречности и огрешења о иманентну логику духовних структура.

Као једног од имплицитних претеча касније прозване филозофије диференције, Милошевић је навео Ремона Арона, који је, осим што се бавио „проблемима

---

676 Индикативна је паралела између наслова *Идеологија, психологија и стваралаштво* и наслова Бартове књиге изабраних текстова – за коју је Милошевић написао предговор – *Књижевност, митологија, семиологија*, објављене у Нолитовој едицији „Сазвежђа“. „Изгледа да се наслов Милошевићеве [...] књиге односи према наслову Бартове књиге [...] као опште према посебном, али са специфичнијим значењем конкретнијег према апстрактном. Барт наине апсолутизује оно посебно, бар у извесној мери, док наш аутор анализира општости посебног и посебности опште.“ Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Ками*, стр. 10. Анализирајући недоследности Бартове књижевнотеоријске мисли, нарочито оне у вези са концепцијом вишезначности – које су плод жеље да се „оствари једна логички неодржива синтеза“ – Милошевић је закључио да су те недоследности настале „деловањем извесних психичких фактора. Очевидно, постојање овако крупних несагласности упућује нас у овом случају на психолошки портрет човека психички везаног за све што је авангардно; човека, који, међутим, равноправно распоређује ‘залихе’ своје наклоности на више логички међусобно неспојивих визија књижевних дела“ (ИПС: 121). У Бартовом случају, али и у случају

идеологије“, разликовао „психолошки и логички смисао“ (ИПС: 9) духовних творевина – о чему је већ било речи поводом Унамунове филозофије. Милошевић је подсетио да је структура теоријских конструкција одређена односом логичке и психолошке равни, или, прецизније, односом двеју ‘логика’: ‘унутрашње’, иманентне и ‘спољашње’, психолошке.

Између логичке и психолошке равни – теоријске конструкције и вантеоријских чинилаца – влада каузални однос, који је некад слаб, а некад снажан. У случају снажног каузалног односа, на делу су „одступања“ – видљива попут „шавова“ – „од унутрашње кохеренције“ (ИПС: 10) теоријских конструкција: тада је и њихова вредност доведена у питање. Постоје два могућа одговора на питање због чега долази до снажног каузалног односа између теоријске конструкције и вантеоријских чинилаца. Први одговор је у „недовољној вештини [...] интелектуалног ‘градитеља’“, у недораслости задатку коме се посветио. Други одговор је у преовладавању „идеолошке или психичке равни“ над „физиономијом“ конструкције, *упркос* евидентној вештини „интелектуалног ‘градитеља’“ (ИПС: 10–11).

Милошевић је сугерисао да се унутрашње неусаглашености не могу ваљано објаснити уколико се не искорачи из дела, у простор њихових *узрока*. Тек кад се неусаглашености доведу „у каузалну везу са ‘ванфилозофском’ равни значења“, тада „постају схватљиве“ (ИПС: 13). То значи да између духовне и психолошке равни долази до „кратког споја“, заслужног за настанак „пукотина“ које продиру у структуру „духовне творевине“. <sup>677</sup> Другим речима, духовне творевине нема без „агоније (*αγωνία*, борба) логичко-теоријске конструкције и психолошких елемената њене деформације“. <sup>678</sup>

У студији „Стваралаштво и кохеренција“ Милошевић је указао „да постоје различити типови огрешења о кохеренцију једне филозофеме“, попут „кардиналних одступања од унутрашње логике“, али и „знатно мањих“ (ИПС: 20–21), који

---

других теоретичара попут Романа Јакобсона и Клода Леви-Строса, на делу је „исти психички фактор – тежња да се свуда пројектује један идеал правилности и реда, односно тежња да се елиминише сфера произвољности и хаоса“ (ИПС: 124). За разлику од њих, Милошевић је показао како је код Јурија Лотмана на делу идеолошки фактор инкохеренције – „потреба да се структурализам усклади са добро познатом догмом о политичкој, ‘идејној’ природи уметности“ (ИПС: 125).

<sup>677</sup> Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, нав. дело, стр. 204.

<sup>678</sup> Исто.

не ремете вредност дела. Фокус његовог интересовања био је на првом типу огрешења, који је поделио на две подврсте: психолошку и идеолошку.

Психолошке и идеолошке факторе Милошевић је одредио као радикално реметилачке:<sup>679</sup> тада је реч о њиховом *каузалном* деловању. Само у случају кад се не „секу“ са логиком дела, већ се поклапају „са једним од праваца стваралачке активности неког филозофа“ (ИПС: 21), односно са правцем или „поруком [...] уметничког стваралаштва“ (ИПС: 40), ти фактори су са делом у односу *коинциденције*. Међутим, без обзира на њихов смер, они „сами по себи“ никад нису „стваралачки“: њихово „‘присуство’ у [...] структури [дела] има искључиво аксиолошки неповољне последице“ (ИПС: 40). Осим тога, свака коинциденција је само условно нереметилачка, јер је паралелизам између логике дела и психолошких и идеолошких фактора могућ, „али практично никада није потпун“:

Правац значења књижевних дела [који једино критичар, према Милошевићу, може да одреди (в. ИПС: 303)] и правац идеолошких и психичких преокупација увек ће се у некој тачки „сећи“ (ИПС: 305).

#### 4.1. Идеологија у теоријским и уметничким делима

Да би дошао до тих тврдњи, Милошевић је, анализирајући *радикалне* противречности у теоријским конструкцијама Аристотела, Ничеа, Касирера и других мислилаца, указао на присуство „специфичног идеолошког фактора“ (ИПС: 16) као *узрока* тих противречности. Пошто их је окарактерисао као „радикалне“, закључио је да је реч о „каузалном“ (ИПС: 19) деловању идеолошког фактора – деловању које, на трагу Ремона Арона, подразумева „продор [...] ‘психолошког плана’ у структуру логичког плана“ (ИПС: 21).

Међутим, одмах након тога се оградом изјавом да деловање идеолошког фактора не мора да буде негативно по себи: оно је негативно само кад је посредни каузални однос, док је у случају позитивног деловања „у најбољу руку“ реч о *ко-*

---

679 Да су и психолошки фактори реметилачки, казује Милошевићево појашњење израза *психологија*, којим је „обележио онај фактор инкохеренције чији извор представљају они интереси и склоности неког ствараоца који нису истоветни са интересима његове социјалне групе, партије или класе“. Никола Милошевић, „Идеологија, психологија и стваралаштво“, стр. 2.

инциденцији „са сазнајним резултатима неке филозофије (ИПС: 21)“: у том случају идеолошки фактор – будући да „никада није конститутивни, саставни ‘део’ тог резултата“ – не доводи до радикалних противречности, то јест „не ‘затвара’ одређени духовни хоризонт“ (ИПС: 19).

За разлику од оних књижевних теоретичара, попут Јана Мукаржовског или Бориса Ејхенбаума, фокусираних на проблем *каузалног* односа идеологије и литерарног дела, Милошевића је, пре свега, занимала улога идеологије „у процесу књижевног стваралаштва, односно [у] резултатима тог процеса“: он је њену улогу сагледавао у вези са „значањем уметничке творевине“ (ИПС: 22–23).

Тако је, на пример, говорећи о библијским текстовима, као што су легенда о Авраму и Исаку и легенда о Авесалому, Милошевић упозорио на неповољни утицај „идеолошких претпоставки“ на њихове „основне карактеристике“ (ИПС: 28). Једна од њих, узрокована ‘идеолошким’ односом човека и свемоћног старозаветног Бога, јесте „одсуство сваког покушаја психолошког портретисања“ (ИПС: 28) – што је, према Милошевићевом имплицитном меритуму који подразумева само психолошки и онтолошки могућа прозна дела, неопростив грех:

Недостатак индивидуализације и мотивације – двеју основних ознака литерарног стваралаштва у ужем смислу те речи<sup>680</sup> – представља директну последицу идеолошких оквира библијске приче.

[...] Библијски приповедач је исцрпан онда кад треба величати реч божју, кад треба показати како је Бог у свему испунио обећање дато Авраму. Старозаветни творац митова је шкрт или опширан, привидно економичан или

---

680 „Оно што [библијски] лик изнутра мотивише није његово индивидуално хтење већ хтење божанске санкције којем се овај покорава по црти одбацивања сваке намере која би могла бити противна већ устројеном кодексу. У библијским причама књижевни лик је, условно говорећи, самосагласност унутрашњег хтења са хтењем саме божанске воље, тако да је битна карактеризација његова *одсуство индивидуализованих атрибута*. [...] Овде је позитиван лик могућ само као покоравање идеолошком обрасцу, као што је негативан лик могућ само као побуна против њега.“ Miodrag Petrović, „Umetnost i ideologija“, стр. 57–58. Милошевић је, стога, нагласио да „јунаци раних библијских прича“, али и Есхилови јунаци, „немају готово никакав ‘распон психичког клатна’. Они су такорећи идеално ‘целовити’, али та целовитост још није уметничка у правом смислу те речи – то је ‘целовитост’ религије и мита. У религији и миту човек се замишља као биће које не чини самостални центар деловања.“ Тако, на пример, кад Адам згреши, он то чини на наговор Еве односно змије, као што и Есхилови Електра и Орест згреше „само зато што их је на то постакао бог“. Прелазак из мита у литературу одвија се, према Милошевићу, тек са Еурипидовим драмама и *Књигом о Јову*: „Тек онда кад ‘грешник’ заузме извесно одстојање аксиолошке природе према митским и религијским захтевима, тежиште престапа помера се у његову душу. Уколико Јов подлеже ђаволовом искушењу, утолико је извор његовог греха ‘споља’, утолико је још увек реч о религијским духовним релацијама. Међутим,

стварно распричан, у зависности од идеолошких претпоставки своје легенде (ИПС: 29).

Због тога је Милошевић подвукао да, „од библијских времена па све до данас“, идеологија „разорно делује“ на настајање индивидуализације и мотивације, као „основних чинилаца“ (ИПС: 34–35) структуре прозних дела.

#### 4.2. Мотивација, индивидуализација и схема престабилизоване хармоније

Милошевић је посебан значај указао индивидуализацији и мотивацији зато што, прво, карактеришу прозу – јер је „логика приповедања [...] најпре логика мотивације“ (ЗП: 80) – и зато што, друго, „нијесу само чиниоци структуре, већ и чиниоци вриједности“.<sup>681</sup> Он је под индивидуализацијом подразумевао „физичке и психичке карактеристике књижевних јунака“, а под мотивацијом односе између тих карактеристика, при чему постоји мотивација „уског“ спектра, која се односи на „релације унутар једног књижевног лика“, и мотивација „широког“ спектра, која се односи на „релације између књижевних ликова“ (ИПС: 281). Сви односи мотивације који се јављају „у оквиру књижевне целине“, „на изванредан начин се међусобно допуњају“ (ИПС: 282–283) и чине – фантастичан или вероватан – систем мотивације.

Термин систем мотивације Милошевић је користио приликом анализе Достојевских и Камијевих романа, након чега је, сумирајући резултате тих анализа у огледу „Проблем вредности“, завршном у *Идеологији, психологији и стваралаштву*, закључио да „вредност поменутих дела зависи од тога у коликој мери њихова структура одговара“ – аналогно Лајбницевој филозофији – „схеми престабилизоване хармоније“ (ИПС: 283). Уз систем мотивације, схема престабилизоване хармоније кључан је термин кад је реч о Милошевићевом виђењу онтологије и аксиологије

---

кад старозаветни јунак супротставља свој систем вредности божанским мерилима, он више није јунак вере, већ јунак литературе.“ Слично томе, и Еурипидови Електра и Орест „убијају по заповести бога“, али је срж драме „у критичком односу ово двоје трагичних јунака према божанској заповести, после извршеног убиства“. Милошевић је, отуда, закључио да је „настанак мотивације и индивидуализације био могућ само по цену ‘нагризања’ једног религијског и митског схватања ‘целовитости’“. Никола Милошевић, „Идеологија, психологија и стваралаштво“, стр. 2.

681 Jovan Delić, „Ideal prestabilizovane harmonije (N. Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, 1972)“, *Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, Novi Sad, godina XXII, januar 1977, broj 215, стр. 23.



(прозног) књижевног дела. Инспирисан Лајбницовом филозофијом, претпостављену а немогућу хармонију књижевног дела одредио је на следећи начин:

Лајбниц је, као што знамо, сматрао да се свет састоји из мноштва једноставних, квалитативно различитих и самосталних јединица – монада, при чему свака од њих следи своју сопствену логику. Међутим, управо следећи ту логику све монаде, захваљујући божанској промисли, стреме заједничком циљу. На једном месту Лајбниц је ову своју визију света сликовито илустровао поређењем са односом чланова оркестра и композиције коју изводе. Сваки извођач свира сопствену партитуру, а опет се сва појединачна извођења стапају у хармоничну целину (ИПС: 283).

Осим што схема престабилизоване хармоније гарантује вредност дела, она гарантује и његову аутентичност. Писац је – како је запазио Драган Стојановић –

[...] виђен као демијург који својим „лукавством ума“<sup>682</sup> удешава да различити елементи књижевне структуре, развијајући се по сопственој логици, граде један духовни свет чији ће смисао (и чије ће вредности) никнути управо јер ће иманенција сваког од тих елемената остати неповређена, али који ће се складно интегрисати у целину која их обједињава, слично као у дечјој игри, када се од неправилно исецканих комадића успешно склопи слика, која се, наравно, доста разликује од шарених делова који је чине.<sup>683</sup>

Међутим, као што је нагласио Новица Милић, није јасно шта је Милошевић сматрао под „члановима оркестра“: да ли „јунске књижевних дела, или пак њихове мотивационе правце и токове као оне ‘партитуре које они свирају’“.<sup>684</sup> Милић је истакао да се структура уметничког дела у оба случаја може замислити „по аналогiji са полифонијом“<sup>685</sup> – упркос Милошевићевом одбацивању такве могућности, јер

---

682 Став о ‘лукавству пищевог ума’ Милошевић је образложио у *Роману Милоша Црњанског*: „Постоји једно специфично ‘лукавство ума’ помоћу кога аутор може да ‘наведе’, да ‘подеси’ ‘смерове’ мелодијског и мотивацијског тока тако да они, све и будући иманентни, ипак служе једној другој сврси“ (РМЦ: 251). О томе видети и: Dragan Stojanović, „Stvaranje i priroda književnog dela“, *Gledišta: časopis za društvenu kulturu i teoriju*, Beograd, godina XIV, april 1973, broj 4, стр. 535.

683 *Isto*, стр. 533.

684 Новица Милић, „Лирски прстен теорије“, стр. 1314.

685 *Isto*.

се, осим одбацивања апсолутне вишезначности дела,<sup>686</sup> полифонијом, сходно Вилијаму Емпсону, не може објаснити „уметничко јединство“, то јест „шанса за успостављањем уметничке кохеренције“ (ИПС: 90).<sup>687</sup> Међутим, на претходно питање је сам Милошевић одговорио тако што је признао да је „нарочиту пажњу“ поклањао мотивацији, зато што „у мотивацијској мрежи литературе ваља тражити одгонетку проблема уметничког значења“ (КМ: 283).<sup>688</sup> Мотивација и индивидуализација су основни предуслови „престабилизоване хармоније“, за разлику од психолошких и идеолошких фактора инкохеренције, који „разарају“ саму њену „суштину“ (ИПС: 81).

Јединство дела се, према Милошевићевој меланхоличној претпоставци, крије у значењској равни, али не било каквој: *искључиво* оној са песимистичком поруком, која собом носи „метафизички квалитет трагичног“. Пошто је књижевност *тумачење стварности*, које, „као и свако друго тумачење, [...] мора имати [...] извештај ‘правац’, или ‘угао’ гледања на свет“ (ИПС: 285–286), Милић је закључио да Милошевић „одлучно даје предност мотивацији над другим елементима књижевне структуре“, јер само мотивација „претпоставља одређени угао гледања, односно трагично обојено тумачење“<sup>689</sup> фиктивног света.<sup>690</sup> Слично томе, и Тимченко је указао да писац „успоставља хијерархију односа између јунака и мотивацијских си-

---

686 Ваља нагласити да Милошевићева анализа појма вишезначности у егзистенцијализму, психоанализи и структурализму, иако теоријски неосвешћена, на узоран начин представља оно што ће касније бити именовано као поступак филозофије диференције.

687 Видети: Никола Милошевић, „Бахтиново тумачење Достојевског“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година СХЛIII, фебруар 1967, књига 399, свеска 2, стр. 123–161. Рад је прештампан у књизи *Буктиње* (2009).

688 „У свету уметности“, сматрао је Милошевић, „постоји само доследност психолошке мотивације“ – због чега се књижевним јунацима ни не може судити „са гледишта доследности у логичком или етичком смислу те речи“ – осим уколико писац (попут Настасијевића) „није изабрао неко друго начело књижевног обликовања – начело мелодије и ритма, на пример“ (ЗП: 148).

689 Новица Милић, „Лирски прстен теорије“, стр. 1316.

690 Да је одступање од иманентне логике уметничке структуре могуће и у уметничким делима која не припадају књижевности, Милошевић је показао анализом филма *Изненада, прошлог лета* (1959) Џозефа Манкијевича. У том филму, снимљеном према драми Тенесија Вилијамса, Милошевић је указао на присуство психичког фактора инкохеренције (в. ИПС: 39). Он је објаснио да је Манкијевич, за разлику од Вилијамса, неоправдано покушао да трагички заплет расплете на оптимистичан начин, нарушивши тиме „иманентну логику самих књижевних јунака“, чије је „трагично значење“ произлазило из „њиховог [структурног] положаја“ (ИПС: 83). Наруживши њихово „трагично значење“, Манкијевич је истовремено нарушио логику читаваог дела – његову престабилизовану хармонију – као што се, обрнуто, нарушавањем логике дела нарушава мотивациони склоп јунака и процес њихове индивидуализације. Пошто је логика престабилизоване хармоније аксиолошка логика, она се може представити и као „специфичан израз идеологије естетске свести“. Miodrag Petrović, „Umetnost i ideologija“, стр. 66.

стема, [...] трудећи се да, сходно поруци свог дела, одреди приоритет мотивацијског система“.<sup>691</sup>

На питање зашто се Милошевић *приклонио* мотивацији, а не неком другом елементу структуре дела, Милић је одговорио да је то зато што је, „из перспективе једног *наглашеног рационализма*“ – чији је Милошевић био заточник – мотивација елемент „који је највише и најпре подложен рационалистички обојеној анализи“.<sup>692</sup> Међутим, као „превасходно психолошки појам“ – као „психолошки могућа логика на специфичан уметнички начин исказана“ (КМ: 283) – мотивација има и „извесне наносе ирационалног карактера“,<sup>693</sup> због чега је у анализи дела Достојевског и Камилја, нимало случајно, Милошевић дао предност *ирационално* обележеним мотивационим системима. На основу тога, Милић је увидео да је „парадокс, али и особеност Милошевићеве мисли“, резултат „двоструког“ (рационалног и ирационалног) порекла „наглашавања мотивације као пресудног елемента књижевне структуре“.<sup>694</sup>

Осим што је довео до особене доминације „чиниоца мотивације“ – редукујући друге чиниоце књижевне структуре – Милошевић је, према Милићевом увиду, довео и до „психологизације“<sup>695</sup> тог чиниоца. Једна од последица „психологизације“ је сагледавање идеологије у психолошком кључу: пошто идеологија „претпоставља нетрпељивост и искључивост“ као психолошке одредбе, то значи да је и она „превасходно *психолошког* порекла и набоја“.<sup>696</sup>

Милић је, осим тога, указао да је Милошевићево колебање између „рационалистички схваћене структуре књижевног дела“ и „ирационалистички обојене визије дела“ резултирало „и једним контрадикторним схватањем самог начела иманенције“: ако се суди „по схеми ‘престабилизоване хармоније’, начелу иманенције подлежу првенствено чиниоци (монаде) *унутар* књижевног дела“; али, ако се суди „по ирационалистички интонираној претпоставци о песимистичкој поруци“ која омогућује „јединство дела“, онда „начело иманенције важи за целину књижевног дела, јер се само у делу као целини може конституисати метафизички квалитет тра-

---

691 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 59.

692 Новица Милић, „Лирски прстен теорије“, стр. 1316.

693 *Исто*.

694 *Исто*.

695 *Исто*, стр. 1317.

696 *Исто*.

гичног“.<sup>697</sup> Наречена контрадикторност је, према Милићу, у Милошевићевом делу остала отворена.

#### 4.3. Аксиологија и онтологија књижевног дела

Милошевић је, између осталог, дао примат мотивацији и због њене пресудне улоге у конституисању уметничке вредности. Та се вредност, према њему, крије у *наговештају*, чији ефекат писац постиже „тако што на индиректан, скровит начин, помоћу значењске мреже појединачних мотивација исказује свој поглед на свет“; у супротном, „кад покуша да директно и грубо искаже свој став“, не нарушава се само „унутрашња логика мотивације“ (КМ: 285), већ и сазнајна и уметничка *вредност* дела. Али, у наговештају није само лепота или вредност дела, већ је – као што је то (меланхолично) нагласио приповедач *Нити михољског лета* – сва лепота у наговештају: према њему, „заиста је лепо“ „само оно што је пригушено и стишано, [...] што као да испод неког застора благо исијава“ (НМЛ: 144). У другом роману – *Сенкама минулих љубави* – приповедач је, нагнан размишљањем о меланхоличној слици Жоржа де ла Тура са ликом Марије Магдалене, одредио свој естетски доживљај као „дживљај неке истанчане и ако би се тако могло рећи тихе лепоте“ (СМЉ: 185). Тим увидима Милошевићева естетика отворила је простор и апофатичком појму *тишине* који присуство истине, доброг и лепог сублимира, односно *наговештава*, у себи.<sup>698</sup>

Но, иако је знао да проблем вредновања „носи собом сувише ризика“, као „и да може одвести у субјективизам, а да опет може премало дати науци о књижевности“, Милошевић се није либио да га доведе „у центар пажње“.<sup>699</sup> То значи да је он, прогласивши вредност „као најважнији критеријум у свим разматрањима о

697 Исто, стр. 1318.

698 „Јер, у природи, поред њених гласова, *иза њих*, назирем нешто попут извора непресушно новог, једну *тишину* која је речитија од сваке речи. Најзад, ја откако знам за себе, када тога нисам био ни свестан, вредност људи и уметничких дела просуђујем по присуству или одсуству ове тишине. Убеђен сам да човек који одише овом тишином зна више, има више од онога ко је не поседује, да је уметничко дело заиста остварено једино ако из њега, између речи, боја и тонова, говори ова тишина. Зар то не значи да нам је овај свет дат не да би[смо] га надилазили потпуним порицањем, већ да бисмо од њега учили како да превазиђемо и њега и себе.“ Ромило Хиландарац [Кнежевић], „Када хоћеш да пишеш: писмо младом уметнику новопридошлом под окриље Цркве“, *Летонис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXV, април 2009, књига 483, свеска 4, стр. 705.

699 Jovan Delić, „Ideal prestabilizovane harmonije“, стр. 23.

књижевности и књижевним делима“, „свој теоријски иманентизам“ конкретизовао као „аксиолошки“. <sup>700</sup>

У огледу „Проблем вредности“ он је изједначио *вредност* прозног књижевног дела са *структуром*, односно *гносеолошком димензијом литературе* (као њеном *уметничком* функцијом), истакавши да су та три појма – „вредност, структура и гносеолошка димензија литературе само [...] три речи за исту ствар“ (ИПС: 300). <sup>701</sup> То значи да су аксиологија и гносеологија изједначене са онтологијом прозног књижевног дела.

Тврђењем да прозно књижевно дело врши гносеолошку функцију, при чему његова уметничка вредност зависи од структуре, тиме се, како је Тимченко истакао, „не казује ништа друго него да је књижевно дело створено према начелу иманенције и органског јединства“. <sup>702</sup> Јер, књижевно дело је *суштински* уметничко само уколико идеолошки и психички фактори „нису разорили његову уметничку структуру [логичку нит структуре] и тако нарушили схему престабилизоване хармоније, онемогућујући конституисање метафизичких квалитета“. <sup>703</sup>

Повезивањем структуре и вредности, Милошевићева књижевнотеоријска мисао одлучно се разлучује од структуралистичке филозофије, за коју су карактеристични „холизам“ и „редукционизам“, и то, као што је Милошевић нагласио, „иманентизам на нивоу структура, редукционизам на нивоу индивидуалног стваралаштва“ (ФС: 315), с тим што, како је подсетио Тимченко, „структуралистички појам структуре књижевног дела подразумева неутрализам ‘слојева’ и потпуно игнорише проблем вредности“. <sup>704</sup>

Исказ да је књижевно дело вредно ако ванлитерарним факторима није нарушена његова структура такође подразумева да није нарушена његова *сазнајна функција* – при чему, ваља нагласити, дело врши сазнајну функцију читавим својим

---

700 Stojan Đorđić, „Aksiološki imanentizam: o književnokritičkom postupku Nikole Miloševića: na primeru knjige *Andrić i Krleža kao antipodi*“, *Izraz*, Sarajevo, godina XIX, 1975, broj 11–12, стр. 538–539.

701 Јер, уколико би се структура књижевног дела раздвојила од вредности, то би, према Милошевићу, изгледало као да шаховском коментатору, који анализира „две различите варијанте извесног отварања, с тим што се са једном од њих партија шаха добија а са другом губи“, „свеједно воде ли оне губитку или добитку“. Другим речима, „како је могуће озбиљно анализовати ‘структуру’ неке партије шаха, ако притом мислимо да је потпуно свеједно да ли је ту партију одиграо Роберт Фишер или његова баба?“ Никола Милошевић, „Идеологија, психологија и стваралаштво“, стр. 2.

702 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 66.

703 Исто.

704 Исто, стр. 13.

контекстом.<sup>705</sup> Важно је, притом, да је Милошевић значењу, чији је циљ „кохерентност система мисли, дела, па и самог исказа“, „дао логичко-филозофски ранг и смисао“.<sup>706</sup>

Стављањем „у први план оног што је инкохерентно у уметничкој структури“, Милошевић је, парадоксално, указао на „оно што чини њену природу и њен први домен“ – оно што је „differentia specifica књижевног дела“.<sup>707</sup> Ако је кључни услов вредности одсуство противречности, то значи да је „начело кохеренције у делу [...] канон“,<sup>708</sup> односно да се за идеал узимају *непостојећа* дела у којима, попут некаквог „скривеног бога“,<sup>709</sup> царује „апсолутни лик естетичког“.<sup>710</sup> Пошто таквих дела нема нити је икада било – као што и Лајбницова визија може да се оствари само у „људској машти“ (ИПС: 84) – посредни је само теоријска могућност, односно „теоријска категорија“.<sup>711</sup>

С обзиром на то да је Милошевићево *неуротичко* трагање за инкохеренцијама одраз не само његове неуротично-меланхоличне потребе за властитом душевном и духовном стабилношћу – при чему се намеће слика неуротичара који равна књиге уз руб полице, аналогно упирању прстом на мисли разних аутора које нису хармонично ‘поређане једна уз другу’ – већ је то трагање, такође, одраз његовог ‘духа нијанси’, супротстављеног ‘духу геометрије’ који у свему тражи симетрију и хармонију – занимљива је следећа примедба:

---

705 Такво становиште је, између осталих, заступао и Лав Толстој, тврдећи да би „изнова морао написати целу *Ану Каренину* ако би хтео да саопшти шта је ‘у ствари’ хтео да каже“. Dragan Stojanović, „Stvaranje i priroda književnog dela“, стр. 534.

706 Вујадин Јокић, „Кохерентност система мисли [Н. Милошевић, *Идеологија, психологија и стваралаштво*, 1972]“, *Филозофске и књижевно-критичке расправе*, Јединство, Приштина, 1975, стр. 168.

707 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 54–55.

708 М. Nikolić, „Nikola Milošević: *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*“, *Ideje*, Beograd, godina IV, 1973, broj 4, стр. 183–184.

709 Међутим, не треба престабилизовану хармонију ни схватати у догматском смислу, односно у смислу *захтева* да стваралац прилагоди дело том идеалу. Јер, иако је тачно да су „хармонија и стваралаштво [...] contradictio in adjecto“, није тачно да је Милошевић „поставио *захтеве* којима [...] не може без замерке одговорити ниједан велики књижевник [истакао К. О.]“ – будући да није реч о захтевима, већ о покушају конституисања условно објективног начина вредновања дела. Velimir Filipović, „Izvestan pogled na jednu psihologiju (N. Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, 1972)“, *Psihologija*, godina VI, novembar 1973, broj 3–4, стр. 198, 201. У вези с тим, и Јован Пејчић је приметио да је „апсурдно [...] приговарати“ Милошевићу „због чињенице да најсавршенија теоријска и литерарна остварења нису изграђена на апсолутно кохерентан начин“. Јован Пејчић, „Мислилац, тумач, писац“, нав. дело, стр. 27.

710 Kasim Prohić, „Kritika duha geometrije [N. Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, 1972]“, *Izraz*, Sarajevo, godina XVI, 1972, broj 10, стр. 322.

711 *Isto*.

Није ли Милошевић подлегао једној другој врсти геометризма када је мјеру естетичког ставио у непосредну зависност од степена одступања од темељног мотивацијског система, односно, прецизније речено, није ли геометрију замијенила аритметика теоријског мишљења?<sup>712</sup>

#### 4.4. Проблем референције и деформације

Питање референцијалности духовних творевина једно је од темељних питања не само модерне теорије књижевности, већ и њених античких узора. Оно се, укратко, своди на дилему: аутономност или контекстуалност.

То питање је код Милошевића имплицитно присутно и у разрешавању проблематике вредновања. Вредност књижевног дела је, према њему, иманентна „манифестација“ конкретног, „појединачног књижевног квалитета“:<sup>713</sup> она није „функција субјективног“, као што „није ни последица ванлитерарних чинилаца, што је сасвим у складу са идејом о аутономности књижевног дела“.<sup>714</sup>

Милошевић је делимично прихватио, засновано на Кантовом аксиому, становиште руских формалиста о *аутономности* духовног стваралаштва. Јер, ако је књижевно дело аутономно, захваљујући начелу иманенције које „сваки књижевни исказ тумачи из свог контекста, [...] из особене логике литерарне структуре“ (ИПС: 67), онда оно „мора имати и своју сопствену, аутономну логику“, којој „треба да буде подређено целокупно ткиво литерарног ‘организма’“ (ИПС: 63).<sup>715</sup> Сваки „саставни део литерарне творевине“, како је истакао, „треба да буде „саображен њеним законитостима, па у том смислу ‘изобличен’, односно ‘деформисан’“ (ИПС: 63).

Међутим, проблем је што *апсолутна* аутономност онемогућује било какво „релевантно значење“ књижевног дела, односно његову „референцијалну функ-

---

712 *Isto*.

713 Stojan Đorđić, „Аксиолошки иманентизам“, стр. 539.

714 *Isto*, стр. 538.

715 Проблем аутономности књижевног дела постао је неуралгична тачка са које је могуће упутити метакритичке примедбе Милошевићевом приступу књижевнотеоријским проблемима. Говорећи, тако, о Милошевићевој анализи негативног јунака, Палавестра је нагласио: „Привучен снагом и дејством ‘негативних’ јунака, као некадашњи марксистички васпитаник превидео је творачка начела и естетску аутономију књижевности, занемарујући да у књижевности, поред *човечанских*, постоје и посебни, *стваралачки* и *естетски* захтеви [истакао К. О.]“ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 551–552.

цију“ (ИПС: 67). Указујући, заједно са англосаксонским новим критичарима, на „две међусобно неспојиве функције“ књижевног дела – „контекстуалну и референцијалну“, Милошевић је као један од кључних књижевнотеоријских проблема у двадесетом веку издвојио проблем помирења „начела иманенције са функцијом значења књижевне творевине“ (ИПС: 68).<sup>716</sup>

Тај проблем проширио је и питањем могућности реализовања „референцијалне функције“, али „без штете по логику одређеног контекста“, подсетивши, притом, и на Лотманову тврдњу да литература врши „референцијалну функцију, али [...] на штету уметничког контекста, односно на штету сопствене структуре“ (ИПС: 71, 74).

Милошевић је упозорио на два екстремна теоријска става према духовним творевинама: према једном, оне су самоузрочне, самосвојне и у себе затворене, независне – „нешто као *causa sui* попут Спинозиног бога“ (ИИ: 140), док се према другом у потпуности могу свести на вантеоријске, *психолошке* чиниоце, постајући апсолутно зависне од њих. Он је тврдио да су оба става погрешна, јер између творевине – њене „теоријске и уметничке стварности“ – и ауторове „психолошке равни“, постоји „читава лепеза различитих односа зависности“ (ИИ: 140).

Милошевић се, стога, залагао за *релативну*, а не апсолутну, аутономност уметности: према његовом „теоријском обрту“,<sup>717</sup> „књижевна дела јесу реалност за себе, али не нека изолована реалност, већ она која има специфичне односе са ‘објективном’ реалношћу“. <sup>718</sup> Књижевна дела су њен део, „нешто што је само једна у низу од [...] бесконачних манифестација које чине свеколику стварност“. <sup>719</sup> Аналогно томе, пошто је усклађена са „начелом психолошке логике“ која, подразумевајући „логику свакодневног искуства“, важи „и ван оквира уметности“, релативна мора да буде и „иманентност књижевности“. <sup>720</sup> Последица исказане релативности је увођење субјективизма у *расуђивање* о уметности, али таквог који, подвргава-

---

716 О томе видети и: Nikola Milošević, „Književnost i iskustvo“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1978, broj 39, стр. 65–69.

717 Стојан Ђорђевић, „Књижевнометафизичко виђење света“, стр. 1621.

718 Божур Хајдуковић, „Метафизички вид књижевности (Н. Милошевић, *Зиданица на песку*, 1978)“, *Просветни преглед: лист просветара радника СР Србије*, Београд, година XXXV, 23. фебруар 1979, број 1275 (7), стр. 8.

719 Стојан Ђорђевић, „Књижевнометафизичко виђење света“, стр. 1621.

720 Stojan Đorđić, „Аксиолошки иманентизам“, стр. 536.



ши све „критичкој дистанци“, „не угрожава објективност процењивања књижевних дела“.<sup>721</sup>

„Сваки референцијални систем“, како је Милошевић тврдио, подразумева „извесну деформацију предмета сазнања, деформацију која открива одређени угао гледања“ (ИПС: 72),<sup>722</sup> па тако и књижевност, као самосвојан референцијални систем, има посебан гносеолошки статус. Гносеолошка димензија књижевности је *квалитативно* различита од значења која постоје у филозофским или другим теоријским регистрима, због чега је сасвим упутна примедба Јована Делића да у *Идеологији, психологији и стваралаштву* „по први пут налазимо утемељену тврдњу да је књижевност трећи вид сазнања, ни интуитиван ни рационалан“.<sup>723</sup>

Милошевић је сматрао и да је начелно могуће „да нека духовна [па и литерарна] творевина врши референцијалну функцију, а да притом не буде подређена логици свог ‘референта’“ (ИПС: 72), те да, следствено, буде „у извесној релацији са идеолошком, социјалном и психичком стварношћу свог аутора и свог времена“ (ИПС: 76). Референцијална функција, према њему, захтева „постојање извесне хијерархије, односно извесног ‘семантичког правца’ у структури књижевне творевине“ (ИПС: 80).<sup>724</sup> Тај се захтев остварује тако што аутор „својим јунацима – или слојевима књижевног дела“ – захваљујући избору њиховог „положаја и распореда“ – оставља, „у складу са начелом иманенције“, „пуну самосталност“, док, „у исти мах, осигурава литерарној творевини одређени правац, односно одређену поруку“ (ИПС: 80). Тиме је Милошевић још једном потврдио тезу да –

[...] уметнички успело уобличена литерарна творевина потпуно одговара схеми престабилизоване хармоније – сви њени видови живе сопственом логиком, а ипак сви заједно реализују једно јединствено значење (ИПС: 80).

---

721 *Isto*, стр. 537.

722 „Верно одразити стварност не значи одразити је по моделу сопственог појављивања већ одразити модел њене онтолошке непотпуности.“ Miodrag Petrović, „Umetnost i ideologija“, стр. 63.

723 Jovan Delić, „Ideal prestabilizovane harmonije“, стр. 23. Ипак, теза о „трећој намени“ или „трећој димензији књижевног исказа“ први пут се појављује код самог Милошевића, у закључку књиге *Роман Милоша Црњанског* (в: 250–251), на шта је указао Драган Стојановић. Видети: Dragan Stojanović, „Stvaranje i priroda književnog dela“, стр. 536.

724 Према Владимиру Битију, Милошевић је „семантички квалитет“ подјармио служби „семантичког правца“. Видети: Владимир Бити, „Између логике и меланколије“, стр. 10.

Другим речима, Милошевић је „проблем односа књижевности и стварности“ разрешио тврдњом да посреди није –

[...] однос узајамног прожимања, како то хоће [Јан] Мукаржовски, нити је то однос модела према објекту, како то мисли [Јуриј] Лотман. То је референцијални однос деформације и то деформације према логици уметнички престабилизоване хармоније (ИПС: 84).

Нагнан меланхоличним доживљајем метафизичког губитка, Милошевић је вредност дела темељио у кохеренцији или ваљаности, а не у истинитости, сматрајући да „ваљаност уступа место истини“ сваки пут „кад вредност једног књижевнокритичког приступа постане зависна од нечега што се налази ван његове иманентне логике“, односно „кад у језик критике уђе извесна ‘трансцендентност према свету’“ (ИПС: 50).

Иако је тврдио, на Бартовом становишту (в. ИПС: 49), да је дело *систем* који обликују различити правци значења или *углови гледања*, он је, фаворизујући један једини правац, у коме се кохерентност остварује кроз песимистичку оптику, ипак индиректно придао значај и каквом-таквом начелу истинитости, но таквом које важи само унутар трагичког *доживљаја* света.

Пошто писац, према Милошевићу, „једноставно тумачи човеков свет“, али из одређеног „угла гледања“, тако ниједно књижевно дело није апсолутна фикција, „јер се односи на оно што је могуће а не на оно што је ‘измишљено’“; иако „не може бити ‘модел’ света“, „свака добра књига“ (ИПС: 287–288) подразумева сазнајну (као имплицитно истинитосну) димензију. Међутим, по чему је баш песимистичка перспектива та којом реципијент у *највећој мери* продире у дубине књижевне спознаје? Зар такво аксиолошко фаворизовање не указује на унапред задато опредељење за песимистичким видом деформације? Јер, ако је сваки поглед на свет по природи перцепције деформисан, онда већ сама та чињеница имплицира једну врсту песимизма.

Међутим, иако назначена у *Идеологији, психологији и стваралаштву*, ‘песимистичка’ теза да је „свако сазнање по природи ствари [...] неко издвајање и партикуларизовање“ (ПЗ: 437), односно *деформација* објекта сазнања као претпостављене

апсолутне истине, представља, такође, срж и *Психологије знања*.<sup>725</sup> Јер, као што је истакнуто, та деформација зависи од психичких и идеолошких фактора, речју – од структуре личности,<sup>726</sup> душевно-духовне конституције, од субјективног и *илузорног* погледа на свет.<sup>727</sup> Али, као што илузија није лаж, јер може да се поклопи са чињеничним стањем, тако је и – наводно ‘песимистичко’ – „једнострано и непотпуно знање још увек [...] извесно знање, као што је једнострана и непотпуна истина још увек истина“: непостојање „апсолутних спознаја“ не подразумева „закључак да су све спознаје потпуно релативне“ (ПЗ: 437). Изјавом да је сазнање увек „непотпуно и једнострано, тј. релативно“, Милошевић није сугерисао да превагу односи „епистемолошки песимизам“,<sup>728</sup> већ само да релативност знања нема апсолутни карактер.

Ако је свака истина априори деформисана, то не значи – у контексту филозофије диференције – да је деформисана на *исти* начин. Милошевић је, посебно у „области такозваних друштвених наука“, разликовао „бар две врсте или два степена деформације спознајног објекта“: *делимичну* деформацију објекта, која је карактеристична за сваки вид спознаје, јер настаје „услед принципијелних и непремостивих епистемолошких препрека, конституционално својствених људском роду“, и *радикалну* деформацију – која чини антрополошко-гносеолошко сидриште Мило-

---

725 Сам термин *психологија знања* ослања се на Манхајмову (и Лукачеву) социологију знања. Критици Манхајмове социологије знања Милошевић се обимније посветио у уводном тексту *Филозофије и психологије* (1997) – „Темељна начела психологије знања“. Осим Манхајмове социологије знања, истакнуто је да је психологија знања изграђена и на темељу Масловљеве психологије науке. Видети: Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, нав. дело, стр. 211.

726 „Предмети сазнања су бесконачно различити, а сазнајни субјект тежи да у сазнању приближи и пронађе њихов заједнички основ. Ту се управо скрива један од парадокса сазнања да се оно заједничко у разноликости темељи ипак на уникатној личности субјекта сазнања. [...] Јер је сазнавање, имајући за предмет људски свијет, неминовно оптерећено егзистенцијалном позицијом сазнајног субјекта.“ Посреди је кључни епистемолошки парадокс: сазнајући људску, *сопствену* реалност, која, „по природи ствари, највише приближава субјект и објект сазнања“, човек је уједно компликује и деформише. *Исто*, стр. 206–207.

727 Берђајев је такође био сагласан да „грешке сазнања могу бити објашњене само из грешака самог бића /постојања/.“ Берђајевљева мисао се, међутим, разлики са Милошевићевом по томе што изражава жаљење што је до дистанце између субјекта и објекта уопште дошло – онтолошке дистанце као последице греха: „Наше сазнање је слабо не због тога што субјект конституише објект, што га посредује, што је искуство само наше субјективно стање или што је знање само копија, одраз стварности, при чему се наш сазнајни апарат показује као криво огледало, већ зато што је читаво наше биће болесно, што је свет грешан, што је све у свету расцепљено.“ Берђајев је тврдио и да је „недостатак нашег знања“ у ствари „недостатак самог бића, резултат грешности, отпадништва од Бога“, те да „полазна тачка онтолошке гносеологије“ треба да буде „изворна свест о греху“. Николај Берђајев, *Философија слободе*, стр. 111–112.

728 Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, нав. дело, стр. 205.

шевићеве теорије – која је „таква и толика да више не можемо говорити о једностраности и непотпуности сазнајне оптике“, већ о њеном „извртању и изопачавању“ услед „психолошких и идеолошких препрека на путу ка истини, односно на путу ка знању“ (ПЗ: 437–438).

Сусрет меланхолика са књижевним делом представља сусрет ишчекивања трагичког као метафизичког квалитета и логике дела која тај квалитет изнедрава у рецептивном процесу. Без обзира на то што се Милошевић временом оградио од меланхолијом изнуђене редукције почињене у *Идеологији, психологији и стваралаштву*, она представља дубоку истину субјекта који је истину заменио илузијом – илузијом да истине нема. Отуда је то једна од најдубљих истина хуманизма: човек је трагично биће, зато што се од Истине оградио егзистенцијалним понором, који му нико други осим њега самог није наметнуо.

#### 4.5. Анализе Достојевсковог дела

Осим теоријских студија, у *Идеологији, психологији и стваралаштву* подједнако важан простор – по значају својих импликација – заузимају књижевне анализе *Злочина и казне* (1866) и *Браће Карамазових* (1880) Достојевског и *Странца* (1942) Камија. У наредном одељку пажња је фокусирана на Милошевићево читање Достојевских романа, као парадигматичних у контексту о коме је до сада било речи.

Херменеутички понирући у *Злочин и казну*, Милошевић је издвојио четири засебна мотивациона тока, тј. *самостална* система мотивације, између којих не влада хармонично јединство или синтеза у смислу престабилизоване хармоније, већ, напротив, „колизија“, односно „сувише видни“ „шавови“ (ИПС: 141).

Први „тип организације литерарног ткива“ који је Милошевић изнашао је „религијска повест“: заблудели убица се „под утицајем побожне проститутке“ враћа „на прави пут“, који подразумева „искупљење и очишћење кроз патњу“ (ИПС: 139, 160). Други тип је „мелодрама“, која се грана у „две подврсте: једну трагичну“, која преовлађује – „причу о Мармеладову и његовој породици“ – и „једну ведру“ (ИПС: 139) – причу о Раскољниковљевој сестри, која жели да се удајом за Лужина жртвује за брата. Трећи тип је „психолошко-криминалистичка повест о борби оштроумног

иследника Порфирија Петровича са интелегентним, али душевно лабилним убицом Раскољниковим“ (ИПС: 140). И, на последњем месту, „четврти тип литерарне структуре обележен је пишчевим занимањем за уметничко обликовање психолошки изузетних ликова“, које, попут Раскољникова и Свидригајлова, карактеришу извесне *патолошке* црте – из чега происходи „једна крајње песимистичка порука о људској природи“ (ИПС: 140).

Између четири мотивацијска система влада колизија. Она је евидентна у случајевима кад поступак јунака, као што је чин убиства, покривају „два различита система мотивације“ (ИПС: 142), или у случају епилога, чија поента „носи видне трагове сукоба двају мотивацијских начела“ – религијског и мелодрамско-хуманистичког – „са изразито неповољним последицама по вредност уметничког казивања“ (ИПС: 145). Достојевски, према Милошевићу, није успео „да различите видове организације литерарне целине стопи у неку посебну и јединствену синтезу“ (ИПС: 142): уметнички успелог мотивацијског система који „одговара схеми престабилизоване хармоније“ (ИПС: 151) у *Злочину и казни*, једноставно, нема.

На основу тих увида, Милошевић је закључио да права доминанта „читаве литерарне архитектонике“ није „религијска компонента“ (ИПС: 142) – као што би се то на први поглед учинило – већ „трагична повест о једној патолошкој немоћи“ (ИПС: 149). Јер, за разлику од свих других система мотивације, „портрет Раскољникова“, који укључује „мономанију, тежњу ка самоуништењу и самоунижавању са насладом, уз тренутке пуне животне радости“, као и „оштроумне, сложене, дубоке рефлексије“, „са потпуном мотивацијском убедљивошћу“ „‘покрива’ све кључне тачке радње“: због тога је, према Милошевићу, само „у оквиру овог система мотивације оваплоћена схема престабилизоване хармоније“ (ИПС: 158).

За разлику од „портрета Раскољникова“, други системи мотивације, огрешујући се и о мотивацију радње и о индивидуализацију главног јунака, умањују „уметничку вредност романа“ (ИПС: 162). Због тога је Милошевић нагласио да је, између осталог, приказивање Раскољникова – који је, иначе, „психички немоћан роман“ – као „мелодрамског хероја“, „непоколебљивог борца за правду“, неуспело и, као такво, плод „једне насилне ‘интервенције’ споља“ (ИПС: 159). Али, „највеће одступање од схеме престабилизоване хармоније“ није пронашао „у оквирима“ мелодрамског, већ „религијског система мотивације“ (ИПС: 160), што је посебно ви-

дљиво у епилогу, али и у извесним поступцима других јунака (Соња Мармеладова), као и у изражавању неких идеја супротних логици психичке структуре (Свидригајлов и Порфирије). На основу тога, Милошевић је потврдио да „само песимистички ток романа [...] обезбеђује књижевном казивању изузетну књижевну вредност“ (ИПС: 165).

Зато је он, напослетку, закључио – уз извесно ослањање на Шестовљеве тезе – да је, супротно од религијски интонираних мисли за које се јавно залагао, а које у роману припадају домену идеолошког реметилачког фактора, Достојевски „своје најинтимније мисли запретао у сопствену литературу, као у какву филозофску скривницу“ (ИПС: 167). О каквим је мислима реч? Милошевић је изнео провокативну тврдњу да се „правац уметничке поруке“ романа – наравно, не и њен „квалитет“ – може поклопити са осећањима која је сам писац проживљавао као „осуђеник на смрт“: писац је, према Милошевићу, „свој сопствени доживљај смртне казне“ (ИПС: 170) описао у лику Раскољникова. На основу тог доживљаја, пренетог у романескни медијум, одвила се „особена уметничка интерпретација реалности“ (ИПС: 171). У таквој интерпретацији, ослобођеној од „разорног деловања“ реметилачких фактора, једино је и могућ „метафизички квалитет трагичног“ – и то баш зато што конституисање тог квалитета није могуће „на нивоу религијског система мотивације“ (ИПС: 171).

Као и у анализи *Злочина и казне*, Милошевић је и у *Браћи Карамазовима* уочио „четири релативно самосталне књижевне радње“ (ИПС: 174). Прва је мотивисана „религијско-филозофском поруком, блиском пишчевим ‘јавно’ исповеданим уверењима“ (ИПС: 174). Оличење тог тока, у коме влада унутрашња колизија,<sup>729</sup> представљају бледи и неуверљиви ликови Аљоше Карамазова и старца Зосиме,<sup>730</sup>

---

729 Та колизија се, како је Милошевић истакао, најбоље учача у сцени Зосимине смрти, коју је Достојевски обликовао тако што се „одлучивао између два мотивацијска начела: једног песимистичког у складу са оним што је вероватно [старчево тело се, подложно природним законима, распада] и другог, оптимистичког у складу са оним што је пожељно са религијског гледишта [очекивање да старчево *светачко* тело остане целовито]“ (ИПС: 191).

730 Недостатак таквог сагледавања је у томе што је Милошевић, како је Ломпар истакао, постојано одбијао, „за разлику од других филозофских интерпретатора [попут Душана Пирјевеца], релевантност идеје о *делотворној љубави*, упорно наглашавајући уметничку слабост ликова који носе ту идеју: старца Зосиме и Аљоше Карамазова“. Јер, управо ће Душан Пирјевец – подсетио је Ломпар – „нагласити делотворну љубав као излажење из метафизике и поставити питање о томе како се ‘од слободе, преко одговорности може стићи до делотворне љубави и бога’“. Уместо „мистичког Христа“ – а посредно трансценденције као такве – и љубави, Милошевић је „прећутно претпоставио да

као и „Легенда о Великом Инквизитору“, која се, према Милошевићу, не уклапа „баш најбоље у структуру књиге“ (КМ2: 125). Други ток је грађен „по узору на мелодрамско-хуманистички инспирисане повести из ауторовог ранијег стваралаштва“ (ИПС: 174): пример је судбина породице капетана Сњегирјова. Трећи ток проналази инспирацију у уметничкој визији „патолошких и ‘мрачних’ страна људске природе“ (ИПС: 174): пример је „унутрашња раздвојеност Ивана Карамазова“ (ИПС: 177). Четврти је уобличен према моделу криминалистичко-психолошких прича: реч је о убиству Фјодора Карамазова, истрази и суђењу Димитрију.<sup>731</sup> Осим та четири, Милошевић је указао и на пети мотивациони ток, који са претходним чини целину, а који се у целости везује за реалистички обликован лик Димитрија Карамазова. Анализом унутрашњих колизија, Милошевић је устврдио да је схема престабилизоване хармоније највише поштована „приликом обликовања лика Димитрија Карамазова“ (ИПС: 197) – будући да су „иманентни захтеви“ његовог „психолошког портрета“ (ИПС: 200) у складу са песимистичком поруком романа.

---

уместо тих садржаја, на њиховом месту, постоји – чисто ништавило“.

Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 211–212. Могући разлог Милошевићевог одбијања приговора о делотворној љубави је у њеној интуитивности и ирационалности, која му је, као таква, била страна. Јер, „љубав предосећа; [...] види нешто што још не постоји; но то није [...] нешто што тек ‘треба да постоји’, него нешто што ‘може постојати’“, нешто што је, по својој бити, непостојеће, потенцијално, (иманентно) есхатолошко: љубав „у свом духовном зрењу нешто унапред схвата: наиме, оне личне могућности које конкретна ‘вољена особа’ можда у себи, досад неостварене, крије“.

Viktor Frankl, *Vog podsvesti*, стр. 26. Интуитивно прозирући у туђу *личност*, љубав несумњиво има сазнајну функцију, но такву коју Милошевић није могао да прихвати. Такође, љубав има сазнајну функцију у једном вишем смислу, као пут богоспознања. У вези с тим, у којој мери је евидентан недостатак димензије љубави у Милошевићевој антрополошкој мисли, сведочи чињеница да управо љубав омогућује идентитет односно *личност* саму: „Али ни не састоји се Божији идентитет у ‘природи’ Божијој, па се тако ни наш идентитет не састоји у људској природи, већ у Личности као слободној љубавној заједници с другом Личношћу.“

Богољуб Шијаковић, *Присутност трансценденције: хеленство, хришћанство, филозофија историје*, Службени гласник – Православни богословски факултет Универзитета, Београд, 2013, стр. 101.

731 Сцена убиства је, према Милошевићу, крајње неуверљива, јер је мотивациони ток усредсређен ка томе да импулсивни Димитрије почини убиство, али он то ипак не чини, него уместо њега злочин чини Смердјак. Проблем је, сматрао је Милошевић, што тај преокрет писаца није мотивисао „чак ни помоћу такозваних случајности“ или „стицајем околности“, што значи да „приликом обликовања Димитријевог психолошког портрета долази до необјашњивог ‘прекида’“ (ИПС: 192). Тај „прекид у систему мотивације“, истакао је Милошевић, „проузрокован је пишчевим ‘ванлитерарним’ покушајем да спасе религијску поруку, упркос унутрашњој логици мотивацијског начела за које се определио“ (ИПС: 193). Другим речима, Смердјак је морао да изврши убиство, како би се кривица пребацила на атеистичку филозофију Ивана Карамазова. Међутим, и у том, и у другим примерима које је Милошевић анализирао, остаје упитно, односно „у великој мери арбитарно-субјективно шта ко сматра мотивациски доследним“. Проблематично је и што се у Милошевићевој анализи „исоставља да право на мотивациску доследност има *један* фаворизован гносеолошки модел који је [...] најближи реторици Димитрија или Ивана Карамазова. Тако је лик Аљоше унапред припремљен за ‘недоследост’.“

Жељко Симић, „Антиномије полемичког дискурзивитета“, стр. 292.

У складу са њом, односно са „темом слабости и недостојности људске природе“, темом која је оваплоћена кроз повест о Димитрију, сагласна је и порука *Легенде о Великом Инквизитору*:

Инквизитор [...] замера Христу, пре свега, због психолошки недовољно дубоке процене аксиолошких могућности људске природе. Бреме слободе сувише је тешко за човекова нејака плећа. Људи нису на висини духовних подвига и зато Инквизитор узима на себе да поправи Христову грешку и да им обезбеди оно што једино одговара њиховој природи – срећу добро нахрањеног стада (ИПС: 198).

Тим речима Милошевић је сажео свој став према проблематици *Легенде о Великом Инквизитору*. Он је сматрао да *Легенда*, заједно са поглављем „Pro et contra“, представља место где је Достојевски „дао одушке оном свом потенцијалном песимизму чији правац иначе можемо да реконструишемо само индиректно, на основу правца уметничке поруке“ (ИПС: 205). За Милошевића „права вредност ‘Легенде’ није на уметничком плану“ – она је, пре свега, „један од најоригиналнијих филозофских текстова који је икада написан“ (ИПС: 213).

Достојевски је, како је Милошевић уочио, у *Легенди* успоставио „извесну хијерархију вредности“: слобода је изнад милосрђа – што значи да, ако „човек *треба* да слободно приђе Богу“, није извесно, као што је Берђајев тврдио, да он то и *може* – као што је и Христ изнад Великог Инквизитора; међутим, „у равни реалности Христос и његово учење немају никакву снагу“: „Инквизитор је изнад Христа, зато што је боље проценио човекове могућности“ (ИПС: 208).

У огледу „Николај Берђајев и *Легенда о Великом Инквизитору*“ Милошевић је оспорио Берђајевљеву тезу да је Христос тај који је у праву, односно да је „Христово кротко ћутање уверљивије од свеколике аргументације Великог Инквизитора“ (ЦБЗ: 32). Милошевић се, наиме, слагао да је, у односу на аксиологију Великог Инквизитора, Христова аксиологија надмоћнија, али да „Христово ‘кротко ћутање’ није неки аргумент на основу кога бисмо могли закључити да је Инквизиторова оцена људске природе погрешна“; те речи је потврдио увидом да и „крајњи исход поеме [...] даје за право [...] Великом Инквизитору, а не Христу“, који „на крају одлази, препуштајући позорницу светских збивања свом опоненту“:



Истина, одлазак Христов сасвим је у складу са његовом узвишеном аксиологијом, али тај одлазак истовремено сведочи о томе да у равни историјског искуства тријумфује Велики Инквизитор и његова нимало ведра представа о људској природи. Препуштајући свет Великом Инквизитору, Христос индиректно признаје да људи нису способни за подвиг слободе. И управо овај песимистички исход Христовог суочавања са Инквизиторском проценом људске природе недвосмислено показује да *Легенда* не може бити теодицеја (ЦБЗ: 32–33).

Јер, да је Велики Инквизитор у праву, потврђује и Аљошина изјава упућена Димитрију, да „тешки терети нису за све људе“ (ЦБЗ: 34). Парадоксално, реч је о истој аргументацији коју је користио и Велики Инквизитор.

Милошевић је указао да се пред истом „аксиолошком дилемом“ – пред коју је Инквизитор ставио Христа – нашао, „према ауторској концепцији“ (ИПС: 198), и Димитрије Карамазов. Уместо да „узме на себе терет испаштања, тј. да прихвати казну која му је изречена и да се тако ‘очисти’“ (ИПС: 198), да, другим речима, изврши „морални подвиг“ у корист „аксиолошког домаћаја“ (ИПС: 203) људске природе, Димитрије је, на Аљошин предлог, одлучио да побегне у Америку, потврдивши тим чином тезу Великог Инквизитора о људској слабости. Пошто у роману тријумфује „карамазовски принцип“, то значи, према Милошевићу, да се „‘правац’ значења психолошког портрета јунака Достојевског ‘сече [...]’ са ‘правцем’ значења религијске поруке“ (ИПС: 199), док, истовремено с тим, „постоји потпуни ‘паралелизам’“ између „песимистичке визије ‘Легенде о Великом Инквизитору’ и „Димитријеве моралне еволуције“ (ИПС: 199).

Милошевић је, у том контексту, уочио да је сличност између *Браће Карамазових* и *Злочина и казне* у песимистичкој поруци која се поклапа са структуром главног јунака. Он је указао и на то да је у оба романа „најгрубље нарушавање схеме престабилизоване хармоније и самим тим уметнички најслабије резултате“ дао покушај писца „да кроз лик позитивног јунака директно и непосредно искаже своја религијска [официјелна] уверења“ (ИПС: 200).

Ослањајући се на Шестова и Берђајева, Милошевић је био мишљења да, за разлику од Димитрија, Аљоша и Соња Мармеладова, као оличења ликова позитивних јунака, по свом врло уском опсегу „психичког клатна“ представљају „праволи-

нијске, једнодимензионалне књижевне творевине“ (ИПС: 201). Такође, он је устврдио да је схема престабилизоване хармоније нарушена свуда тамо где је присутан „религијски систем мотивације“, док је очувана тамо где је „утицај религијске поруке [...] најмањи“ – „на пример када је реч о лику Димитрија Карамазова“ (ИПС: 202–203). Доминантан систем мотивације је везан за Димитријев лик, као што и правац песимистичке, „потпуно и беспоговорно суморне“ поруке романа лежи у његовим „страдањима“ – поруке која гласи да „спас може доћи једино од човека, али човек није спреман за подвиг; милости нема“ (ИПС: 203–204).

### 5. Поводом психологије знања

У следећој етапи изградње филозофије диференције, књизи *Психологија знања* (1989), отворена су питања могућности и домета понирања у бесконачну раван истине. Ако је метафизички губитак истине узроковао меланхолију, Милошевић је својим делом имплицирао да је управо хуманистички концепт сазнања, из ког потиче свест о немогућности досезања апсолутног сазнања, довео до метафизичког губитка, а последично и до меланхолије. Милошевић је, стога, својом теоријском мисли изразио трагично искуство хуманизма. Одговор на изазов тог искуства је појава меланхолије, којој претходи препуштање субјекта тајни ништавила: преображају субјекта Истине у субјекта илузије. Илузија је запретена ‘истина’ хуманизма, због које субјекат више ни у шта није сигуран: можда зато што је, негде дубоко у себи, свестан да га је хуманистички пут, који му је пружио драгоцен сазнања, ипак завео тим сазнањима и одвео на странпутицу. Зато би Милошевићева теоријска мисао могла да се осмотри у контексту сукоба меланхоличне свести да је истина недостижна – јер се тражи на странпутици – и жеље да се, упркос томе, досегне. Семантичка амплитуда Милошевићевог дела осцилира између прикривене полемике са сопственом тежњом ка истини и отворене полемике са свим врстама догматских регистара.

У истоименом есеју из *Психологије знања*, Милошевић је представио различите теорија знања, али, изналазећи им недоследности, истовремено и ушао у полемички дијалог са њима. Његово полазиште – полазиште критички и скептички оријентисаног хуманистичког интелектуалца – подразумева да спознаја „увек зах-

тева два термина“: објекта и субјекта спознаје, то јест „оно што се спознаје и оног који спознаје“ (ПЗ: 436). Посреди је, условно речено, кључно становиште савремене (Западне) цивилизације – као исходишног простора хуманистичке парадигме.

Релација субјекта према објекту садржи критичку дистанцу, као „битан предуслов да се до спознаје дође“ (ПЗ: 436). То значи да је сваки објекат, уколико задовољава услове, потенцијални одговор на субјектово упитно *шта*. Однос субјекта и објекта је испрва једносмеран; повратни однос је могућ тек након спознаје, кад одговор на питање *шта* изазове промену у самом субјекту – али никад у мери да субјекат постане истински (на бадјуовски начин) *субјекат датог објекта*. То није могуће све док се истина доживљава као објекат, као предмет спознаје, као одговор на питање *шта*: има ли, међутим, истине која је субјекат, одговор на питање *ко*? Јер, тек кад би се истини – метафизичкој Истини – пришло као *субјекту*, као *бићу* које је Пут и Живот, онај који спознаје могао би да постане субјекат Истине.<sup>732</sup> При томе, такав субјекат не би могао да прозре њену суштину, пуноћу, да је *апсолутно* прозре, јер она и није сва у сазнајној равни: она је пут који води ка есхатону, тајновито, сопствено обећање.

Милошевићу је била одбојна идеја стапања субјекта са предметом сазнања, јер би у том случају онај који сазнаје постао „исто што и сам тај предмет, па услед тога више није могућ никакав сазнајни чин“ (ПЗ: 436). У том, за Милошевића *мистичком* подухвату, не би нестала само критичка дистанца према предмету сазнања, већ и сам субјекат сазнања.<sup>733</sup> Реч је, заправо, о епохалном нововековном схватању

---

732 О истини као живом бићу, нечему што (суштински) јесте, говорио је и Берђајев: „Ја сам Истина.’ Зато је истина – пут и живот. Зато знати истину значи бити истинит. Сазнање истине је преображај, стваралачки развој, посвећење у васељенски живот. Истина је – оно што јесте. Сазнати истину значи сазнати оно што јесте. Сазнати истину није могуће споља, то је могуће само изнутра. [...] Истина се не задобија само интелектом, него и вољом и читавом пуноћом духа. Зато истина спасава, истина даје живот.“ Николај Берђајев, *Философија слободе*, стр. 92.

733 У огледу „Проблем вредности“ из *Идеологије, психологије и стваралаштва*, Милошевић се, у захтеву за раздвајањем објекта од субјекта сазнања, делимично ослонио на тезе Морица Шлика о неваљаности интуиционистичке односно „мистичке концепције сазнања“: „Ако је, рецимо, да бисмо сазнали шта је то вода, потребно да се ‘изједначимо’ са водом, онда тешко да ћемо на тај начин стећи било какво знање. Бити нешто – нека ствар – није исто што и знати нешто – неку ствар. Истинско знање претпоставља одстојање према објекту, могућност да се о објекту говори у терминима неког другог објекта. Знање захтева постојање два термина, оно мора бити неко тумачење, неки опис, нешто неизрециво. Према томе, сазнање се повећава са степеном дистанце од предмета сазнања, а не обрнуто“ (ИПС: 270–271). У вези с тим, „могуће је упитати се: да ли тај дистанцирајући аспект знања, његовог не-стапања с предметом, долази отуда што је знање увек извесна означитељска, језичка творевина или је дистанцирање садржано већ у самој измакнутој-логичкој и теоријској природи знања? [...] Укратко: да ли је језик само сметња или је он, пре, гарант дистанце о којој Милошевић говори?“ Милорад Беланчић, „О филозофији диференције“, стр. 367–368.

сознања, које је допринело подвојености субјекта и објекта, као последице распо-  
лућености бића.<sup>734</sup>

Према библијском схватању, а за разлику од нововековног, сазнање пред-  
ставља „чин целог човека“, „брак и спајање са оним који учествује у чину сазна-  
вања“.<sup>735</sup> Такође, „према учењу Отаца Источне цркве, сазнавање претпоставља од-  
нос, сусрет, учествовање, сједињење, прожимање, мешање са оним кога сазнаје-  
мо“,<sup>736</sup> саборни чин<sup>737</sup> као чин заједничарења са Истином, а не губљење себе у  
објекту сазнања. Сасвим супротно: утапање субјекта у Истину сазнања, односно  
ступање у заједницу са Њом, не подразумева губљење сопства, већ узрастање ка  
личности.<sup>738</sup> Истинско сазнање није безлично, није индивидуално (усамљено), нити  
је могуће без вере: вера отвара духовни поглед у „знакове који су посејани у чул-  
ном“,<sup>739</sup> знакове који захтевају тумачење.<sup>740</sup>

---

734 Међутим, та се подвојеност не мора нужно посматрати у историјском контексту, јер се јавља и у процесу сазревања: за разлику од одраслог човека који подваја субјекат од објекта, дете опажа свет на један *мистички* начин: „Научно схватање света слаби спољашњу разлику међу појавама, остављајући саме појаве међусобно туђима, чак и када су квалитативно идентичне, па свет, лишен изразите разноликости, не само да се не сједињује, већ се, насупротив томе, распада, детиње опажање превладава расцепканост света *изнутра*. Ту се потврђује суштинско јединство света које није мотивисано овим или оним заједничким обележјем, већ се непосредно осећа када се душевно стапаш са појавама које опажаш.“ Павле Флоренски, *Мојој деци*, стр. 62.

735 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање*, стр. 252.

736 *Исто*, стр. 253.

737 „Познање истине је заједнички чин, не рационална анализа. Није могуће стећи право знање осим преко екстатичког покрета ка другима. Штавише, свест о истини као личној категорији чини да схватимо да нема никакве реалности или живота изван заједнице љубави са Богом и другим људима. То је разлог због ког је знање које је одвојено од љубави и екстатичке лепоте опасно; оно поседује чак и тоталитарни потенцијал.“ Давор Цалто, *Res publica: изабране студије и есеји*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске – Богословско друштво „Отачник“, Пожаревац – Београд, 2013, стр. 123.

738 „Суштинска спознаја Истине, тј. укључивање у саму Истину, јесте, дакле, реалан улазак у недра Божанског Тројединства, а не само идеално дотицање Његове спољашњости. Зато је истинска спознаја, спознаја Истине, могућа једино кроз човеково *преобраћање* [у личност], кроз његово обожење, кроз стицање љубави као Божанске суштине [...]. У љубави, и једино у љубави, замислива је стварна спознаја Истине. И обрнуто, спознаја истине разоткрива себе љубављу [...].“ Павле Флоренски, *Стуб и тврђава Истине: оглед о православној теодицеји у дванаест писама*, Књ. 1, превели Људмила Јоксимовић и Небојша Ковачевић, Логос – Ант, Београд, 2008, стр. 55–56.

739 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање*, стр. 253.

740 Отуда и циљ хришћанског живота није у мистичком сједињењу са Богом, већ у „подражавању природе Бога“, у настојању да се та природа изрази и подражава „у себи“, односно „у мноштву људских ипостаси уједињених у једној јединој људској природи“. Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, стр. 75, 84.

## 5.1. Љубав као спознаја?

Оба непомирљива пола, интуиционистичко-мистички и рационалистичко-критички, не могу довести до апсолутног сазнања, јер се разрешавају или стапањем субјекта у објекту, или стапањем објекта у субјекту – при чему то стапање никад није „потпуно“ (ПЗ: 437). Можда је, стога, потребан другачији *став*, какав изражава теолошки приступ: субјекат се, на мистичан и тајновит начин, *рађа* у односу према Истини, постаје део њеног тела, захваљујући чему његова перцепција бива радикално измењена – из перспективе саме истине.<sup>741</sup> Сама истина остаје тајна; она је изван апсолутног сазнања, али не и изван сваког искуства. Она конституише субјекта у животодавној заједници; условно речено, субјекат може да је *спозна* заједничарећи са њом, али је та спознаја изван сваке објективације. Зато могућност заједнице са Истином-као-бићем остаје изван хуманистичке перцепције: за хуманизам је неприхватљиво утемељење знања у вери; јер, ако хуманизам допушта веру, допушта је само утемељену у знању.

Заједница субјекта са Истином подразумева „спознају помоћу љубави“; Милошевић је, међутим, истакао да је управо таква врста спознаје неприхватљива, јер настаје „путем спајања са предметом сазнања“ и „има свој узор у мистичком искуству спајања са Богом“ (ПЗ: 478). Јер, како да се прихвати спознаја истине помоћу љубави кад таква спознаја елиминише „критичку дистанцу, као нужан услов за долажење до истине“ (ПЗ: 478)?

Свака спознаја захтева извесно растојање према ономе што се спознаје, па је утолико неопходна и нека врста „мапе“ предмета сазнања, са свим оним недостацима, али и свим предностима што их мапа има (ПЗ: 478).

---

741 Берђајев је, у вези с тим, додао да се *истинско* „сазнање одиграва у црквеној, саборној, васељенској, божанској свести и уму“: „Право сазнање неког објекта је исто тако самосазнање тог објекта, тај објект је исто тако и субјект, субјект и објект су – идентични. [...] По генијалном запажању Фр. Бадера: *сазнавати истину значи истински бити*.“ Берђајев се супротставио тези да сазнање мора бити „ограничено на рационално суђење“: „Изражавање љубави је исказивање највишег и правог сазнања. Љубав према Богу и јесте сазнање Бога, љубав према свету и јесте сазнање света, љубав према човеку и јесте сазнање човека.“ Истина често не може да се дискурзивно уобличи, нити да се рационализује, што не значи да је нема: „По чему је извесно да истина увек може да буде доказана, а да лаж увек може да буде оповргнута? Могуће је да је лаж логички много доследнија од истине. Доказивост је само једна од сабласни, којима смо одвојени од истине.“ Николај Берђајев, *Философија слободе*, стр. 76–77, 79.

Таквом спознајом, којом се остварује „мистичко јединство субјекта и објекта“, укидају се, парадоксално, „основне претпоставке за спознајни однос“ (ПЗ: 478–479).<sup>742</sup> Милошевић је веровао да љубав не може бити „привилеговани сазнајни инструмент“ (ПЗ: 479), и да управо утицај љубави – као, уосталом, и страсти, задовољства, бола или страха – онемогућује истинито сазнање.<sup>743</sup>

## 5.2. Истина кореспонденције

Истина коју је Милошевић подразумевао у свом делу – којој је, сагласно својим емпиријским погледима, тежио у процесу сазнања – јесте истина *кореспонденције* или *адекватације*. У контексту различитих теорија или врста истине, она, као најстарија теорија истине која потиче од Аристотела – иако јој је основе поста- вио Платон<sup>744</sup> – стоји „насупротив схватањима истине као евиденције<sup>745</sup> и откривено- сти“.<sup>746</sup> У њој је нагласак на стварности, а не на мишљењу о стварности: истинито је само оно што одговара или што је адекватно чињеницама искуства, односно (ем- пиријској) стварности: таква истина упућује на „поклапање ума и стварности“,<sup>747</sup> односно „речи и ствари“, то јест „исказа и означеног стања ствари“.<sup>748</sup>

Истина кореспонденције, као и њена теорија, антимеритолошка је и антиспе- кулативна, саображена емпиријском погледу на свет. То значи да се таква истина своди на *тачност*, при чему *тачност*, која почива на чињеницама – сходно разлико- вању на које је упутио Жан Клод Милнер – не мора бити идентична са ‘истином’,

---

742 Кад је реч о мистичком стапању субјекта и објекта, Милошевић је – у дискусији на тему „Теоло- гија и мистика“ – изричито тврдио да мистик не може бити теолог, због чега му је Атанасије Јевтић замерио да се служи једним „клишетираним појмом мистике“ и да је у источној традицији мистик „*par excellence* теолог, јер богословствује из опитног богопознања, из богоопштења“. Милошевић је на то узвратио да Јевтић користи појам мистике у одвише широком значењу. Никола Милошевић, „Теологија и мистика“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, година XXXV, 30. јун 1983, број 672–673, стр. 29.

743 Све те побуде могу бити и „израз неких могућих доминантних црта личности“, што говори у прилог тези да „не постоји нека униформна, исцела саздана људска природа“ (ИИС: 155), већ само различити типови људи.

744 Видети: Kornelije Kvas, *Istina i poetika*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011, стр. 9–11.

745 Корнелије Квас је истакао да теорија евиденције, коју је развио Хусерл, „тежи томе да истину протумачи емпиријским путем. Евиденција стоји у темељу појма истине, јер по овој теорији сви пој- мови произлазе из искуства. Евиденција је искуство које не можемо даље дефинисати и само такво искуство гарантује апсолутност и објективност судова о истини.“ *Isto*, стр. 21.

746 Видети: Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму*, стр. 39.

747 *Isto*, стр. 12.

748 Slavoj Žižek, *Islam, ateizam i modernost: neka bogohulna razmišljanja*, prevela s engleskog Ljiljana Matić, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, стр. 106.

као термином који неретко узурпира идеологија. У практичном смислу, истина кореспонденције своди се на *тачност* кореспонденције: парадоксално, она је против сваке ‘истине’ схваћене у метафизичком и идеолошком смислу. Због тога је разлика између истине и тачности препозната као „разлика између супстантива и предиката“:

Када је исказ тачан, то значи да одговара спољашњем мерилу и као такав је истинит – бити истинит је овде предикат. Истина је, с друге стране, супстантив, чинилац, сама истина говори...<sup>749</sup>

Милошевић је био поборник истине-као-тачности, односно емпиријског или „реалног сазнања“ заснованог на адекватним, научно проверљивим чињеницама. Међутим, ако је веровати Петру Јевремовићу, није „сазнање научних истина“ једино „реално сазнање“, већ је такво и „сазнање божанских истина“: „између *cogito* и *imago Dei*“ не мора, према њему, „ништа да посредује“.<sup>750</sup> То, заправо, значи да је у пољу свести могуће и „метафизичко искуство *адекватције*. Тачније, истине као *адекватције*.“<sup>751</sup>

Зашто се таква истина не указује у Милошевићевој теоријској оптици – нити се такво указивање икако може замислити – иако је реч о истој теорији истине? Зато што се таква истина, за разлику од Јевремовићеве теолошке интерпретације, код Милошевића изнедрава унутар *материјалног* епистемолошког хоризонта, на онтолошки расцепљеној релацији субјекат-објекат,<sup>752</sup> у којој нема никаквог одјека метафизике.<sup>753</sup>

---

749 *Isto*.

750 Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, стр. 89.

751 *Isto*. Такво схватање супротно је од оног да је истина „релација, свједочење и прослава божанског“, јер се Бог „прославља кроз личност Другога, кроз људску пустоловину одношења према другима, кроз одговорност“. Саво Лаушевић, *Мишљење свједочење*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2002, стр. 136–137.

752 „Човек је ближње и природу стао да посматра искључиво као предмет (објекат) задовољења својих потреба. Ледени разум је постао једини човеков руководилац у свим његовим делима. Разум је у нама неприметно породило неподношљиву мржњу према свему што сведочи да он није једини и неприкосновени цар свега створеног.“ Ромило Хиландарац [Кнежевић], „Када хоћеш да пишеш“, стр. 696. Спознаја, међутим, није само гносеолошки чин – који може да оправда расцеп између субјекта и објекта – већ и онтолошки – чији је услов *личност* која спознаје: „Спознаја је реалан *излазак* онога који спознаје из себе, или, што је исто, реалан *улазак* онога што се спознаје у онога који спознаје – реално сједињавање онога који спознаје и онога што се спознаје.“ Павле Флоренски, *Стуб и тврђава Истине*, стр. 55.

753 „Да се сложени индивидуум у својој творевини идентификује са собом као ауторитарном особом и то испољавајући се у неистинитим „деловима“ структуре, да се његов идентитет са собом као

Милошевићева истина је, стога, „апостериорна и емпиријска“ (ЦБЗ: 236), заснована на чињеницама и искуству, а не на предубеђењима или претпоставкама: само тако она може бити диференцирана. Зато његово становиште подразумева порицање свега оног „што се може сматрати оностраним, или у најбољу руку“ привремено смештање оностраног „у област несазнатљивог“ – насупротив *теолошком* становишту да постоји „такозвана трансценденција, персонализована у лику божјем, односно да постоји нешто што пребива, пре, изван и изнад емпиријски дате стварности“.<sup>754</sup>

### 5.3. Изазов сазнања: Ниче и Стриндберг

Незаобилазну улогу у конституисању психологије знања односно филозофије диференције заузела је и Тојнбијева концепција изазова-и-одговора. Говорећи о реметилачким факторима који, по правилу, доприносе радикалној деформацији истине, Милошевић је нагласио да они, ипак, могу да утичу на конституисање вредности, како уметничких – као, на пример, код Стриндберга – тако и кад је реч о теоријским закључцима – као, на пример, код Ничеа. Услов да дође до конституисања тих вредности је да изазов тих фактора не буде прејак. Јер, кад је посреди прејака идеолошка „подређеност неког становишта извесним групним, класним, вољним импулсима“, „сазнајна оптика трпи дубоке и далекосежне деформације“ (ПЗ: 485). Такође, кад је реч о „изазову превасходно индивидуално-психолошког карактера“, „максимум [...] стваралачких моћи“ неког мислиоца или писца могућ је само онда када интензитет изазова „одговара појму Тојнбијеве ‘златне средине’“ (ПЗ: 485). Према томе, у зависности од интензитета изазова, психолошки и идеолошки фактори не морају бити само реметилачки.

Но, упркос томе што је „у самој природи мишљења [...] да буде диференцирано и флексибилно“ (ПЗ: 490), Милошевић је упозорио да је случај „златне средине“ ипак редак и да реметилачки фактори, под чијим „силовитим дејством истина

---

слободном и толерантном особом испољава у истинитим „странама“, равнима, слојевима структуре духовне творевине, текста, друштвених и филозофских теорија, прозних књижевних дела – ови и њима слични односи не могу се изводити из метафизички конципиране субјект-објект релације.“ Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму*, стр. 40.

<sup>754</sup> Никола Милошевић, „Натуралистички роман Борисава Станковића“, [поговор] у: Борисав Станковић, *Нечиста крв*, Драганић, Београд, 2001, стр. 181–182.



мора да устукне“, остају главни узрочници човековог препуштања илузији, односно, „мање или више, провидним фикцијама“ (ПЗ: 496).

Да би потврдио увиде о деформацији сазнања као последици компромиса између порива за истином и порива за илузијом, односно о когнитивној улози теорије изазова, Милошевић је херменеутички осветлио Ничеово и Стриндбергово дело.<sup>755</sup>

Код Ничеа је издвојио три стваралачка периода. У првом – у време писања *Рођења трагедије* (1872) и дивљења Вагнеру – психолошки чинилац је био исувише слаб „да би довео до неких значајних сазнајних ефеката“ (ПЗ: 271).

У другом, „моралистичком“ и „просветитељском“ периоду, кад је написан *Тако је говорио Заратустра* (1885), Ниче је, „критички“ се суочивши „са тврдоћом и нетолеранцијом Вагнеровог становишта“, „и субјективно и објективно доспео у аутсајдерску позицију, али без оних погубних психолошких последица које ће се касније јавити“, због чега је дошао „до највећих и најзначајнијих сазнајних резултата“: Милошевић је закључио да је управо то „био онај, према Тојнбијевој оцени, најповољнији изазов, ни превише слаб ни превише јак, који омогућава највеће културне учинке“ (ПЗ: 271).

У трећем, „иморалистичком“ периоду, кад је – услед озбиљно угрожене душевне равнотеже – изазов био исувише јак, Ничеова филозофска оптика показала се „у знатној мери оштећена“ (ПЗ: 271). Међутим, чак и на почетку тог периода, настала је књига *Људско, сувише људско* (1878), коју је Милошевић сматрао изузетним уметничким достигнућем:

Ова карактеристична разлика указује на то да стваралачки „праг“ – онај који доноси најповољније стваралачке учинке – није исти за теоријске и уметничке, односно лирске, „одговоре“ на „питања“ што их изазови различитих интензитета намећу. Мисаоно и уметнички изузетно обдарени Ниче постизао је различите мисаоне и уметничке резултате, у зависности од различитих ин-

---

755 Милошевићева психологија знања није исто што и Јасперсова „психологија погледа на свет“, јер потоња „искључује област литературе“, док се, према Милошевићу, „и књижевна дела у прози могу [...] подвести под појам знања“ (ПЗ: 495). Ипак, уз сва Милошевићева неслагања са Јасперсом, остаје важан увид да је Јасперс обезбедио „опиту филозофску заснованост психологије знања, као и унутрашњу комуникацију њених посебних регистара: превасходно филозофског, психолошког и књижевног“. Мило Ломпар, „Никола Милошевић и Карл Јасперс“, *Полихисторска истраживања*, стр. 349.

тензитета у основи истоветних психолошких чинилаца, па тако и ваља разумети реч „праг“ што смо је претходно употребили (ПЗ: 272–273).

До сличних закључака Милошевић је дошао анализом Стриндбергових драма *Отац* (1887) и *Госпођица Јулија* (1888), анализом помоћу које је образложио по чему друга драма вредносно превазилази прву – иако су обе „у психолошком погледу дисфункционалне“ (ПЗ: 425). Милошевић је *Госпођицу Јулију* уздигао у ранг „можда најбољег трагичког текста који је икада написан“,<sup>756</sup> који „по дубини психолошке анализе не заостаје много чак ни за таквим једним књижевним остварењем какве су *Забелешке из подземља*, то вероватно најбоље прозно дело свих времена“ (ПЗ: 363).<sup>757</sup> За разлику од *Оца*, драме обележене „ауторовом деформисаном, патолошким оптиком“ – која је последица снажног „притиска изобличујућих тенденција [...] [његове] психички озбиљно оштећене личности“ – драме коју „готово од почет-

---

756 Таквој оцени доприноси чињеница да је „жалосна судбина“ госпођице Јулије – како је сам Стриндберг истакао у предговору својој драми – мотивисана „читавим низом околности: мајчиним основним нагонима; очевим неправилним васпитањем, урођеним особинама и сугестијама вереника на слаб, дегенерисани мозак, затим: празничним расположењем Ивањданске ноћи, одуством оца, њеном месечном болешћу, бављењем са животињама, надражујућим утицајем игре, јаким афродизијским утицајем цвећа, и најпосле случајем, који натера двоје у неки тајни простор, као и предузимљивошћу надраженог човека“ (ПЗ: 346). Сложеност мотивацијског система у Стриндберговој драми упућује на феномен „наддетерминације“ – Стриндберг је, како је Милошевић приметио, први писац који је размишљао о том феномену, који се јавља „кад један писац образлаже поступак неког свог јунака или јунакиње помоћу више мотива“. Никола Милошевић, „Оданост духовном немиру: скица за портрет Николе Милошевића“, [разговор водили Милорад Р. Блечић и Мирко Ђорђевић], *Књижевне новине: лист за књижевност и културу*, Београд, година XXVIII, 1. јануар 1976, број 502, стр. 9. Такође, осим у Стриндберговом делу, као и у Крлежином, Милошевић је тај поступак уочио и у Станковићевој *Нечистој крви* (Никола Милошевић, „Натуралистички роман Борисава Станковића“, нав. дело, стр. 188), али и у делу Александра Тишме: ослањајући се на Форстерову условну поделу на „плоснате“ и „обле“ књижевне јунаке, закључио је да су „обли“ управо они који су грађени помоћу тог поступка. Видети: Nikola Milošević, „Jevanđelje skepticizma“, [предговор] у: Aleksandar Tišma, *Dnevnik 1942–1951 (Postajanje)*, Matica srpska, Novi Sad, 1991, стр. 8. У односу на „карактеризацију и индивидуализацију ликова“, као и „мотивацију ликова која је плод укрштеног дејства више – некада несагласних – мотива“, Ломпар је приметио да је наддетерминација најсложенија јединица Милошевићевог поимања драмског поступка, која обезбеђује три момента: „(1) складан однос елемената мотивације у јунаковом чину; (2) трансформацију мотивације ликова у мотивацију радње; и (3) неминовност драмског сукоба у којем се ликови испољавају као трагични, као што се и сам сукоб појављује као трагичан, јер се не може свести на један лик нити на неки мотив који преовлађује у структури тог лика“. Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 93.

757 За Драгана Стојановића, Милошевићевог дугогодишњег колеге са исте катедре, таква оцена једноставно „није тачна“: он је сматрао да је Милошевић био склон „да радикализује закључке“ и „умео је да буде пристрасан, али није правео материјалне грешке“. З[оран] Р[адисављевић], „Буктиње Николе Милошевића“, *Политика*, Београд, 12. мај 2010, стр. 14. Ипак, кад је реч о делима српске књижевности, Милошевић је највише вредновао *Другу књигу Сеоба* Црњанског, сматрајући да је то „наш најбољи икада написан роман и један од најбољих у читавој светској књижевности“. Никола Милошевић, „Идеја судбине у *Другој књизи Сеоба*“, [поговор] у: Милош Црњански, *Друга књига Сеоба*, Завод за уџбенике – НИИ, Београд, 2005, стр. 384. Он је, такође, изрекао да су „можда

ка до краја, прожима добро познато, антитетичко, манихејско виђење света“, Милошевић је убедљиво показао како је у *Госпођици Јулији* писцу „пошло за руком да одоли разорном деловању оптике о којој је реч, што упућује на закључак да изазов психолошког чиниоца није у оба случаја био подједнако јак“ (ПЗ: 425).

На основу тих анализа, Милошевић је поновио раније изречен закључак да уметничка раван према психолошкој може да се нађе „у два међусобно различита односа“: 1) када „долази до изузетно вредних књижевних учинака“, као кад је посредни Стриндбергова *Госпођица Јулија*, и 2) када је, као у *Оцу*, драмски текст пресудно зависан „од деловања биографског и психолошког контекста“, због чега се однос књижевне и психичке равни може „назвати каузалним“ (ПЗ: 425).

Милошевићеве увиди о Стриндберговом и Ничеовом делу указују да је, *зхваљујући* оној јачини реметилачких фактора која припада тојнбијевској „златној средини“, могуће конституисање уметничких или теоријских вредности. Међутим, у огледу „Проблем вредности“ Милошевић је истакао да се реметилачки фактори, чак и кад су паралелни са поруком дела, не могу „прилагодити иманентној логици уметничке творевине“, што значи да је „сваки продор“ тих фактора у уметничку структуру „нарушавање иманентне логике мотивацијског система“ (ИПС: 305). У светлу теорије (прејаког) изазова, нарушавање логике је нарушавање вредности. Да би, стога, разрешио евидентну противречност, Милошевић *као да* је у међупростору својих тврдњи оставио простор за ублажено тумачење односа тих фактора према

---

само Толстој и Достојевски“ по умећу мотивације и индивидуализације надишли Борисава Станковића. Никола Милошевић, „Натуралистички роман Борисава Станковића“, нав. дело, стр. 194. С обзиром на то да је Милошевић иначе био склон давању претерано високих оцена кад су посредни дела српске књижевности, ваља их увек узети с резервом: „Кад год говори о вредностима, поезије нарочито [на пример, песника Вука Крњевића или Фериде Мухића], Милошевић уплови у херменевтичке схеме које је заводљиво читати, али их треба преиспитати.“ Зато му је често било замерано да је на основу слабих књига „изводио крупне теоријске закључке“ – који нису били ни „уверљиви“ ни „далекосежни“ – те да је честим преувеличавањем вредности „упадао у просторе неоимпресионистичке, додуше стилски привлачне, критике“. Добривоје Станојевић, „Ка висинама стила (Н. Милошевић, *Књижевност и метафизика*, 1996)“, *Борба: независни политички дневник*, Београд, година LXXV, 9. јануар 1997, број 9, Свет књиге, стр. II. У том контексту је посебно приметна разлика између његовог проучавања деле светске и српске књижевности: за разлику од светских романа, код којих је „морао да се суочава са правим слојевима постојећих тумачења, да декомпонује њихову монолитност и отвори хоризонт могућног новог тумачења“, те је по правилу указивао на факторе инкохеренције у њима, делима српске књижевности прилазио је на сасвим другачији начин. Пошто многа од њих још увек нису на ваљан начин била протумачена и вреднована (на пример, Црњансково дело), Милошевићева „философскоантрополошка и аксиолошка усмереност [...] утирала [је] пут и стварала основу за успостављање статуса значајних и великих дела националне књижевности“. Љубиша Јерemiћ, „Књижевна критика у филозофском кључу (Н. Милошевић, *Књижевност и метафизика*, 1996)“, *Књижевна историја*, Београд, година XIX, 1997, број 101, стр. 121–122.

феномену вредности: уколико су сведени на „златну средину“, и не секу се са значењем дела, већ су паралелни с њим – њихов утицај може бити плодотворан и, као такав, *узрок* стваралачких узмаха.

Напоследку, може се поставити питање значаја Милошевићевих ‘тојнбијевских’ увида у антрополошком и теолошком контексту. Пошто се, према Делезу, позив за истином јавља тек под присилом неког знака, та би присила представљала Тојнбијеву „златну средину“ изазова. Али, ако је истина самерена могућностима појединца, онда она није ‘објекат’ субјектовог сазнања, већ је, напротив, субјекат који своме ‘објекту’ упућује позив. Уколико позив није преслаб или прејак, одговор је приступ у заједницу са Истином, која конституише субјекта. Вредност истине се, тако, указује и као потенцијална вредност у самом субјекту, вредност субјекта као судеоника у истинитосној заједници. У мери субјектове дејствујуће саображености истини, на есхатолошким теразијама биће самерена и његова вредност; уколико је саображен декларативно, само на речи а не и на делу, посреди није само изневеравање истине, већ и недостојност одговора на њен изазов, као и превласт свих фактора који заклањају приступ ономе што је у човеку најдубље – самоме позвању да се буде човек.

## 6. О филозофији диференције

Ако се остави по страни *Истина и илузија* (2001), делом синтетичког карактера, *Царство божје на земљи: филозофија диференције* (1998) кључна је књига којом се осветљава Милошевићева самосвојна теоријска мисао. Као и претходне, ни она није теоријска у ‘чистом’ смислу, јер у њој филозофија диференције служи као оптичко средство кроз које се сагледава ‘главна’ проблематика – (не)могућност реализовања хилијастичког идеала. Ипак, *Царство божје на земљи* не представља само резиме, већ и одмак у односу на раније увиде и домете кад је посреди филозофија диференције.

## 6.1. Терминолошка и контекстуална разграничења

У есеју истоименог наслова као и књига којим се она завршава, сажето су разлучени појмови *филозофије диференције* и *психологије знања* – који се, супротно њиховим основним начелима, често схватају као синонимни, као различити називи једног те истог теоријског становишта.<sup>758</sup>

Разлика између њих је у томе што је *психологија знања* „нова дисциплина“ коју је Милошевић, као „превасходно филозоф“, настојао „да утемељи“ (ЦБЗ: 235). Психологија знања је *филозофска* дисциплина у чијем су фокусу сазнајне препреке „психолошке и идеолошке природе“ под чијим дејством „истина мора да устукне, за рачун неке, мање или више, провидне фикције“ (ПЗ: 496). Њена примарна сврха је указивање на *генеу* дела, а не изрицање вредносних судова.

За разлику од ње, *диференцијална филозофија* или *филозофија диференције* није *дисциплина*, већ посебна „теоријска перспектива“ или „теоријска оптика“,<sup>759</sup> „оптика диференцираног сазнавања“, која може да се сагледа и као „критичка теорија“.<sup>760</sup> То значи да се Милошевићева филозофија не може разлучити од методологије: његова метода је филозофија по себи.<sup>761</sup> У њој је, како је навео, покушао да изнађе нека „решења за извесне проблеме са подручја епистемологије, филозофске антропологије и аксиологије“ (ЦБЗ: 235), као и, посредно, теологије.<sup>762</sup> Филозофија диференције се, стога, тумачи као теоријска перспектива/оптика у којој се психологија знања заснива као нова филозофска дисциплина.<sup>763</sup> У критици је, зато, указано

---

758 Тако су, према Марићу, психологија знања, диференцијална филозофија и филозофија диференције само различити називи једног истог становишта. Видети: Илија Марић, „О *Антрополошким есејима*“, нав. дело, стр. 170.

759 Видети: Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Ками*, стр. 85.

760 Стојан Ђорђевић, „Филозофски и књижевни изазови“, стр. 3.

761 Видети: Александар Илић, „Диференцијална филозофија (Н. Милошевић, *Филозофија и психологија*, 1997)“, *НИН*, Београд, 14. фебруар 1997, број 2407, стр. 43.

762 Кад је посреди психологија знања, ваља указати и на термин који је код Милошевића сасвим узгредно поменут – *теологија знања*. О теологији знања је истакао: „Још су у расправама старих теолога видно присутна два модела за решавање проблема истине. Према првом моделу, појединац може достићи истину само као верни и одани припадник црквене организације. Према другом моделу, на путу ка истини, односно богу, појединцу није потребан никакав посредник. Прву верзију ове својеврсне теологије знања заступају неки католички теолози а њихове православне колеге у томе се са њима у потпуности слажу. Другу верзију бране извесни теолози протестантске оријентације.“ Никола Милошевић, „Стих није метак“, [разговор водила Зденка Аћин], *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XI, 10. децембар 1982, број 200, стр. 6.

763 У *Историји српске филозофије* Слободана Жујића овако је представљена психологија знања: „Посебно подручје истраживања у овој сфери [аналитичке филозофије] отвара Никола Милошевић, испрени полемичар и сјајан беседник, који на тековинама ‘диференцијалне психологије’ и генетике

да је „тек са становишта филозофије диференције могућ [...] заиста утемељујући приступ психологији знања“:

Укратко, психологија знања се, пре свега, темељи на разлици између знања и онога што угрожава унутрашњу логику знања. Она је, такође, психологија те разлике, тако да, неминовно, има потребу за једном рефлексивном, филозофском перспективом у којој би и сам концепт *епистемичке разлике* био размотрен и прецизиран. Ту перспективу [...] [Милошевић] назива *диференцијалном филозофијом* или *филозофијом диференције*.<sup>764</sup>

Међутим, у критици понекад превладава превладава и мишљење да психологија знања – која се превасходно бави противречностима у духовним творевинама – и филозофија диференције – која има много шири распон свог интересовања, попут историзошког и космолошког – ипак нису синоними. Јер, између осталог, за разлику од психолошке анализе, филозофија диференције спроводи *иманентну* анализу, на основу које се изричу вредносни судови.<sup>765</sup>

Филозофија диференције је алфа и омега Милошевићеве теоријске мисли. Она је, као теоријска оптика, исход његове мисли – као и сам предмет мишљења по себи. Осим што је указао на диференцираност предмета сазнања, свест о свагда неопходној али ретко присутној диференцираности у процесу сазнања – односно у „приступу“ (ЦБЗ: 235) предмету сазнања – најважније је Милошевићево уздарје српској филозофској и књижевнотеоријској мисли.

Теоријска оптика филозофије диференције, која би се условно могла окарактерисати као *психоаналитичка* оптика – „и поред [Милошевићеве] специфичне рационалистичке ревизије“<sup>766</sup> психоанализе – универзална је по својим донетима: примењива је подједнако и на филозофска дела (укључујући дела из области филозофије историје, политичке филозофије, социологије и психологије), као и на књи-

---

понашања уводи психологију знања као нову дисциплину у којој се препознају неки елементи Дворниковићеве типологије, али са много изразитијим наглашавањем повезаности идеја и личне животне историје (*Филозофија и психологија*, 1997).“ Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, стр. 427.

764 Милорад Беланчић, „О филозофији диференције“, стр. 361.

765 Видети: Пија Марић, „Psihologija znanja i ruska religiozna misao (N. Milošević, *Pravoslavlje i demokratija*, 1994)“, *Reč*, Београд, 1995, број 8, стр. 105.

766 Даковић, Ненад, „Смешне љубави“, стр. 29.

жевна дела. Сам Милошевић је овако дефинисао предмет проучавања дисциплине чији је био родоначелник:

Предмет те дисциплине чине односи између духовних творевина и психичких чинилаца, при чему су ме преваходно занимале теоријске оптике филозофа, социолога и психолога, као и уметничка дела у прози, романи у првом реду (ИИ: 140).

У позадини Милошевићеве „теоријске конструкције“ – чија је оптика усмерена ‘одоздоле’ – лежи жеља за *деконструисањем* постојећих спекулативних ‘истина’, почев од илузије апсолута. У том немилосрдном настојању да све ствари треба „свући, такорећи, до голе коже, оценити њихову вредност и одузети им углед којим се оне поносе“ (ЦБЗ: 282), Милошевић би се могао схватити као духовни потомак Марка Аурелија. Зато би се филозофија диференције могла још прозвати и „филозофија деконструкције“;<sup>767</sup> односно филозофија детронизације или, чак, филозофија дезилузије. То не значи да је она усмерена ка релативизацији истине – што је, уосталом, Милошевићев кључни приговор *идеологији* постмодернизма – већ само да истину, као што се жито треби од кукоља, ваља разлучити од оног што она није. Стога, уколико би се идеологија постмодернизма редуковала само на њен лиотаровски смисао, онда би се Милошевићево дело, које изражава критички став према метапричама, ипак условно могло прозвати ‘постмодернистичким’. Тако је, на пример, говорећи о „постмодерној књизи“ *Марксизам и језуитизам*, Новица Милић истакао да –

[...] Милошевић сумња у једну „велику причу“, и разлоге своје сумње настоји да образложи логички, из саме те „приче“, не прибегавајући некој дру-

---

767 „Попут Дериде и Никола Милошевић критички раствара логоцентричне структуре у филозофији откривајући у њиховој позадини скривене силе доминације. Ово откривање потенцијалне доминације иде преко детекције разлика и недоследности унутар теоријске творевине.“ Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, нав. дело, стр. 208. Такође, примећено је да „[...] током Милошевићевих анализа настају ‘деконструкционистички’ огледи, и то на два нивоа: откривају и теоријске слабости методолошке мреже и напрелине конзистентности и компактности умјетничких творевина (мотивација, коментар, концепција лика, исход радње) или експлицитних ставова аутора (коментари). Аутор ових анализа постизао је два циља: суочавајући теоријске конструкције с умјетничким дјелима налазио је и у једним и у другим изневјеравање полазних или исказаних начела.“ Душан Иванић, „Алиби и реалистичка прича: на маргинама студија Николе Милошевића“, у: *Дух и разумевање*, стр. 218.

гој „великој причи“ (у ком случају би значило да једну идеологију замењује другом, један мит другим)...<sup>768</sup>

Реч је, свакако, о условном и провокативном именовану Милошевићеве теоријске мисли ‘постмодернистичком’, јер постмодерно ‘преиспитивање’ метаприча или метанарација ипак увире у *апсолутни* релативизам: оно није само критичко, већ и нихилистичко. Зато је више него упутна Даковићева напомена – изречена у контексту „постмодерног продора“ у подручје филозофије – да посебну тежину има Милошевићево запажање да се у самој његовој „личности појављује некакав отпор против [...] сопствених закључака“, јер имплицира трагање „за новим могућности-ма филозофирања“.<sup>769</sup>

## 6.2. Иманентна анализа

Прва фаза Милошевићевог диференцираног приступа духовној творевини је *анализа*. Њено обележје је откривање противречности, односно, како је сам назначио, „изналажење противречних равни у структури теоријских оптика различитих мислилаца“ (ЦБЗ: 250).<sup>770</sup> Основне одлике тог поступка образложене су у првом и последњем поглављу књиге *Филозофија и психологија* (1997): „Темељна начела психологије знања“ и „Диференцијална филозофија“.

Као што је речено, Милошевићева теоријска оптика полази од постојања „*извесних зависности*“ духовних творевина од неких извандуховних, извантеоријских чинилаца [истакао К. О.]“ (ЦБЗ: 250). Таква констатација подразумева једно онтолошко схватање духовних творевина као творевина које нису самодовољне – посебно кад је реч о књижевности – већ припадају широком контексту који се протеже од стваралачког бића аутора до најшире схваћеног појма културе. Пошто је контекст флуидан или диференциран, онда и сам приступ конкретном делу такође „мора бити диференциран“ (ЦБЗ: 250). Тај приступ подразумева да „зависност духовних творевина“ од „извандуховних“ чинилаца није увек исти „облик зависности“ (ЦБЗ:

768 Novica Milić, „Finis coronat opus (N. Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, 1985)“, *Delo: mesečni književni časopis*, Београд, година XXXII, 1986, број 3, стр. 190.

769 Ненад Даковић, „Предавања о читању“, *НИН*, Београд, 8. јануар 2004, број 2765, стр. 41.

770 У вези са опсегом изналажења противречности у делима небројених аутора, индикативна је сликовита опаска Мирка Ђорђевића: „Ја живог човека не знам који је као Н. Милошевић толико мува похватио на сирће.“ Мирко Ђорђевић, „Мој део истине“, стр. 13.



250) – Милошевић је издвојио три облика: усмеравајући, реметилачки и, као најчешћи, комбинацију претходна два – као што, осим тога, ни „степени зависности“ (ЦБЗ: 251) нису исти – постоје, према Милошевићу – слабији, јачи и најјачи (в. ИИ: 140).<sup>771</sup>

Милошевић је разликовао три *степенa* зависности духовних творевина од извандуховних чинилаца:

1. Први је однос *слабије зависности*, који се испољава тако што „психички чинилац одређује смер [...] теоријске или уметничке делатности“ (ИИ: 140).

2. Други је однос *јаче зависности*, који се испољава тако што смер или „угао гледања“ постаје „угао деформације“ (ИИ: 141). Подразумевајућа усмереност дела постаје видно *једностранa*. Порекло те једностраности је антрополошко: у „дејству различитих психолошких чинилаца усидрених у душевном склопу свих стваралаца без разлике“ (ИИ: 141). Притом, смер или „угао деформације“ не мора „ни најмање“ (ИИ: 144) да снизи уметнички ниво дела: управо деформација омогућује оригиналну интерпретацију света, односно његову „демистификацију“.<sup>772</sup>

3. И, као трећи, однос *најјаче зависности* испољава се тако што психички фактор не одређује само смер дела, чинећи га једностраним, већ и „нарушава, односно ремети“ његову „унутрашњу логику“ (ИИ: 141). Нарушавање или ремећење унутрашње логике испољава се двојачко: 1) у теоријским делима „у виду противречности, као и у виду такозваних хипергенерализација“; 2) у уметничким, а превасходно прозним делима „у облику видљивих и драстичних огрешења о логику мотивације“ (ИИ: 141).

Кад су у питању *облици* зависности духовних творевина од извандуховних чинилаца, Милошевић је – подразумевајући њихову честу комбинацију – указивао на следећа два облика, као и специфичне видове њихових испољавања:

1. *Усмеравајући* облик зависности подразумева диктат „једног одређеног круга теоријских проблема, издвојеног из читавог низа других, у начелу једнако

---

771 У вези с тим, примећено је да су „све теоријске творевине недовршене и битно мањкаве и самим тим различите. Те разлике су несводиве и зато им треба прилазити на индивидуалан и диференциран начин.“ Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, нав. дело, стр. 203.

772 Miodrag Petrović, „Umetnost i ideologija“, стр. 54, 63.

релевантних“ (ЦБЗ: 250). То је *слабији* облик зависности, који „сасвим лепо“ може да се споји „са високим уметничким дометима“: он се, у књижевним делима, реализује тако што писац подешава ликове и радњу „да читаоца упућују на неку одређену поруку“, али „без штете по вредност литерарне творевине“ (ЦБЗ: 252). На пример, писац „привилегује“ неки лик „који му је близак срцу“, „тако што ће од њега начинити средишњу фигуру свог дела“, истовремено подешавајући радњу која ће да потврди „оптику“ (ЦБЗ: 252) тог лика.

2. *Реметилачки* облик зависности подразумева, изазвано упливом спољашњих чинилаца, нарушавање „унутрашње логике [...] духовне творевине“ (ЦБЗ: 250). Милошевић је истакао да усмеравајући облик „по правилу – премда не увек – уједно“ (ЦБЗ: 250), може да постане *јачи* облик зависности, па и, самим тим, реметилачки. „Нарушавање унутрашње логике“, што имплицира снижавање уметничке вредности, испољава се, према Милошевићу, „у два основна облика“:

2.1. Први облик нарушавања унутрашње логике дела је *противречност*. Она, као што је назначено, ремети „*логичку кохеренцију* извесног становишта [истакао К. О.]“, односно „структуру неке теоријске оптике“, због чега постају *видљиве* „две међусобно потпуно опречне равни“ (ЦБЗ: 250–251).

Услов постанка противречности је деловање „два битно различита фактора“ у ауторовој личности: први је „тежња за прикривањем извесних друштвено неприхватљивих побуда“, а други „тежња за логичним и истинитим увидом у предмет спознаје“ (ФП: 345). Противречност је, стога, ‘последница’ или „нека врста компромиса“ између тежње за моралом и истином, односно расцепа између етичке и истинитосне тежње, при чему ипак претеже „потреба за прикривањем“ (ФП: 347). Међутим, противречност није само „нека врста“ етичког компромиса, већ и гносеолошког: сагледано у контексту пара истина-илузија, противречност је „нека врста компромиса између потребе за илузијом и потребе за истином“ (ПЗ: 452), односно „нека врста ‘данка’ за превагу потребе за илузијом над потребом за истином (ПЗ: 454). Али, упркос томе што је компромис резултат надмоћи афективних порива, воље и интереса, Милошевић је истакао да свест о правој истини никад није потпуно замрачена, имплицирајући да су аутори ипак свесни неистинитости својих теоријских конструкција (в. ПЗ: 452).

2.2. Други облик нарушавања унутрашње логике дела је *редукционизам*<sup>773</sup> (в. ФП: 9). Он је последица „одсуства сваке аутентичне диференцираности“ – како у карактеру „теоријске структуре“, тако и у „спознајној оптици њеног аутора“ (ЦБЗ: 251). Посреди је, заправо, „огрешење о емпиријску веродостојност“ (ЦБЗ: 215), које се у књижевности испољава „у виду ремећења мотивације и индивидуализације књижевних ликова“ (ЦБЗ: 251).

Редукционизам се, стога, своди на „сужавање духовног видокруга“ (ИИ: 167), односно на потирање разлика – „целокупног богатства одредаба неког предмета спознаје“ – и њихово свођење „на једну једину црту, [стварну али] често исконструисану“ (ФП: 9).<sup>774</sup> У зависности од тога „да ли је основица свођења психо-

---

773 „Чисти редукционизам“ је, према Милошевићу, само једна крајност у настојању да се „протумачи природа односа филозофског мишљења и социјалнополитичких, историјских и културноцивилизацијских чинилаца“; друга крајност припада „чистом иманентизму“, према коме је дело не само аутономно, већ и имуно на било какве психолошке утицаје. Nikola Milošević, „Između mudrosti i moći“, стр. 246. Као пример чистог или „радикалног иманентизма“ Милошевић је упутио на тврдњу да је „примарна функција књижевног дела естетска функција“, којом се не решава напетост између различитих функција дела: „Наравно, може се рећи да између функција о којима је реч увек постоји извесна напетост и да оне управо кроз ту напетост граде неко ‘више јединство’. Међутим, и ова формулација у крајњој линији није ништа друго него једна типично хегелијанска фраза. Права напетост [...] између различитих функција подразумева увек колизију, која се може преобразити у извесну вишу хармонију само неким чудом, односно само помоћу неке спекулативне операције.“ Никола Милошевић, „Нове антрополошке студије (I)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIII, септембар 1978, књига XLVI, свеска 9, стр. 1390.

774 Супротно редукционистичкој крајности у изучавању литературе, која духовне творевине своди „на нешто што постоји изван, пре и испод њих, као њихова суштина“, јавља се изолационистичка крајност, на шта је Милошевић указао приликом разматрања спољашњег и унутрашњег приступа у изучавању књижевних дела. Никола Милошевић, „Нове антрополошке студије (I)“, стр. 1378. „Јер, нити се књижевно дело може свести без остатка на своје изванлитерарне претпоставке, нити се може од утицаја изванлитерарних чинилаца оградити неким непрелазним зидом.“ Никола Милошевић, „Спољашњи и унутрашњи приступ у изучавању књижевних дела“, *Школски час српског језика и књижевности*, Београд, година XVI, 1998, број 4, стр. 42. Милошевићево дело је особени одговор на такве крајности, које су биле присутне и актуелне у тадашњој науци о књижевности. Пишући о Миодрагу Павловићу као књижевном критичару, Љубиша Јеремић је подсетио да је Милошевић указао на „редукционизам какав се приметно већ у Скерлићевом подређивању књижевне вредности национално-одбрамбеним циљевима, да би се након Другог светског рата појавио модификован у утилитарну теорију ждановистичког типа, а на другој страни – [указао је на] ‘саблазан иманентизма’, то јест, апсолутно пресецање веза између текста књижевног уметничког дела и његових социјално-психолошких и индивидуално-психолошких референци. Павловић се, према Николи Милошевићу, развио у значајног и врхунског критичара у српској књижевности у мери у којој је своја критичка тумачења водио средњим путем, поштујући став да књижевности нема мимо живота, колико год да је у ‘напрегнутом’ односу са њим и не може се сводити ни на један од његових облика или каузалних низова.“ Јеремић је приметио да је Милошевић, пишући о Павловићу, изнео „једну теорију књижевног тумачења, то јест, књижевне критике која је схваћена као делатност у сталној опасности од јереси психологизма или текстоцентричности“. Љубиша Јеремић, „Књижевна критика у филозофском кључу“, стр. 121. Карактер Милошевићевог приступа сажето је одредио Мирко Ђорђевић: „Код Милошевића уочавамо радикалан раскид са једном, у нас опште прихваћеном методом, методом *интерпретационизма* у области књижевне критике. (Сам израз *интерпретационизам*, помало гломазан иначе, Никола Милошевић користи да би означио читаву књижевну критику

лошка или социјална“ (ФП: 9), редукционизам се испољава као *психологизам* или *социологизам*.

Облици испољавања редукционизма су, према Милошевићу, следећи:

а) Хипертрофија. Извесна обележја предмета спознаје „преувеличавају се преко сваке мере, тако да бацају у засенак сва друга“ (ЦБЗ: 251). На основу хипертрофија, као њихова теоријска ‘надградња’, настају хипергенерализације.

б) Хипергенерализација. У питању је „склоност да се нека стварна или пак измишљена обележја“ предмета спознаје „прошире изван граница свог легитимног важења и затамне или сасвим потру сва друга и друкчија обележја“ (ИИ: 148–149). Хипертрофирано обележје – као што је једнострано издвојена „раван стварности“ – показује склоност ширења на „читав предмет спознавања“ (ЦБЗ: 251). Хипергенерализације су, према Милошевићу, обележје „особа подложних предрасудама“ (ИИ: 167).

Парадигматичан пример хипергенерализације је Аристотелова теорија катарзе, у којој је антички филозоф „проширио“ етичка и терапеутска мерила „на подручје литературе и тако постао жртва поменутог механизма“ (ОП: 68): реч је о мерилима према којима, захваљујући ‘чишћењу’ од страха и сажалења као *етички* негативних афеката, трагедија делује ‘лековито’.

Као још један пример хипергенерализације, Милошевић је указао на Фројдов „инстинкт смрти“: иако је код „извесног броја особа [...] порив за самоуништењем толико снажан“ да се заиста може говорити о *инстинкту*, Милошевић је био мишљења да тај порив ипак не „постоји у свим људима“ (ЦБЗ: 257), нити да се код свих испољава на исти начин. Слично је и са Фројдовим уверењем да су сви људи, по природи, „дивље звери“, упркос томе што „случајева свирепе агресивности [...] у свим народима и у свим временима има само код извесног броја појединаца“ (ИИ: 188–189); такав случај је и са Фројдовом „концепцијом Едиповог комплекса“ (ИИ:

---

која се исцрпљује у непосредној интерпретацији, која не налази смелости да се, условно, одвоји од дела, да пристане на једну нужну и потребну ‘дистанцу’ приликом читања и тумачења дела.) Милошевићев приступ подразумева један непосредан и одважан продор у ткиво иманентних структура, у оно што уистину припада књижевности самој, што наравно, никако не значи да он искључује из поља посматрања све остале ‘контексте’. Напротив, све оно што је ванлитерарна чињеница, тек уз овакво *читање* открива свој однос, своју зависност у односу на иманентно, суштински уметничко.“ Мирко Ђорђевић, „Никола Милошевић, *Андрић и Крлежа као антиподи*, 1974“, *Књижевна историја*, Београд, година VII, 1974, број 26, стр. 339.

168) и концепцијом кастрације (в. ИИ: 172), али, такође, и са Унамуновом тезом да сви људи имају „чежњу за личном бесмртношћу“ (ИИ: 10).

На присуство хипергенерализација Милошевић није указивао само кад су посредни филозофска или теоријска дела, већ и различите дневнополитичке и идеолошке концепције изражене код његових опонената. Хипергенерализација је, тако, постала средство обрачуна, односно средство идеолошке дефамације.

Један од примера таквог јавног разобличавања, у мору других примера, јесте указивање на погрешност, неутемељеност и злонамерност тврдњи Војина Димитријевића, својевременог директора Центра за људска права, да је у Србији на делу „продор антисемитизма“ и „појачано присуство ксенофобије и нетрпељивости према припадницима других народа, група и слојева становништва“, односно да је „Хитлер у Србији постао популаран“ (ОТ: 16–17).

У светлу таквих тврдњи хипергенерализацијама би, условно, могао да се придода и концепт *колективне кривице*. Милошевић је, веран својим либералним начелима, указао да је „појам кривице индивидуализован“ тек „са доласком хришћанства, а потом и са либералном политичком филозофијом“, када је колективна одговорност одбачена као нешто што, поперовски речено, „спада у идеологију трибализма“, <sup>775</sup> јер, као артефакт паганских, племенских времена, на њој почива „логика крвне освете“ (ОТ: 55). Он је појам колективне одговорности одредио као „племенски, антихришћански и антилиберални појам“ који је далеко „од истинских европских“ <sup>776</sup> вредности – дубоко погрешан и погубан појам који је, са поразом Хитлерове Немачке, оживео „у виду такозване денацификације“, да би био примењиван од предводника „великих сила и на Србе“ (ОТ: 55–56).

---

<sup>775</sup> Логика трибализма подразумева националистичку или племенску предрасуду о колективном идентитету. „Ко није за нас тај је против нас“ – „најсажетија“ је, према Милошевићу, „формула трибализма“ – коју је, иначе, осмислио Заичњевски, а прославио Бакуњин. Никола Милошевић, „Књижевно стварање и културна политика: марксизам и трибализам“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXVI, 1. фебруар 1985, број 681, стр. 5. У полемици са Алидом Бремер Милошевић је указао на њену реченицу која одражава употребу хипергенерализације и манихејско, црно-бело сагледавање стварности, испод чега се, према њему, крила унутрашња логика *хрватског* трибализма: „У Србији се, вели она, у свим слојевима развио политички дискурс у којем ‘наш народ’ код сваког говорника важи за надређен субјект [подвукао Н. М.]“. Никола Милошевић, „Хрватски трибализам госпође Бремер: поводом текста ‘Нација у прози’“, *НИИ*, Београд, 4. септембар 1992, број 2175, стр. 37.

<sup>776</sup> Ваља имати на уму да је појам Европе Милошевић узимао „као неку врсту духовне метафоре“, „у једном духовном, извангеографском значењу те речи. Јер, најзад, географски узевши, у Европи је

Међутим, ако се на основу либералних вредности одбаци *правна одговорност* коју захтева колективна кривица, то не значи да је сам тај појам неутемељен на начин на који је Милошевић образложио. Јер, уколико је тачно да је „традиција једне заједнице“<sup>777</sup> начин њеног саморазумевања (и то не паганске, већ хришћанске и демократске заједнице), то значи да се и сваки појединац као члан заједнице одређује према традицији и на основу тог (само)одређења изграђује свој идентитет. Није ли, заправо, Милошевић апсолутизовао (хипергенерализовао) либерални индивидуализам на штету појма колективне кривице, односно политичке инструментализације тог појма? На основу савета Лешека Колаковског да, „као што учествујемо у славним дјелима наших предака тако треба да учествујемо и у њиховим срамним дјелима јер припадамо колективитетима који чувају свој идентитет и са њима се идентификујемо, доживљавајући судбину колектива као своју и солидарисући се са његовим члановима“, Богољуб Шијаковић је, супротно Милошевићу, закључио да, „ако је заједница претпоставка и личности и одговорности онда је колективна одговорност саморазумљива и егзистенцијално ситуирана у сваком члану заједнице“, што значи да она ипак „није изведена никаквим поопштавањем“. Према Шијаковићу, људи делају „одговорно“ јер имају свест да припадају „једној конкретној заједници која постоји“ пре њихове одлуке да јој припадају.<sup>778</sup>

Проблем колективне кривице – како ју је Милошевић видео – у блиској је вези са начином на који је сагледавао историју: како утемељити колективну, тј. историјску одговорност, „кад је историја изгубила свој супстанцијални карактер, кад се више не говори о Смислу Историје“.<sup>779</sup> Упркос Шијаковићевом предлогу да „основа једне савремене историјске одговорности [...] буде у солидарности ради очувања увијек изнова проблематизованог достојанства и самопоштовања Личности“, <sup>780</sup> такво решење, засновано на интересу, ипак није довољно да превлада проблем губитка историјског смисла, његовог свођења на илузију: може ли се зиданица – макар и колективног идентитета – градити на илузији?

---

био и нацизам, а тешко да је он унапредио духовност Европе.“ Никола Милошевић, „Плодотворни или уништавајући изазови: дух реформе и реформа духа“, [разговор водио Данко Плевник], *Комунист*, Београд, година XLVII, 20. јануар 1989, број 1656, стр. 19.

<sup>777</sup> Богољуб Шијаковић, *Присутност трансценденције*, стр. 133.

<sup>778</sup> Исто, стр. 145.

<sup>779</sup> Исто, стр. 147.

<sup>780</sup> Исто.

в) „Хало ефекат“. У питању је вредносни суд који „показује тенденцију да се прелије преко својих легитимних граница на све друго“ (ЦБЗ: 251). Најчешћи случај логике „хало ефекта“ је „позитиван или негативан утисак о некој особини неке личности“ који „има тенденцију да се прелије на читаву ту личност“, па се чини да „извесне особе изгледају много боље или много горе него што стварно јесу“ (ПСБД: 15).

Као пример неутемељеног позитивног утиска Милошевић је навео случај Јосипа Броза: захваљујући – због сукоба са Стаљином – „обилатој помоћи америчких спонзора и значајној политичкој улози која му је била додељена“, Броз је незаслужено, али по логици „хало ефекта“, „стекао углед великог и умног светског државника који претрајава и после његове смрти“ – у мери да је енглеска краљица у разговору са југословенским амбасадором у Лондону „изјавила да је тај неприкосновени господар комунистичке Југославије био ни мање ни више него ‘небрушени дијамант’“ (ПСБД: 14–15). Односно, „што је више постајао омиљена фигура западног света све више се ореол те његове славе преливао и на скоро све друге његове особине“ (ПСБД: 15). Никаквог значаја, при томе, нема чињеница да је Брозов деспотски режим, како је Милошевић наглашавао, имао концентрационе логоре: Голи Оток и Свети Гргур.

Као пример неутемељеног негативног утиска – руковођеног логиком „хало ефекта“ – Милошевић је 1998. године указао на тада у свету –

[...] прилично распрострањену тенденцију да се због неповољног – и савим заслуженог – суда о Слободану Милошевићу и његовом режиму тај суд прошири и на читав српски народ, његову историју и његов такозвани балкански менталитет.<sup>781</sup> И да се – појава такође својствена логици хало ефекта – свако ко тог човека и тај режим осуђује већ самим тим прогласи за искреног и поузданог поборника европских и општедемократских начела, без обзира на то у име каквих стварно уверења своју осуду изриче (ЗЛД: 267).

На сличан пример негативне логике „хало ефекта“ упућује Милошевићево противљење левичарској предрасуди да „ксенофобија и национализам“ иду само уз

---

781 Никола Милошевић се оштро успротивио тези да је Слободан Милошевић „производ неког српског балканског менталитета“, сматрајући да је „производ оне интернационалне комунистичке породице у коју је – да подсетимо – спадао, као што је познато, и Хрват Јосип Броз“ (ЗЛД: 268).

екстремну десницу, а не и уз левицу – што, по логици „хало ефекта“, значи да свака странка „која се истакла у борби против великосрпског шовинизма и великосрпске ксенофобије, већ самим тим [...] мора бити либерална странка, одана демократији и тржишној економији“ (ЗЛД: 119). Истина је, према њему, била супротна: Слободан Милошевић јесте био левичар, али и „националкомуниста, односно националбољшевик“ (ЗЛД: 119).

Милошевић је прецизирао да се негативан утисак о некој личности своди на вид погрешног закључивања „који се зове ‘argumentum ad hominem’“: у оскудици аргумената, туђе гледиште се обезвређује тако што се проналази „нека слаба тачка у биографији [...] опонента“ и доноси закључак „да такав човек какве год разлоге износио не може говорити истину“ (ОТ: 48).

„Хало ефекат“ се често јавља, како је Милошевић истицао, „приликом просуђивања биографија великих писаца и великих људи уопште“<sup>782</sup> – при чему се на основу негативних особина аутора негативно процењује дело, као што се на основу позитивних односа према делу и сам аутор позитивно процењује. Таква логика, међутим, занемарује унутрашњи развој аутора, односно његову духовну еволуцију. Милошевић је, због тога, подсетио –

[...] на оног цара који је једном, када је требало да потпише неку смртну пресуду, изјавио: „Нека је проклет дан када сам научио да пишем.“

Сигурно ћете се изненадити – тај цар био је Нерон. Знамо ли таквог Нерона? Разуме се да не знамо, заборавили смо га – ако смо га икада и знали – једноставно зато што желимо да видимо историјске личности само у једној јединој њиховој димензији – тамној или светлој, свеједно.<sup>783</sup>

Логика „хало ефекта“ – осим кад је реч о процењивању личности – делотворна је и кад је реч о процењивању извесних теорија. Тако је, на пример, Милошевић упозорио на погрешно тумачење *генетике понашања* – због „отпора што га с правом изазивају нацистичке варијације на генетичке теме“ – „као неке нове верзије нацистичке идеологије“ (ФП: 357), и то упркос томе што генетика понашања – као тековина диференцијалне психологије – пружа доказе „за голему разноликост

782 Никола Милошевић, „Коментар уз одговор Ане Григорјевне“, стр. 6.

783 Nikola Milošević i Amfilohije Radović, „Dijalog o Dostojevskom“, *Savremenik*, Beograd, godina XXIX, 1983, knjiga LVIII, sveska 11, стр. 409.



душевних диспозиција различитих припадника људског рода“ (ЦБЗ: 270), те тако „оповргава све врсте расистичких теорија“ (ФП: 357).

г) Хипергенерализација у ужем смислу: извесно обележје предмета спознаје се „уопштава и тако преплављује читав духовни видокруг“ (ЦБЗ: 251). У тај вид редукционизма могла би се прибрати и „логичка грешка која је позната под именом *pars pro toto*“ – грешка која подразумева проглашење „посебне врсте извесног реда појава [...] за обележје читавог рода“: на пример, представљање Фромовог „револуционарног карактера“ као „посебног психолошког типа“ (ФП: 352–353), или представљање воље као „специфичног психичког својства“ које је Шопенхауер проширио „преко сваке легитимне границе важења да би од тога начинио своју кључну онтолошку категорију“ (ЦБЗ: 317).

д) Манихејско виђење света. Искусствене чињенице разврставају се по „црно-белом“ принципу, чиме се „стварни свет“ своди „на две рубрике, апсолутно супротстављене у вредносном погледу“ (ЦБЗ: 251). У обема имагинарним рубрикама делује „саблазан редукционизма“ (ФП: 10), али са обрнутим предзнацима. Као и хипергенерализацијама, манихејском виђењу света склони су „људи подложни предрасудама“, и то посебно „ауторитарне личности“ (ПЗ: 488). Милошевић је упозорио да они нису мање интелигентни од толерантних људи, већ да „структура личности и животни стил оваквих особа“ одређују „њихове судове [...] неиздиференцираним, манихејским крутим, и стварности непримереним“ (ПЗ: 490).

### 6.3. Дубинска/функционална анализа

Пошто су противречности и облици редукционизма *видљиви*, то јест лако уочљиви, за утврђивање њиховог присуства довољна је, према Милошевићу, *иманентна анализа* (в. ФП: 10; ЦБЗ: 252) структуре дела, анализа која се своди на логичко и емпиријско испитивање „сазнајних деформација“ (ЦБЗ: 254), односно „конзистентности, непротивречности дате теорије или пак њене сагласности са чињеницама“.<sup>784</sup> Другим речима, циљ иманентне анализе је откривање „огрешења о мотивацијску логику“ *уметничких*, односно „мањкавости у унутрашњој логици“ (ИИ: 141) *теоријских и филозофских* дела.

<sup>784</sup> Илија Марић, „Psihologija znanja i ruska religiozna misao“, стр. 105.

Уколико, пак, иманентна анализа није довољна – у случају да се противречност или „редукционистичко обележје неке теоријске структуре“ (ФП: 10) не да објаснити „интелектуалним и образовним мањкавостима“ аутора – потребно је, на основу „дијагностиковања патогеног жаришта (‘неуралгичне тачке’) у структури извесне духовне творевине“, <sup>785</sup> логички „искорачити изван иманентног круга саме те конструкције“ (ИИ: 169) у област „стварног света“ (ЦБЗ: 254), област вантеоријских чинилаца, не би ли се у њој указало на порекло деформација (в. ФП: 11), односно на „заједнички *психолошки* именоватељ противречних тврђења [истакао К. О.]“ (ИИ: 170). Тим искораком – као видом „неопходне“ и „конкретне, накнадне, емпиријске контроле“ (ФП: 10–11) – иманентна анализа „прераста у *дубинску анализу* корена ових објективно и прецизно регистрованих противречности“. <sup>786</sup> Реч је, након иманентне анализе, о преласку на „следећу фазу“, у којој се идентификује „извандуховни, психолошки фактор“, који представља „најдубљи извор из кога и потиче реметилачко деловање“ (ИИ: 141–142).

Да би потрага за психолошким и социјалним чиниоцима из *стварног* света као „заједничким именоватељем“ огрешења о структуру духовних творевина била успешна, Милошевић је, као једну од „прецизнијих и истанчанијих алатки“ које могу помоћи остварењу тог циља, предложио *функционалну анализу*. Као „заједнички именоватељ“ у свим „структуралним мањкавостима“ он је одредио „неку функцију“ услед које све те „мањкавости и настају“: све њих спаја неко „функционално јединство“ односно „функционална логика“ (ФП: 11). Другим речима, „оно што изгледа неразумљиво и несагласно у логичкој равни, постаје разумљиво и сагласно у оној функционалној“ (ФП: 52). Међутим, „заједнички именоватељ“ мањкавости може такође „бити и нешто дисфункционално“: да ли је чинилац функционалан или дисфункционалан зависи „од тога да ли и у којој мери штети интересима самог субјекта“ (ЦБЗ: 257).

Милошевић је, очекивано, упозорио да „постоје различити степени функционалности и дисфункционалности“ (ЦБЗ: 257). Функционално јединство огрешења може, на пример, да буде „у служби извесне мање или више рационалне потребе“

---

<sup>785</sup> Жарко Требјешанин, „Меланхолична антропологија (Н. Милошевић, *Изабрана дела*, 1–7, 1990)“, *НИИ*, Београд, 11. јануар 1991, број 2089, стр. 44.

<sup>786</sup> *Исто*.

(ЦБЗ: 258), на основу чега је закључио да је „кључна [...] функција највећег броја теоријских творевина“ (ФП: 11–12) *рационализација*.

Рационализацију је, као што је раније сугерисано, Милошевић сагледавао као одбрамбени механизам, као „поступак помоћу кога се неком понашању накондано приписују разлози којима се оно оправдава, али и којима се уједно скрива његова истинска мотивација“ (ФП: 12): у питању је „образложење које нам се нуди за превиђање неких сасвим очигледних чињеница“ (ИИ: 158).

Појам теоријске рационализације Милошевић је позајмио из психоанализе – прецизније, од психоаналитичара Ернста Џонса – иако је, у приступној беседи у САНУ,<sup>787</sup> насловљеном „Феномен рационализације у духовним творевинама: Бакуњин, Маркс, Толстој“, истакао да сам појам није „проналазак психоаналитичке школе“ (ЦБЗ: 213), већ је тај механизам и раније „успутно“ анализиран код Ларош-фукоа, Паскала и Шопенхауера, док је „први пут“ –

[...] теоријски артикулисан у Ничеовој књизи *С оне стране добра и зла* [1886] у којој читамо да је „свака велика филозофија до сада била исповест њеног оснивача и нека врста нехотичних и незабележених успомена“. „Ја не верујем, каже Ниче, да је нагон за сазнањем отац филозофије, него да се ту, као и другде, неки други нагон послужио сазнањем (и незнањем!) као оруђем“ (ЦБЗ: 213).

Осим тога, Ниче се, како је подсетио Милошевић, питао „не пишу ли се књиге управо ради тога да би се сакрило оно што човек у себи таји“, тврдећи да „свака филозофија *крије* такође неку филозофију; свако мишљење је заклон, свака реч је уједно и маска“ (ЦБЗ: 213). Док је Ниче наглашавао моменат *прикривања* у структури рационализација, Шестов је, ослањајући се на Ничеа, наглашавао функцију *(само)оправдања*:

У исти мах, Шестов је указивао и на полемички, „нападачки“ карактер теоријских рационализација, истичући да осим тежње ка самооправдању, филозофски системи подразумевају и тежњу да се оптуже сви они који на овај

---

787 Милошевић је постао дописни члан Одељења језика и књижевности САНУ 15. децембра 1983, а редовни члан 27. октобра 1994. Приступна беседа одржана је 30. маја 1995. Видети: Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 118.

или онај начин изражавају сумњу у безусловну праведност датог филозофског система и моралне вредности њиховог творца (ЦБЗ: 214).

Теоријска рационализација, стога, има своју етичку димензију: пошто „служи томе да се прикрију [али такође] и оправдају неке друштвено проблематичне побуде“ (ФП: 12), она представља *етички* одбрамбени механизам, пренесен у теоријску структуру дела. Милошевић је, у вези с тим, указао да се теоријске рационализације често јављају „у облику читавих [...] конструкција којима мислиоци [...] прикривају и образлажу неке своје илузије“ (ИИ: 158–159).

Осим што теоријска рационализација служи *прикривању* интереса, као што служи и њиховом *оправдању*, њена трећа намена је – поготово кад се у њеној улози „појављују читаве теоријске конструкције“ – *полемика*. Њено полемичко функционисање може се сликовито представити „крилатицом напад је најбоља одбрана“ (ФП: 12): субјекат се „штити тако што сопствене [теоријске] недостатке [...] прикрива упирући прстом у слабе тачке конструкције свог опонента“ (ФП: 12). Зато је, према Милошевићу, неопходно да функционална анализа, која долази након иманентне, укаже на могуће „полемичке адресе“ (ФП: 13). Тим указивањем може да се покаже како се „нехотично дискредитује фасада сопствене конструкције и тако разголићује оно што се под њом скрива“ (ЦБЗ: 221). Јер, као што је Милошевић пословично нагласио, „нема савршених рационализација, као што нема ни савршених злочина“ (ЦБЗ: 221).

Постоје, према Милошевићу, малигне и бенигне теоријске рационализације. Малигне су оне које, кроз своје идеолошко деловање, могу утицати на пројаву конкретног историјског зла, док бенигне такав утицај немају. Као парадигматичан пример малигне рационализације Милошевић је издвојио „филозофију историје Карла Маркса“ – будући да Марксов „истински циљ није био успостављање неког царства божјег на земљи већ уништавање капитализма, тог привилегованог објекта његовог арогантног осветољубља“ (ИИ: 218). За разлику од Марксове, бенигним рационализацијама, између осталих, припада „теоријска оптика Сигмунда Фројда“, коју је Милошевић сагледавао као противречну: „Фројдов поглед на свет“ је истовремено „теоријско образложење једне песимистичке илузије“, али и подлагање једној „оптимистичкој, просветитељској илузији“, која подразумева наду „у тихи, постепени рад разума и искуства“ (ИИ: 218–219).

Бенигним припада и рационализација Достојевског: према Милошевићевој провокативној тези, иако је, због припадности групи петрашеваца, био на робији, руски писац се никад није истински одрекао својих ранијих убеђења, већ их је свесно прикривао.<sup>788</sup> Као пример који би поткрепио ту тезу, Милошевић је издвојио мисао из *Записа из мртвог дома*, према којој „робијашка патња прочишћава и искупљује“, док се истовремено у *Пишчевом дневнику* тврди да „робија никада никога није исправила“. На основу те противречности, Милошевић је закључио да је „покушај Достојевског да фалсификује своје стварно искуство са робије, градећи теорију о искупљујућем дејству репресивних мера“ – не би ли се одбранио „од мучног сазнања о сопственој недоследности“ – ништа друго до (бенигна) рационализација.<sup>789</sup>

Милошевић је неретко указивао на присуство „двеју опречних равни“ у делу, као код Шопенхауера и Шестова (од филозофа) или код Достојевског и Толстоја (од писца), али их је, осим као рационалне и ирационалне равни, сагледавао и као „функционалне“ и „дисфункционалне“ (ЦБЗ: 258). Осим таквих примера, постоје и дела која су или ‘чисто’ функционална, или ‘чисто’ дисфункционална. Од филозофских дела, као пример ‘чисте’ функционалности Милошевић је навео теоријску оптику Карла Маркса, а као пример ‘чисте’ дисфункционалности Шпенглерову филозофију историје. Од књижевних дела, примери са „‘дисфункционалном’ поруком“ су, према Милошевићу, Камејев *Странац* и Стриндбергове драме *Госпођица Јулија* и *Отац*, при чему дисфункционалност у драми *Отац* „ремети логику уметничког обликовања“ (ЦБЗ: 258–259).

Наречене дисфункционалности су, заправо, *песимистичке* „филозофске конструкције“, односно хипергенерализације, настале на темељу дисфункционалних илузија, које, како је Милошевић упозорио, „субјекту не само што не олакшавају живот него наликују на неку врсту интелектуалне оштрице коју онај што је држи окреће против самог себе“ (ИИ: 204). Управо тај контекст је омогућио Милошевићу,

---

788 О томе видети: Nikola Milošević, *Dostojevski kao mislilac*, Izdavačko publicistička delatnost – Partizanska knjiga, Beograd – Ljubljana, 1981.

789 Мило Глигоријевић, „Пророк без наде [Н. Милошевић, *Достојевски као мислилац*, 1981]“, *НИИ*, Београд, 10. јануар 1982, број 1619, стр. 43.

између осталог, да сагледа „ону најдубљу психолошку блискост Фројда и Шопенхауера“ (ИИ: 204): блискост њихових песимистички интонираних хипергенерализација.

Сврху функционалне анализе Милошевић је видео у откривању „правих“, „најдубљих“, „истинских“ „побуда“ или „намера и мотива“ који се „скривају иза ремећења унутрашње логике неке теоријске творевине“, то јест иза „деформисања сазнајне оптике једног мислиоца“ (ФП: 14).<sup>790</sup> Да би се те „побуде“, „намере“ и „мотиви“ расветлили, Милошевић је предложио да је неопходно утврдити – наравно, „на диференциран начин“ – „праву природу и порекло функционалних или пак дисфункционалних односа“ између унутрашње логике дела и „социјалних и психичких чинилаца“ (ЦБЗ: 259).

### 6.3.1. Пример функционалне анализе: Карл Маркс

На основу диференцираних увида које омогућује психологија знања, Милошевић је – желећи да расветли функционално јединство Марксове филозофије историје – дошао до кључног увида да Маркс „спада у велику породицу аутсајдера“ (ЦБЗ: 262). Зашто је то важно? Важно је зато што тај израз – сходно *социологији знања* – подразумева „припадника оне класе или друштвене групе која се налази на дну или пак близу дна сопствене лествице“; за разлику од социолошког значења, психологија знања тумачи *аутсајдера* као „човека чији поглед сеже далеко изван

---

<sup>790</sup> У вези с тим је, међутим, умесно примећено да, „ако би се ‘принцип психологије знања’ или, пак ‘социологије сазнања’ довео до краја, онда би се растворила ‘аутономија’ теоријске или, пак, умјетничке творевине. Тешко је оспорити да и само дјело има извјесну самосталност и да, иако створено личношћу аутора, у одређеном друштвеном, историјском и психолошком контексту, није проста функција наведених фактора. Постоји онај, дјелом произведени ‘вишак’ који је резултат преображавалачког акта о којем су хетерономни моменти трансформисани у аутономију дјела. Овим се не спори међузависност хетерономних, извантеоријских чинилаца и аутономних момената дјела, али се поставља питање о довољности таквог приступа да би се објаснила цјелина теоријских, односно умјетничких (књижевних) творевина. У том свјетлу чини се да би метод ‘психологије знања’ и ‘социологије знања’ могли бити корисни само као комплементарни поступци у синергији са методама разумијевања који за своје полазиште узимају аутономију и кохеренцију самог дјела. И само дјело, теоријско или умјетничко, може да ‘изненади’ аутора да он прекорачи границе психолошког или социјално-историјског условљавања. Ово важи нарочито за умјетничко стварање. У том свјетлу стоји став да није аутор искључиво активни принцип који обликује дјело, већ, на свој начин, и само дјело ствара и преображава аутора.“ Саво Лаушевић, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, нав. дело, стр. 209. У истом смислу изречена је и опаска да је Милошевић „вољан да призна како писац највећим делом није свестан колико његове предиспозиције утичу на распоред елемената у уметничкој структури, али прећутно пориче могућност да дело доноси знатно више од оног што диктирају пишчеве склоности и трауме“. Milan Vlačić, „Antropološka esejistika“, нав. дело, стр. 74.

локалних граница“;<sup>791</sup> као неког „ко постојећи друштвени поредак“ или „привилеговану социјалну групу осећа као нешто страно или пак непријатељско“ (ЦБЗ: 262). Само психолошко, а не социолошко тумачење термина *аутсајдер* омогућује ваљано сагледавање Марксове филозофије историје.

Као што је разликовао бенигне и малигне теоријске рационализације, Милошевић је разликовао и бенигне и малигне аутсајдере. Породици бенигних аутсајдера припадали су, према њему, Сергеј Булгаков, Лав Шестов, Мигел де Унамуно (в. ИИ: 70, 109),<sup>792</sup> али и он сâм.<sup>793</sup> Малигним аутсајдерима припадали су, између осталих, и Карл Маркс, Адолф Хитлер (в. ПЗ: 457) и „исламски фундаменталиста“ (ЛН: 9–10) Осама Бин Ладен.

Осим тога, Милошевић је указао на важан антрополошки увид према коме „неко ко је по друштвеном положају инсајдер“, као што је био Маркс, „може по свом психолошком статусу бити човек аутсајдерске психолошке оптике“: томе у прилог сведочи управо Марксова филозофија историје, „тако подешена да коренито оспорава постојећи друштвени поредак“ (ЦБЗ: 262).

---

791 Nikola Milošević, „Proza Lasla Vegela“, нав. дело, стр. 139.

792 Осим у психолошком погледу, Милошевић је бенигне аутсајдере разврставао и „према томе да ли у њима преовлађује хилијастички или есхатолошки доживљај света“. Есхатолошки доживљај или „есхатолошка религијска оптика“ – као по неписаном правилу – „психолошки логично“ производи из „меланхоличног душевног склопа“ – склопа оних људи „што дубоко у својој души носе тугу и у чијем је срцу она пукотина што непрестано бива све већа, људи који личе на човека који се припрема да умре не марећи више за бриге и невоље свакодневице“ – оних чије су мисаоне преокупације „усмерене ка проблему личне бесмртности, односно ка проблему краја човековог овоземаљског постојања“. Таквом „аутсајдерском склопу меланхолика“ припадали су Шестов и Унамуно; за разлику од њих, Булгаков је припадао „хилијастички опредељеном аутсајдеру из групе оних бенигних мислилаца“. „Таквог мислиоца“, напоменуо је Милошевић, „могли бисмо описати као особу у чију душу није дубоко легла туга и чије осећање за оно трагично у животу и историји није толико снажно да би могло да отупи њихов доживљај емпиријске стварности и свих оних непосредних невоља што их та стварност са собом носи“ (ИИ: 108–109).

793 Тако је, у једном разговору, Милошевић изјавио: „Што се мене лично тиче, ја сам у сваком, и психолошком и социјалном и политичком погледу, био нека врста аутсајдера, човека који није уклопљен у систем, који има критичку дистанцу према систему, и разуме се, делио сам судбину свих таквих аутсајдера. Живео сам годинама у једној соби са покојном таштом, сином и супругом [...]“ (ЛН: 7–8). Говорећи о свом аутсајдерском положају на политичкој позорници Србије, поготово у време „после одласка и Милошевићевог и ДОС-овског режима“, у *Политичком споменару*, објављеном „неких двадесетак дана“ (Радомир Ђорђевић, „Реч на испраћају академика Николе Милошевића“, нав. дело, стр. 275) пред смрт, истакао је следеће: „На оној ваги на којој се мери нечији политички и културни утицај ја са свих мојих објављених књига, њих 23 на броју и са свим академским звањима која сам стекао не представљам скоро ништа или можда боље и тачније ништа. Примера ради, једини сам аутор које је после свих оних објављених списа о којима је реч *Политика* одбила да штампа приказ његове најновије књиге из пера једног књижевног критичара. За оне дакле који би да на пољу политичке и културне делатности хтели нешто да постигну моја подршка нема никаквог значаја“ (ПСБД: 59–60).

Међутим, Милошевић је истакао да није довољно рећи да је Маркс био психолошки аутсајдер, јер су такви били сви „хилијастички футуристичког смера“ (ЦБЗ: 262), сви мислиоци који су предвиђали утопијско „царство божје на земљи“. За разлику од гледишта других хилијаста, Марксово гледиште је било „да се царство божје може реализовати само путем силе“ (ЦБЗ: 262): према томе, пошто није настојао да „укине“ капитализам (као „објект агресије“), већ да га „уништи“, Маркс је био „аутсајдер рушилачког типа“ (ЦБЗ: 263).

За разлику од *ауторитарних* типова личности које желе да „овладају“ објектом агресије, да га себи „подреду“ (ЦБЗ: 263), *рушилачки* типови имају порив ка „осветољубљу“, и то оном које је „усмерено на уништавање“; због тога, сходно класификацији коју је Милошевић, уз извесне корекције, преузео од психоаналитичарке Карен Хорнај, Маркс припада *арогантно осветољубивом* типу личности.

Међутим, Милошевићевом диференцираном сагледавању Марксове личности ни ту није крај, јер, према њему, арогантна осветољубивост није „примарна, већ изведена црта личности рушилачког душевног склопа“: примарно обележје, које је „по правилу [...] мање уочљиво“, представља „хипертрофија сопственог ја, из које потиче и прекомерна такмичарска склоност и прекомерна жудња за осветом код особа ове менталне структуре“ (ЦБЗ: 264).

Тек је тим увидом Милошевићев аналитички поступак остварио свој циљ: хипертрофија сопственог ја – или, Фројдовим језиком речено, „наглашени нарцизам“ – представља „заједнички психолошки именоватељ свих оних недостатака Марксове теоријске оптике“ (ЦБЗ: 264). Другим речима, Марксова теоријска конструкција није ништа друго до фасада која заклања његово арогантно осветољубље – „рушилачки порив усмерен против свеколиког естаблишмента оног доба“ (ЦБЗ: 221).<sup>794</sup>

---

794 Да је Маркс био „човек велике мржње“, показује начин на који је етикетирао своје неистомишљенике (а регистар тих етикета сакупио је Ханс Магнус Енцесбергер): „Бакуњин је за њега ‘огромна маса меса и масти, дебели слон, олош, стока, московитско копице и перфектан во’, а притом ‘још и панславистичка багра’. Фрајлиграт је ‘стока, цукела и белетристичка багра’. Грофица Хацфелд ‘стара крмача и стара курва’, Џон Хејлс ‘лупеж, олош и ђубре’, а Пол Лафарг ‘потомак гориле и неизлечива будала’. Арнолд Руге је ‘стока, имбецил, глуп као ноћ, идиот и говедо’. Карл Шустер ‘свиња, трбушаста хипопотам, претенциозни магарац и демократска багра’, а Аугуст Вилих ‘четвороструки рогати магарац, тупаво говече, гад и хуља’.“ У истом контексту ваља разумети и Марксову изјаву да „капитализам мора бити уништен и бива уништен“. Nikola Milošević, „Sila je babica svakog totalitarizma: povodom članka ‘Olaka upotreba pojmova’ Milenka Markovića“, *Danas*, Beograd, godina VI, 19. decembar 2002, broj 1908, стр. 6. Такође, видети: Никола Милошевић, „Подвала старог Маркса“, *НИН*, Београд, 6. јун 1997, број 2423, стр. 20.



Имајући у виду претходни закључак, Милошевићева психологија знања указује се као дисциплина помоћу које се „у некој теоријској творевини“ разлучује „фасада од оног што се иза те фасаде скрива“ (ЦБЗ: 265). У Марковом случају, Милошевић је издвојио три равни фасаде: волунтаристичку, детерминистичку и аксиолошку. Волунтаристичка равна, чији се принцип конкретизује „у виду супрематије партијског врха“, али чији је реализатор „појединац или нека група“<sup>795</sup> – у овом случају „диктатура пролетаријата“ – прикрива Маркову арогантну осветољубивост коју су бољшевици, и сами арогантно осветољубиви, на челу са Лењином, практично доказали – створивши „типично деспотску државну управу“ (ЦБЗ: 295).<sup>796</sup>

---

795 Nikola Milošević, „Lenjinizam i filozofija“, *Vidici*, Beograd, godina XXIX, 1983, broj 4–5, стр. 85.

796 Тзв. „диктатуру пролетаријата“ Милошевић је – уз ослањање на приговор Карла Кауцког Лаву Троцком – одредио као *класичну деспотију* (Централног комитета). Диктатура је, подсетио је, „ограничена власт на ограничено време“, коју је у Старом Риму у време ванредног стања добијао човек који се звао диктатор. Насупрот диктатури са ограниченим временским трајањем, деспотија је „неограничена власт на неограничено време“ (ЛН: 53); такву је замислио Маркс и таква је, у пракси, била бољшевичко-комунистичка власт. Због тога је Милошевић тврдио да је сама *природа* комунистичке власти деспотска, и да се комунисти нису борили за диктатуру пролетаријата, већ за деспотију „своје неограничене личне управе“ (ЗЛД: 17). Није, стога, необично што је подсетио на дефиницију комунизма Лудвига Вацулика: „Комунизам су батине“ (ЗЛД: 46). Осим што је говорио о совјетском режиму, Милошевић је – ушавши у ринг дневне политике – подробну пажњу посветио и домаћим деспотским режимима, похрањеним на вољи и одлукама једног владара: то су, према Милошевићу, били режими Јосипа Броза (в. ПСБД: 30), Слободана Милошевића – чији је режим представљао „специфични модалитет тоталитарне државне управе у којој вишестраначје служи само као параван иза кога брачни пар на власти спроводи своју политичку вољу“ (ЗЛД: 289–290); кад је посредни политичко деловање брачног пара Милошевић–Марковић, реч је о „једном особеном патолошком феномену“ названом „лудило удвоје“, при чему је – што је Милошевићев оригинални допринос изучавању тог феномена – „један од супружника увек доминантна личност“ (ПСБД: 10), а то је, у нареченом случају, била Мира Марковић – и, напослетку, режим Зорана Ђинђића – имајући у виду да је и сам Ђинђић посведочио (Добрици Ћосићу) да се „влада ништа не пита и да праве одлуке доносе само он и група његових пријатеља“, због чега га је Милан Ст. Протић у књизи *Изневјерена револуција* назвао „балканским деспотом“ (ПСБД: 45; ОТ: 62). Кључно питање на коме је Милошевић инсистирао у процењивању природе неког политичког поретка био је „монопол политичког одлучивања“: према њему, Ђинђић „није раскрстио са институцијом политичког монопола која је била сам темељ тог [претходног] режима него је један монопол заменио другим“ (не питајући се, додуше, за конкретне политичко-историјске разлоге тог изневјеравања), док је једино са чим је раскрстио била „националистичка идеологија“ (ПСБД: 43). Милошевић је напоменуо да је Ђинђић – са којим је, иначе, раније полемисао у вези са Бакуњиновом политичком мисли, при чему је Ђинђић тада заступао „ствар овог руског анархисте“ – припадао политичком профилу *макијавелиста* (в. ПСБД: 48–49), јер је, и Протићевим речима, одбацивао све што успорава ход ка циљу: „Правила демократије, слободу медија, поштовање јавних институција, јавност рада, политичку одговорност, све је то Ђинђић сматрао препрекама на путу реформи“ (ПСБД: 51; ОТ: 62). Кључна замерка коју је Милошевић одапињао својим идеолошким и политичким неистомишљеницима (након петоктобарског преврата) сводила се на то да су, упркос њиховом декларативном залагању за демократију, сви листом били поклоници „америчке спољне политике, а да су за америчку демократију“ (ПСБД: 92) слабо марили. Односно, нису „мерила реформског курса“ „да ли овде има или нема демократских институција“, већ „спољнополитички интереси великих сила“ (ОТ: 79): западним силама било је и остало свеједно да ли је Србија демократска или тоталитарна држава, све док њена власт испуњава оно што се од ње тражи. (Да је демократија *увек* „само за унутрашњу употребу“, а не и за извоз, историјска је константа коју је Милошевић уочио и на примеру настанка и развоја демократије у

## Док Марксова „научна“ или детерминистичка раван, сведена на економску детер-

античкој Грчкој. Никола Милошевић, „Духовне и институционалне претпоставке дијалога: паганско, хришћанско и либерално становиште“, *Златна греда*, Нови Сад, година V, јун 2005, број 44, стр. 16.) Стога, иако сам Милошевић није „никад до краја [...] разумео да су унутрашња демократска настојања недовољна да би се променио историјски правац који – у корист западних (америчких) сила – негира српске националне и културне традиције“ – јер нису идеолошки, већ културнополитички садржаји ти који би требало да имају првенство – несумњиво је да је његова политичка мисао ишла у том правцу. Мило Ломпар, „Тријумф колонијалне свести (Латинка Перовић)“, нав. дело, стр. 156. У том контексту је занимљив и антрополошки портрет постпетоктобарских носилаца власти, који, евидентно, ни до данас не престаје да важи: „Политички филтер овог режима, као и свих таквих сличних режима, је такав да пропушта на површину само особе тј. личности одређеног душевног склопа. То су они које носи преваходно страст властољубља. Доћи на власт по сваку цену, одржати се на власти, то је оно што чини кључно антрополошко обележје тих људи. Сви они који су другачији били ментално склопљени елиминисани су. На крају кад је сито просејало оно што по својој логици просејава, ми смо добили један такав политички слој политичара на власти који не маре ни за основна правила не само либералног политичког понашања, него и за основна правила моралног понашања. Оно што је за психологију тих људи битно и што отвара једино неку перспективу, то је околност да апсолутна власт не само да квари апсолутно морал оних који имају ту власт него и њихову способност расуђивања. Они онда понесени властољубљем, опијени моћи нису у стању да просуде ни оно што је у њиховом најбољем дугорочном интересу“ (ОТ: 94–95). Кад је, међутим, реч о односу према челницима и челницама невладиних организација, Милошевић је нагласио да „као либерално опредељен човек немам ништа против постојања невладиних организација, чак и таквих какве оне сада јесу. Волео бих само да, у име начела транспарентности на које се Ви [Војин Димитријевић] и Ваше добре ученице тако често позивате, ова наша јавност коначно сазна ко и како финансира ту Вашу борбу против српског национализма“ (ПСБД: 103). У вези с тим, он је истакао да „данас на јавној сцени промоцију имају [интелектуалци] који [...] представљају секуларизовану варијанту Христових апостола“, с разликом да, док су Христови апостоли „многo ризиковали, чак да буду и распети [...], ови савремени секуларизовани апостоли за тај свој апостолски рад добијају поред осталог и добре новце“. Јер, постоји схватање да такви, секуларизовани апостоли „по природи ствари“ поседују „апсолутне истине“, те да су, као такви, „од пресудног утицаја на оно што се збива у друштву“. Никола Милошевић, „Интелектуалац и моћ“, стр. 42. Милошевић није пропустио да истакне да „прави политички узор“ челника невладиних организација „нису ни Карл Попер ни Џон Стјуарт Мил, већ Владимир Илич Лењин и Јосип Броз. Лењин је сматрао да задатак болшевика није успостављање демократских институција, већ борба против национализма највеће, што ће рећи, руске нације. А Тито је борбу против великосрпских националиста прогласио за врхунски домет демократије“ (ПСБД: 102–103). У психолошком смислу, за такав тип јавних интелектуалаца може се рећи „да их носи оно што Немци зову *selbsthass* или што је Карен Хорнај звала самомржња“. Никола Милошевић, „Мислити на сутрашњи дан“, *Књижевне новине: лист за књижевност и друштвена питања*, Београд, година XLVI, 15. јун 1994, број 888, стр. 1. Културно-политичку нит која се протеже од времена комунистичке власти, нит која и даље претрајава, Милошевић је одредио као „титоизам у новом руху“, чија су два главна обележја „нагласак на борби против српског национализма а не на борби за демократију и знак једнакости између српског национализма и српских националних интереса“ (ЛН: 47). Упркос неотитоистичкој идеологији, он је сматрао да „основни разлог наших траума у овом [двадесетом] столећу [...] није ни у неком патријархалном менталитету нашег народа а ни у народњачкој идеологији наше интелигенције [како је, подложна феномену хипергенерализације, 1996. тврдила Латинка Перовић], него у једном комунистичком режиму и његовој комунистичкој идеологији које су нам совјетски тенкови донели. Тај исти режим политичког монопола а не српски патријархални менталитет представља уједно и ону подлогу на којој су се јавили послератни комунистички вођи чији ослонац није ни у том менталитету ни у некој народњачкој идеологији већ у политичком монополу над државном благајном, телевизијом, и претежним делом дневне штампе, потпомогнутом армадом од 150 хиљада полицајаца.“ Никола Милошевић, „Српски бог Марс“, *НИН*, Београд, 20. септембар 1996, број 2386, стр. 39. Напоследку, ваља подсетити и на Милошевићев одговор на питање новинарке да ли је српски националиста: „Хоћете ли ми казати где сам то ја и којим поводом изјавио, ако смем знати? Ја сам српски либерал, а то су две различите ствари“ (ФО: 6). Не треба заборавити ни да је 1993, у јеку националистичке хистерије, изјавио да

минацију капитала, има „функцију рационализације, одбрамбеног механизма“ од његових правих побуда, аксиолошка равна је рационализација Марксове замисли комунистичког царства божјег на земљи (в.ЦБЗ: 265–266).

#### 6.4. Праксеолошка критика

Увид у фасаде Марксове теоријске мисли омогућује њено ситуирање у традицију коју оформљује историја идеја. Тако је „Марков волунтаризам и његово теоријско оправдање“ Милошевић сместио у „традицију језуитизма, а не макијавелизма“ (ЦБЗ: 267). Суштину језуитизма представља чувена девиза „циљ оправдава средство“, која се, према Милошевићу, неоправдано приписује Макијавелију. Наиме, Игнацио Лојола, оснивач језуитског реда – иако своје учење никад није тако недвосмислено формулисао – поручио је у једној посланици браћи из Ирске да „приликом придобијања нових верника примењују иста она средства која и сатана користи кад хоће да саблазни врле људе“ (ЦБЗ: 268):

„При сваком опхођењу“ – каже Лојола у поменутој посланици – „помоћу кога желимо неког да придобијемо за ствар божју, ваља да поступамо слично ђаволу, кад овај хоће неког доброг човека да увуче у мрежу порока – само с том разликом што ми то зарад добра чинимо“ (МЈ: 70).

То значи да је Лојола припадао волунтаристичким хилијастима, који, не би ли остварили своје (теоријске) науме, нису у *пракси* презали ни од чега. Међутим, Милошевић је истакао да је језуитска „политичка филозофија“, као, уосталом, и

---

„кад се национално стави испред демократског, отворен је пут за фашизам“. Никола Милошевић, „Осуда насиља“, *Политика*, Београд, 11. фебруар 1993, стр. 10. Међутим, ипак је, напослетку, у јавној политичкој свести остао проблематичан однос Милошевићевог либералног становишта и залагања за српска национална права: „Околност да је Никола Милошевић био либерал који је показивао разумевање за легитимност одбране српских националних права учинила га је, штавише, јавном метом. Јер, ако се та права могу бранити и са либералних становишта, онда је то нарушавање наметнуто-јавне схеме по којој свако ко показује разумевање за српска права у тренуцима распадања титоистичке Југославије није ништа друго него српски националиста. Његово разумевање српских права подразумевало је везу између средстава и циљева: уколико не уважимо да постоје демократски интереси српског народа, онда посежемо за средствима која нас не могу довести до оглашеног циља – српског демократског друштва. То схватање је откривало *партикуларне* циљеве оних који су оспоравали српска демократска права и *универзално* становиште нашег херменеутичара.“ Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 165–166.

Марксозна, била „праксеолошки рањива“ – јер „онај ко царство божје хоће да оствари на путевима ђаволовим, никад не стиже тамо куд је наумио“ (МЈ: 169).

За волунтаристичке хилијасте – попут Лојоле, парагвајских језуита,<sup>797</sup> Маркса, Лењина и других (радикалних) револуционара – као и анархисте попут Бакуњина, крилатица „циљ оправдава средство“ сасвим одговара. Таква групација, према Милошевићу, није целовита без Јосипа Броза, чији је партизански покрет имао за декларативни циљ „ослобођење земље од нацистичких окупатора“ (ОТ: 26), а заправо је „борба против окупатора била [...] само тактичко средство за постизање“ *истинског* циља: „успостављање једне партијске владавине, са наводном државном, а стварном партијском својином“ (ОТ: 28).

Милошевић је језуитску крилатицу претворио у критеријум помоћу кога је – уз „склоност насиљу као принципу разграничења“<sup>798</sup> – могуће вредновати и класификовати како политичко-идеолошке мислиоце, тако и друштвено-државне системе.<sup>799</sup> Према њему, само је праксеолошка критика – као примена филозофије диференције у политичкој филозофији и антропологији – „доследно *иманентно* мерило за процену односа циљева и средстава“.<sup>800</sup> Она се темељи на чињеници да не воде сва средства свим циљевима, већ „само нека од њих воде некима од њих“ (МЈ: 60).

Слабост језуитске крилатице је, наиме, у томе што она *праксеолошки* није валидна: да би се тврдило „да неки циљ оправдава неко средство“, мора се „знати да ли заиста средство о коме је реч води том и таквом циљу“, или, „напротив, од њега чак потпуно удаљава“ (ЦБЗ: 211).<sup>801</sup> Пошто је, према Милошевићу, реч о средствима

---

797 О томе видети поглавље „Запис о држави божјој или како је Велики Инквизитор исплазио језик Ф. М. Достојевском“ у књизи *Марксизам и језуитизам* (1985).

798 Зоран Ђинђић, „Галерија софизама: одговор Николи Милошевићу“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, година XXXIV, 14. октобар 1982, број 656, стр. 30.

799 Зоран Ђинђић је, полемишући са Милошевићем, довео у питање критеријум којим се Милошевић служио: „Н. Милошевићу је за срце нарочито прирастао став ‘циљ оправдава средства’. Он мисли да је ту пронашао чаробну формулу којом ће коначно и једном за увек отворити сезам историје политичких идеја. Моја примедба је циљала на апстрактност и недовољност овог полазишта. По мом уверењу, оно је двоструко редуccionистичко: на једној страни се сасвим искључује расправа о легитимности насиља [на то је Милошевић одговорио да не одбија разговор о легитимности насиља, „него о легитимности терора“ (П: 142)], на другој се губи могућност разумевања тоталитарних система који се одричу насиља, и који нпр. логоре замењују обдаништима и васпитним установама [на то је Милошевић реплицирао да „пут што води ка знању није неки широки царски друм“, а уколико Ђинђић што пре не постане „свестан ове истине“, „живеће он и даље у уверењу“ да је све заиста тако како је и сам изнео]. [...] Ја једино тврдим да својим категоријалним апаратом Милошевић може да захвати само *површину* феномена бољшевизма, пошто бира погрешан пут...“ *Исто*, стр. 29–30.

800 Novica Milić, „Finis coronat opus“, стр. 191.

801 „Какав је циљ, говоре средства“ – гласи афоризам који је Милошевић издвојио у предговору једне збирке, и који сасвим прецизно одсликава суштину Милошевићевог тумачења језуитске праксео-

која *праксеолошки* нису примерена циљу, њихова стварна сврха је „у потпуној опреци са сврхом јавно прокламованом“ (ЦБЗ: 212). То значи да је „политичка филозофија у духу већ поменуте крилатице“ само „нека врста рационализације“ која „није својствена макијавелистичкој концепцији политике“ (ЦБЗ: 268).<sup>802</sup>

Макијавелија, заправо, није занимало успостављање царства божјег на земљи, већ само начин или средство помоћу кога се може постићи политички циљ – а то је „освајање власти и одржавање једном освојених властодржачких позиција“ (ПСДБ: 50) – циљ, дакле, постављен „практично“ и „изван сваког морала“ (ЦБЗ: 268).<sup>803</sup> Стога би крилатица која би упућивала на смисао Макијавелијеве политичке филозофије, а уједно и „праксеолошки једино исправна формулација“ (ЦБЗ: 211), морала да гласи: „циљ одређује средство“ – кад се одабере циљ, у складу с њим ваљају се одабрати и средства која њему воде, неважно „да ли су она оправдана или не“ (ЦБЗ: 268). Зато, док „термин *оправдава* спада у домен аксиологије, а посредно и етике, термин *одређује* спада у домен праксеологије“ (МЈ: 61).<sup>804</sup>

---

логије. Никола Милошевић, „Тамна страна човекова“, [предговор] у: Жарко С. Крстановић, *Доумице: афористичке мисли*, Глас српски, Бања Лука, 1999, стр. 11. У једном другом предговору – посвећеном политичкој мисли Борислава Пекића – Милошевић је истакао Пекићев запис да „средства носе у себи праслику циља“, односно да „средства утичу на циљ тако што га принудно мењају према себи“. Nikola Milošević, „Borislav Pečić kao politički mislilac“, [предговор] у: Borislav Pečić, *Političke sveske*, Solaris – Stylos, Novi Sad, 2001, стр. 9.

802 Отуда потиче Милошевићева критика револуционарних и тоталитарних друштвено-државних поредака као праксеолошки неутемељених. Милошевићу се спочитавало да је његова критика лењинизма моралистичка, на шта је он узвраћао да је она заправо праксеолошка: „Следбеници Ивана Карамазова у политичкој филозофији не искључују могућност да се и на патњама и мукама недужних људи може саздати једно слободно и праведно друштво, али сматрају да за такав подухват нема довољног моралног и хуморног оправдања, јер неприхватљива је за њих она хармонија, колико год велика и светла била, која се заснива на макар једној, недужно проливеној сузи. Међутим, преузимање власти насилним путем, зарад успостављања неког друштва слободе и правде, може се критиковати и тако што ће се рећи да на путевима насиља, неспутаног било каквим правним нормама и ограничењима, никад нико није стигао ни до слободе ни до правде. Ова прва врста критике је аксиолошка, ова друга врста критике је праксеолошка“ (МЈ: 168). Притом, ваља имати на уму да је Милошевић, критикујући лењинизам, чинио то са марксистичких позиција: према Фериду Мухићу, он је „код нас обновио и *марксистичку критику лењинизма*, која је нераздвојни део *европских социјалистичких традиција*“. Александар Илић, „О критици социјализма [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 945.

803 Сматрајући да се и политичка филозофија Зорана Ђинђића може сврстати „у рубрику макијавелизма“, Милошевић је истакао да је „најискренији и најдубљи макијавелистички *credo* покојног српског премијера изашао [...] на видело у свом потпуно огољеном облику у оној његовој пословично згуснутој и тако-рећи програмској девизи: ‘Онај ко хоће морал у политици нека иде у цркву’“ (ПСДБ: 51).

804 Разлику између праксеолошке – за коју се залагао – и аксиолошке критике – коју је одбацивао – Милошевић је предочио помоћу легенде о зидању Скадра на Бојани: „Ако вам неко каже да је за градњу неког моста неопходно да се у њега узиде нека недужна жртва, ви му можете рећи да ниједан мост, колики год и какав год био, није вредан макар једне једине такве жртве и у том случају ваша критика је аксиолошка. Међутим, ви бисте таквом градитељу мостова могли поручити и то да њего-

Као што се да наслутити из претходних гранања Милошевићеве теоријске мисли, он је, и кад су у питању идеолошко-политичке теме, превасходно био антрополог. Његова *политичка антропологија*, која је највише дошла до изражаја у књизи *Марксизам и језуитизам*, своди се на откривање – иницирано мишљу о језуитској држави у Парагвају 17. и 18. века – „неких трајних и општеважећих [„фундаменталних“] особина људског друштва и људског постојања“.<sup>805</sup>

Да је Милошевићев истраживачко-сазнајни резултат могао „имати веома високу сазнајну и антрополошку вредност“ – упркос мишљењу идеолошких опонената који су са страница дневних листова тврдили да су његови увиди ирелевантни „за савремену друштвену [и политичку] праксу“<sup>806</sup> – показује теза о постојању „антрополошке константе“ између уређења језуитске државе и бољшевичког друштвеног уређења, ма колико се она, „по склопу објективних друштвених својстава“,<sup>807</sup> међусобно разликовала. Није реч само о томе „да у различитим идеолошким формама постоји један *метајезик*“ – на основу кога је могућ „психогам социјалистичке идеологије“ – већ да тај метајезик, „на готово алегоричан начин“ – *sub specie aeternitatis* – указује „на данашњицу“, то јест „свакодневицу“.<sup>808</sup>

Јер, чему подучава увид да је Марксов циљ – одређен „рушилачком и уништавајућом жудњом иза које стоји хипертрофија сопственог ја“ – могао да оправда само оно средство помоћу кога је требало да се оствари: револуцију изведену у крви? Тај увид упућује на антрополошко-историјску константу, присутну код небројених актера историјске позорнице: није само Марксова филозофија историје, већ су и разне друге идеологије, између осталих и бољшевичка, ништа друго до велике и опасне *обмане*.

Бољшевичку идеологију Милошевић је одредио као „једну од највећих, ако не и највећу обману двадесетог века“, зато што је Лењин, њен главни промотер и реализатор, помоћу такозване диктатуре пролетаријата као „средства“ за успо-

---

вим методом није могуће саградити мост који нам је обећао већ евентуално само неку трулу ћуприју. У том случају ваша критика је праксеолошка“ (П: 259).

805 Ферид Мухић, „За слободну заједницу појединаца [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, број 6–7, стр. 942.

806 *Исто*.

807 *Исто*.

808 Ласло Вегел, „Полемички ‘Wanderjahre’ [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, превео с мађарског Арпад Вицко, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 973–974.

стављавање „неког будућег комунистичког друштва слободе и правде“, изградио једну класичну деспотију. Милошевићева критика бољшевизма је, притом, искључиво праксеолошка, а не моралистичка или аксиолошка – како су, попут Фуада Мухића, погрешно сматрали његови полемички опоненти.

Откривши да „хипертрофија свога ја“ (арогантно осветољубивих личности попут Маркса, Лењина, Стаљина и Хитлера, који су тежили уништењу постојећег поретка) у корену и комунистичке и нацистичке идеологије, Милошевић је сматрао да су оне, ма колико међусобно биле сукобљене, *суштински* истоветне. Тим идеологијама је, како је увидео, заједничко да – без обзира на пропагирање атеизма<sup>809</sup> – обоготворују политичке вође: као у паганским религијама, у којима се цару давало „оно што припада Богу“.<sup>810</sup> Обе идеологије су рестаурирале институцију цезаропапизма,<sup>811</sup> као једног од два вида теократије.<sup>812</sup>

За Милошевића су, почев од римске тоталитарне власти „која је распела Сина Божјег“, „све [...] тоталитарне државе исте“.<sup>813</sup> *Истост* тоталитарних држава

---

809 Колико је, током Другог светског рата, нова југословенска комунистичка власт била, заправо, богоборачка или антитеистичка, говори податак – на који је Милошевић подсетио поводом изласка из штампе другог тома публикације „Србија и коментари“ – да је, на основу докумената објављених у том зборнику, „нова комунистичка власт ликвидирала стотину и неколико православних свештеника више него усташка власт“. Никола Милошевић, „Србија и коментари“, *НИИ*, Београд, 1. мај 1992, број 2157, стр. 34.

810 Никола Милошевић, „Жртва нацизма и комунизма: реч на Академији у Лелићу – 12. маја 1991“, *Глас цркве: часопис за хришћанску културу и црквени живот*, Шабац, година XIX, јун 1991, број 3, стр. 48.

811 Као „историјски готово чист пример цезаропапизма“ Милошевић је сматрао царистичку Русију, јер је у њој „црквена власт практично била под потпуном доминацијом световне власти“. Никола Милошевић, „Да ли је крв јефтина“, стр. 7. Према њему, управо је цезаропапистичка идеја, а не православље, ‘заслужна’ за јављање „месијанизма руског типа“. При томе, месијанска идеја као таква „није уопште хришћанска идеја. Није ни православна. Она је паганска, или, сасвим прецизно, јудејска идеја. И потпуно је споредно да ли ће се у улози изабраног народа појавити, рецимо, јеврејски или немачки народ, као што то код Хегела бива, или ће се у тој истој улози појавити руски народ као што је то случај код руских месијаниста. Без обзира на све конкретне облике што их има месијанска идеја они нису у духу универзалистичке, изворне, хришћанске доктрине, за коју Христос није дошао ни за Јевреје ни за Немце ни за Русе, него за све народе света.“ Никола Милошевић, „Униформни поглед на свет“, стр. 44–45.

812 Уз цезаропапизам, негован у византијској традицији, други вид теократије је папоцезаризам, у коме влада „примат такозване црквене власти над световном“ и чији је парадигматичан пример – у 1982. години – Хоменинијев Иран. Никола Милошевић, „Да ли је крв јефтина“, стр. 7. У вези са односом православља и два вида теократије, Радован Биговић је, у осврту на Милошевићеву књигу *Православље и демократија*, изнео провокативно уверење да „православље није ни монархистичко, ни републиканско, ни демократско ни аристократско, по најмање клерикално, теократско или тоталитарно. Држава као друштвеноисторијски феномен за Цркву може да има само условну и релативну вредност. У том смислу Православна Црква би требало да буде један перманентни покрет отпора свакој држави јер је свака држава, у мањој или већој мери, садистички ауторитет.“ Радован Биговић, „Мученик мисли“, стр. 219.

813 Никола Милошевић, „Жртва нацизма и комунизма“, стр. 48–49.

Милошевић је одредио по њиховом *деспотском* карактеру: сваки тоталитаризам је деспотски, јер подразумева „политички монопол једне странке, који се у пракси“ претвара „у монопол једног човека, односно вође“, <sup>814</sup> било да је реч о комунистичком (бољшевичком односно националбољшевичком <sup>815</sup>), нацистичком или фашистичком режиму. Формула сваког тоталитарног система је, дакле, „деспотско политичко уверење, плус култ вође“. <sup>816</sup> Милошевић је приметио и да тоталитарни системи не почивају, како се обично верује, на политичком терору – оличеном у концентрационим логорима, гулазима и голим отоцима – већ на политичком монополу, који *узрокује* терор. <sup>817</sup>

Напоследку, ваља додати да је, говорећи о идеолошким искушењима „мрачних и мутних времена“ <sup>818</sup> двадесетог века, Милошевић имплицитно фаворизовао тип личности који успева да, упркос искушењима, остане имун на наносе идеолошког кала и сачува своје морално језгро. Међу таквим светионицима наде, Мило-

---

814 Никола Милошевић, „Корбач и колач [Протестне вечери у УКС „За спас културе“]“, *Књижевне новине: лист за књижевност и друштвена питања*, Београд, година XLV, 15. фебруар 1993, број 858, стр. 6.

815 Тим термином, који потиче од руског емигранта Устралова (видети: Никола Милошевић, „Заробљена истина“, стр. 38), Милошевић је окарактерисао режим који је у Србији владао у последњој деценији двадесетог века. Чињеница да ‘бољшевички’ режим Слободана Милошевића није градио гулаге или логоре, не умањује његов бољшевички карактер који почива на политичком монополу. Никола Милошевић је, наиме, 1991. изјавио: „Ако садашњи комунистички управљачи у Србији не хапсе своје политичке провитнике, то није зато што они уставноправно и фактички признају легитимитет вишепартијског система, већ зато што су проценили да им то у овим изузетно тешким спољно-политичким и унутрашњеполитичким приликама може више штетити него користити.“ Никола Милошевић, „Ружичасте и црвене нити“, стр. 35. Међутим, евидентно је, а и сагласно духу филозофије диференције, да, као што је у полемици са Милошевићем нагласио Љубомир Тадић, недемократски или ауторитарни режим не мора истовремено да буде тоталитаристички режим. Тадић је указао на нијансе које уочава савремена наука о политици: „[...] у разноликим недемократским режимима може бити више ступњева недемократичности или недоследне демократије“. Љубомир Тадић, „Отпоздрав академику из поткровља које прокишњава“, нав. дело, стр. 169.

816 Поводом Милошевићевог сагледавања тоталитаризма било је, у критичким и полемичким текстовима, и другачијих па и супротних погледа, од којих овде ваља навести бар један: „‘Тоталитаризам’ није, како се чини Милошевићу, сам по себи лош; то би се пре могло рећи за његове супротности, либерализам, те анархију. Строго научно узев, тоталитаризам је облик власти са веома развијеном друштвеном контролом и регулацијом [...]. Он постаје зло и несрећа када има варварски, антикултуран карактер, као што је то данас најчешће случај. Но, постојао је и духовни, културни тоталитаризам, у коме је процветала људска култура и достигла своје врхунце. Најбољи пример тога су државе Оријента, које данас, робујући још увек грчким предрасудама, погрдно називамо ‘оријенталним деспотијама’. Стога никако не треба сматрати искљученим или чак непожељним да се таква политичка форма и у будућности једном удружи са културом и демократијом.“ Милан Петровић, „Један прилог политичкој теорији и културној стварности: поводом књиге *Марксизам и језуитизам* Николе Милошевића, *Градина*, Ниш, година XXI, 1986, број 5, стр. 139.

817 Видети: Никола Милошевић, „Ружичасте и црвене нити“, стр. 35.

818 Никола Милошевић, „Жртва нацизма и комунизма“, стр. 47.



шевић је „најистакнутије место“<sup>819</sup> доделио ономе ко се одупро обема идеологијама, и био жртва обе – владици Николају Велимировићу.

#### 6.5. С ону страну сазнања: парапсихологија

Недиференцирано виђење предмета спознаје исказује се, према Милошевићу, и кроз разне видове предрасуда – којима се посебно бавио Џорџ Олпорт, а чијим се појединим тезама Милошевић критички супротстављао. Било да су етничке, идеолошке, политичке или неке друге, предрасуде подразумевају спекулативни и недиференцирани поглед на предмет спознаје.

Милошевић је, међутим, указао и на такве предрасуде које потичу од „склоности да се порекне или оспори све оно што доводи у питање неку теорију која спада у област такозваних егзактних наука“ (ЦБЗ: 323). Реч је о предрасудама „под маском науке“,<sup>820</sup> којима су подложни чак и многи емпиријски оријентисани „научни посленици“: иако је за њих мерило истинитости „само оно што се искуством може проверити“, дешава се, ипак, да порекну „постојање неких искуствено проверених појава“ уколико се „оне не уклапају у њихову визију света“ (ЦБЗ: 323).<sup>821</sup>

Милошевић је, имајући у виду ту појаву, указао на легитимност говора „о научним предрасудама“, то јест „о предрасудама људи који се баве науком“ (ЦБЗ: 323)<sup>822</sup> – не оспоривши тезу да је већина научника „у дубини своје душе страшно

---

819 Исто.

820 Nikola Milošević, „Da li je parapsihologija nauka?“, [предговор] у: Hans Ajzenk i Karl Sardžent, *Objasniti neobjašnjeno*, preveo Aleksandar B. Nedeljković, Polaris, Beograd, 1998, стр. 6.

821 Могло би се, с правом, поставити питање граница, ако не и вредности, емпиријског приступа кад се на њему некритички инсистира: у дијалогу који је водио са Бранком Павловићем 1965. на тему *примитивног духа*, Милошевић је изјавио да је „за носиоце примитивног духа карактеристичан [...] својеврсни радикални емпиризам. Примитивац верује само у оно што је доступно проверавању његових пет чула. А према свему што превазилази оквире његове чулности, он гаји не само дубоко неповерење него и страх. Он верује само у ране које се могу опипати. У том смислу неверни Тома могао би да послужи као нека врста модела за примитивни однос према свету.“ Nikola Milošević, „O primitivnom duhu“, *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju*, Beograd, godina VI, maj 1965, broj 5, стр. 740.

822 Ваља додати, у том контексту, да „жеља за објективношћу“ није нужно ‘научна’, пошто је, као „неку врсту страсти, која постаје облик у коме се манифестује наша сујета“, гаје како научници, тако и „људи који би то желели да буду, чији се понос исцрпљује превасходно у томе да у очима других важе као особе које ће упркос свему, па чак и својим сопственим интересима, трагати за истином“ (Б: 549).

конзервативна“.<sup>823</sup> Као илустрацију „за ову врсту деформисања сазнајне оптике“ (ЦБЗ: 323) предложио је парапсихологију.<sup>824</sup>

Према Шарлу Ришеу, једном од пионира парапсихологије (на кога се Милошевић позивао), отпор према парапсихологији је последица тога што „наша рутинска интелигенција робује навикама и што одбија да прихвати све оно што је неуобичајено“ (ЦБЗ: 324). На делу је, како је истакао Рише, „страх од неуобичајеног“ (ЦБЗ: 324):

А начин на који противници парапсихологије оспоравају све оно што се не уклапа у њихов поглед на свет не разликује се тако много од фанатизма ловаца на вештице и прогонитеља слободоумних научних истраживања уопште, сем што срећом они не располажу онако моћним средствима гоњења што су их њихови претходници у историји имали.<sup>825</sup>

Осим код емпиријски оријентисаних мислилаца, отпор према парапсихологији је присутан и код спекулативних, „религијско-филозофских мислилаца“ (ЦБЗ: 325–326). Такви мислиоци, попут Берђајева, не прихватају ‘доказе’ оних појава које, пошто афирмишу нужност, а не слободу, спадају, према њима, у област окултизма и магије.

Милошевић је, међутим, своју апологију парапсихологије образложио речима да „ако нешто нисмо у стању да објаснимо то још није доказ да то нешто не постоји“ (ЦБЗ: 324). До области у којој човекова „моћ разумевања престаје“,<sup>826</sup> Милошевића је довело занимање за *епистемологију*. Чврсто стојећи на емпиријско-епистемолошком становишту, загледао се Милошевић и с ону страну границе до које досеже моћ сазнања – моћ за коју никад није крио да је релативна.

Он је сматрао да парапсихологији треба приступити у духу диференције: „трезвено и без икаквих предрасуда“ (ЦБЗ: 324). Важно је, пре свега, да се *постојање* паранормалних феномена, на које указује искуствена евиденција (попут прекогниције – предвиђања будућности) „разлучи“ од њихове *интерпретације* (за

---

823 Nikola Milošević, „Da li je parapsihologija nauka?“, нав. дело, стр. 5.

824 Милошевићево ‘неочекивано’ интересовање за парапсихологију – осим што, према појединим злонамерним изјавама, изазива читалачку nelaгоду или подсмех – представља ‘најконтроверзнији’ део његовог теоријског опуса; међутим, није ли такав закључак управо одраз те предрасуде?

825 *Isto*, стр. 6.

826 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 177.

прекогницију, на пример, „нема засад [...] ниједног јединог уверљивог објашњења“) (ЦБЗ: 324).

Милошевића је, од свих области парапсихологије,<sup>827</sup> у највећој мери занимао, уз феномене „психокинезе, телепатије и видовитости“,<sup>828</sup> њен кључни феномен – прекогниција: због тога би се, чак, могло додати да је прекогниција заузела „место мистичке вере“<sup>829</sup> у његовом духовном устројству. Занимање за прекогницију је – уз могуће биографске<sup>830</sup> – свакако имало и своје скривене, духовне разлоге: уколико она заиста постоји, онда је то „још један проверљив и поуздан доказ у прилог [...] тумачењу проблема детерминације и проблема слободе воље за које се залаже онај што ово пише“ (ЦБЗ: 323–324). Уколико је, дакле, могуће предвиђање будућности, како „неке конкретне особе“, тако и „читаве неке земље па и читавог неког континента“ (ЦБЗ: 327), онда је све предодређено, детерминисано, и никакве слободе воље, односно слободе избора, нема. Слобода се потврђује као „нека врста спекулативне конструкције“ (ЦБЗ: 327). Постојање праве прекогниције, која „оверава оно што ће се неизоставно и без икаквог предсказивања догодити“,<sup>831</sup> афирмише нужност као такву.

Тај проблем, по својим консеквенцама, задире у саму онтолошку односно метафизичку срж света. Необично је, али и симптоматично, да Милошевић у ту срж уопште није покушао интелектуално да проникне – због чега? Могући, скепсом обојен одговор је, као што је сâм сугерисао, у томе што, иако феномен прекогниције

---

827 Милошевић је у обимној студији „Истина и илузија“, иако узгред, писао и о феномену биоенергије, осврћући се на експеримент који је требало да докаже да се тај феномен не може објаснити сугестијом: „Пред субјекте за које се претпостављало да имају биоенергетске способности стављене су две групе биљака, с тим што су они били дужни да само једну од њих изложе дејству својих руку. И када се показало да оне биљке што су биле поменутом дејству руку изложене брже напредују, установљено је да биоенергија заиста постоји, односно да се ова моћ не може свести на феномен сугестије“ (ИИ: 173).

828 Nikola Milošević, „Da li je parapsihologija nauka?“, нав. дело, стр. 7.

829 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 214.

830 Занимање за парапсихолошке феномене Милошевић је највероватније наследио од свог оца, познатом по интересовању за њих. Осим тога, и сам Милошевић је присуствовао једном таквом феномену, у време кад је служио војни рок у Сарајеву: ако му је веровати, или ако није био жртва какве оптичке варке, тада је високо на небу угледао НЛО.

831 Никола Милошевић, „Изазов меланхолије“, стр. 7.

[...] противречи свим досадашњим научним спознајама, то још не мора значити да смо са њим закорачили у сферу трансценденције и да га једног дана можда нећемо чак и научно објаснити.<sup>832</sup>

Милошевић је упозоравао и на разлику између праве и лажне прекогниције. Лажна прекогниција или предсказање „један је облик телепатије“ или „упозорења“ који се збива кад неко „у сну или на јави најављује неки догађај који је у заметку већ отпочео, али се још увек није коначно уобличио“ (ЦБЗ: 328). На пример, неко сања да ће се разболети, „а клице болести“, иако још увек без видљивих симптома, „већ се у њему налазе“ (ЦБЗ: 328). Или, кад је реч о предвиђању неког историјског догађаја (попут атентата), онда се телепатским путем ‘ишчитавају’ мисли и планови кључних актера који дати догађај планирају да изведу. Док је лажна прекогниција по свом карактеру *телепатска*, права прекогниција подразумева велики временски распон – такав који искључује могућност телепатије између садашњег тренутка и одиграног догађаја:

Међутим, када је највећи српски видовњак Милош Тарабић<sup>833</sup> читавих 50 година раније предсказао убиство краља и његове супруге онда је то била без сумње прекогниција у правом смислу те речи, јер се у том часу нико од будућих завереника чак није ни родио (ЦБЗ: 328).

Код праве прекогниције се „чини да је један догађај који се још није збио опажен у садашњости“ (ЦБЗ: 329). Особа која предвиђа има „дар да некако, ако се тако може рећи, путује кроз време“, као да, сходно сну писаца научне фантастике, „располажу неком врстом биолошке временске машине“ (ЦБЗ: 329).

Милошевић је подсетио на „читав низ експеримената“ који потврђују способност неких људи да проникну у будућност, од којих је најпознатији експеримент „са означеним седиштима“ (ЦБЗ: 229). Експеримент је извео професор Тенев тако што је једном холандском видовњаку показао план једне „дворане за састанке у

---

832 Никола Милошевић, „Размишљања о натприродном (Лајл Вотсон, *Суперприрода*, 1995)“, *НИН*, Београд, 13. септембар 1996, број 2385, Специјални додаток: Књига, стр. 38.

833 О Милошевићевом ставу према браћи Тарабићима видети транскрипт емисије вођене 16. новембра 2001. на Радију Б92:

[http://www.b92.net/emisije/yutopia/2001\\_1130.phtml](http://www.b92.net/emisije/yutopia/2001_1130.phtml) (приступ: 15. 4. 2016)

Транскрипт емисије вођене 30. новембра 2001. („Креманско пророчанство: злоупотребљен мит или аутентичан парапсихолошки феномен“) више се не може наћи на интернету.

којој је тридесет места било означено бројевима“, а видовњак је са врло високим процентом тачности погодио извештај број података о особама које ће сести на означена седишта. Тек двадесет пет дана након видовњаковог предвиђања, „непознати посетиоци дворане“ ангажовани су помоћу огласа, при чему су и бројеве места извлачили „путем жреба“, што значи да је „на тај начин била потпуно искључена могућност да видовњак телепатским путем утврди њихов идентитет“ (ЦБЗ: 229).

Лажној прекогницији припадају, према Милошевићу, и такозвани снови упозорења, јер је у њима „урачуната и структура личности оног ко сања“ (ЦБЗ: 335): уколико је личност брижна и одговорна, она ће, захваљујући структури своје личности, учинити све да се сан не оствари – попут мајке која је сањала да јој је дете испало кроз прозор, па се на јави сетила тог сна и у последњи час спречила да јој дете заиста испадне кроз прозор. Снови такве врсте „говоре о оном што се могло догодити да је субјект био по структури своје личности нека друкчија особа“, али, пошто није, „јасно је да се догађај о коме је реч није могао одиграти друкчије но што се одиграо“ (ЦБЗ: 335).

Исто је и са лажним предсказањима, која су такође условљена структурама личности – што значи да се предсказања која се нису обистинила „не могу ни звати“ (ЦБЗ: 334) предсказањима. Јер, уколико се права предсказања не би обистинила, онда би „слобода одлучивања, односно слобода избора“ (ЦБЗ: 333) ипак постојала: због тога је Милошевићу било важно да их *представи* као лажна.

Постоје, такође, случајеви кад се снови упозорења обистинјују: тад су на делу такве „структуре личности“ које о сновидовним упозорењима „не воде довољно рачуна“, односећи се према њима као према „празноверицама“ (ЦБЗ: 335), због чега ни не могу да исправе ‘наметнуту’ ‘судбину’: такви снови су за Милошевића примери праве прекогниције.

#### 6.5.1. Парапсихологија у књижевности

Милошевићево занимање за парапсихологију, нарочито за проблем прекогниције, утицало је и на смер појединих књижевних интерпретација, међу којима је

узорита интерпретација *Ане Карењине*.<sup>834</sup> Он је, као што је већ назначено, у Толстојевом роману уочио колизију „две опречне равни“ – једну чија је порука „у суштини оптимистичка“, и другу чија је порука „у знаку извесног радикалног песимизма“ (ЦБЗ: 222).<sup>835</sup> Оптимистичка линија романа је, како ју је Милошевић протумачио, усмерена ка хришћанској етици; гледано из њене перспективе, Ана је грешница и прељубница – пошто сваки грех подразумева одговорност починитеља – „али није на људима да је због тога осуђују и да јој се свете“ (ЦБЗ: 226), већ јој, напротив, у хришћанском духу ваља опростити.

Међутим, Милошевић је приметио да је „начин на који је Толстој уметнички уобличио повест о Ани Карењини у потпуној [...] супротности са концепцијом лика грешнице“ – мислећи, пре свега, на њен однос са „духовно и физички непривлачним мужем“, као и на везу са Вронским са којим је желела да ступи у брак, не исказујући, притом, „некакву моралну проблематичну склоност ка лаким и брзим авантурама“ (ЦБЗ: 226).

Осим тога, Толстој је „тумачење Аниног лика у кључу хришћанске етике“ довео у питање „и на други, индиректан али потпуно убедљив начин помоћу једног особеног [...] парапсихолошког потеза у виду оног сна што га сања не само главна јунакиња него и Вронски“ (ЦБЗ: 226).<sup>836</sup> У том сну, који сањају и Ана и Вронски, обитава један „брадат“, „мали“ и „страшан“ сељак, који нешто ради „око гвожђа“ (ЦБЗ: 227); на јави, Ана је тог „мужика“ из сна угледала непосредно пре но што се бацила под воз. Пошто је тај сан – који предвиђа Анину смрт – Ана сањала „одавно“, „још пре везе с Вронским“ (ЦБЗ: 228), Милошевић је закључио „да се Толстој, користећи овај мотив, инспирисао оним што се у парапсихологији зове прекогни-

---

834 Видети: Никола Милошевић, „Ана Карењина у светлости парапсихологије“, *Школски час српског језика и књижевности*, Београд, година XVI, 1998, број 4, стр. 43–54. Рад је, уз извесне измене, прештампан у: „Толстој парапсихолог: *Ана Карењина*“, *Златна греда*, Нови Сад, година IV, 2004, број 30, стр. 15–20, а потом и у *Најлепшим есејима Николе Милошевића* (2004) и у *Буктињама* (2009).

835 Сличан закључак Милошевић је донео и у вези са *Временом смрти* Добрице Ћосића, где постоји „контраст између оног што је на површини и оног што је у дубини“: „На површини романа је један оптимистички интониран став, у дубини је један трагичан однос према свету и животу, трагичан у правом и модерном смислу те речи.“ Nikola Milošević, „Razgovor o romanu Dobrice Ćosića *Vreme smrti*“, стр. 33.

836 Кад је о прекогнитивним сновима реч, Милошевић је указао да је „сличан уметнички поступак“ применио „на свој и нов начин“ и Мирослав Савићевић у *Причи о косовском боју*. Никола Милошевић, „Две оптике“, стр. 20.

ција“, а пошто је и сам писац напоменуо да је тај кошмар Ана сањала „одавно“, то значи да је реч о „правој, а не лажној прекогницији“ или „телепатији“ (ЦБЗ: 228).

Милошевић је указао и на „уметничку функцију“ Аниног кошмара у „структури романа“ (ЦБЗ: 229). „Није случајно“, према њему –

[...] што се Толстој определио за ону врсту правих прекогнитивних снови код којих сневач нема никаквог начина да утиче на исход догађаја. Таквим уметничким потезом отклонио је он дефинитивно сваку могућност да се браколомство Ане Карењине протумачи као нека врста моралног преступа. Страшна мора која се јавља пре него што ће Ана ступити у било какав додир са Вронским говори нам да је све унапред било већ одређено по неким тајанственим и мрачним законима и да главна јунакиња није могла све и да је хтела ништа изменити у току догађаја (ЦБЗ: 230).

Тим увидом Милошевић је недвосмислено дао примат песимистичкој равни романа. Јер, ако је Анина судбина „била већ унапред одређена, онда нема никакве слободне воље“ (ЦБЗ: 230), као што нема ни одговорности, нити било каквог смисла постојања. Све што се у животу дешава, „изгледа као дело неке следе и бесмислене нужности“ (ЦБЗ: 230). Он је, зато, сугерисао да Толстој није нашао инспирацију за градњу Аниног лика у „идеји хришћанског провиђења“, већ „у песимистичкој димензији Шопенхауерове филозофије“ (ЦБЗ: 230). Осим тога, Толстој је, према Милошевићу, истовремено оспорио оптимистичку раван Шопенхауерове филозофије, иако је покушао да је одбрани кроз Љевинов лик (в. ЦБЗ: 232). Милошевић је закључио да је „оптимистичка димензија“ романа, оличена у Љевиновој „хришћанској етици“, требало да „прикрије и оправда песимистичку димензију“ – „трагичну, безнадну поруку што из дубина повести о главној јунакињи просијава“ – што значи да „драматичан конфликт“ тих димензија или равни „одговара структури рационализације“ (ЦБЗ: 233).

Запитавши се, напоследку, којој је „од оне две светлости [...] ближа истина“, Милошевић је одговорио да је „извесно“ да у самом роману „бледа светлост Анине свеће далеко претеже над небеском светлошћу Љевиновом“ (ЦБЗ: 234). Да ли само Анине? Бледа, мутна светлост меланхолије, једина је светлост у коју су, у ‘ноћима мудрости’, биле загледане и очи онога који је те речи написао.

## 7. О истини и илузији

Проблем истине и илузије, коме се Милошевић посветио у својој последњој теоријској књизи (2001), али који је провејавао кроз све његове текстове, почев од најранијих, студентских, не би, можда, ни био постављен да Милошевићево биће није било обележено меланхолијом. Меланхолија разоткрива унутарњу расцепљеност бића. Жеља за бесконачношћу, за апсолутом, за Истином, испољава се, у равни егзистенције, у виду различитих потреба за (само)остварењем. Потреба за Истином своди се, тако, на потребу за илузијом. Човек је истиночежњиво биће, али је проблем што истину за којом чезне, која није по његовој *природној* мери, неретко сам *изналази, измишља* – и почиње у њу да верује. Истиночежњивост се испоставља као несвесно приањање уз илузију; свест да је истина илузија доводи до меланхолије – доживљаја богоостављености. Меланхолија је последица животарења обележеног ‘неподношљивом лакоћом’ илузије. Јер, ако је Истина коначни објекат Жеље,<sup>837</sup> којом човек самог себе потврђује, онда, сходно Фројдовој теорији, и илузија мора да потиче „из неке жеље“ (ИИ: 147). Илузија би, у том смислу, била *фиксација Жеље* на успутној станици пута који води до Истине.

Милошевић је, међутим, приговорио да се илузија не да објаснити појмом жеље, јер је жеља „сувише уопштен и непрецизан назив за богати и разнолики свет мотива што покрећу људе да прибегавају илузијама“ (ИИ: 150). Он је подсетио да се може желети и нешто сасвим могуће, док нереалне жеље указују „на целокупни душевни склоп особе подложне оваквим неким поривима“, при чему „тај душевни склоп није никад сасвим исти, а у многим случајевима се и у великој мери разликује“ (ИИ: 150).

Човек који је пригрлио илузију не жели да зна за истину; илузија му је довољна да би лагодно, неоптерећено живео. Такав човек није меланхолик. Меланхолик је само онај ко је свестан илузије, али и сопствене немоћи да се препусти истинском објекту Жеље. Милошевић је истакао да особе које су пригрлиле илузију испољавају снажну потребу да је *оправдају*, да је прикажу као *истиниту*, логички

---

837 Petar Jevremović, *Psihoanaliza i ontologija: sedam ogleda*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998, стр. 199. С тим је, иако у другом аксиолошком поретку, сагласан и Сиоран: „Пре или касније свака жеља мора да сретне свој замор: своју истину...“ Emil M. Sioran, *Silogizmi gorčine*, стр. 42.



утемељену, засновану „на искуству и разуму“ (ИИ: 154). Милошевић је закључио да је управо та *потреба*, пре свесна но несвесна, доказ људске истиночежњивости, чежње за истином *упркос* потреби за илузијом:

Јер, постојање те потребе сведочи да чак и оне илузијама највећма склоне особе имају у себи неку спознају [„макар и делимично и непотпуно“ (ИИ: 158)] о томе шта је истина (ИИ: 154).

Осим потребе за илузијом, људи имају потребу и за истином, али између њих „неретко долази до сукоба, у којима практично нужна фикција често односи превагу над практично нужном тенденцијом ка истини“ (ПЗ: 447). Због тога је Милошевић сматрао да јемство потребе за истином није „у некој вишој, духовној сфери већ у захтевима голог опстанка“ (ИИ: 154), као и у самом разуму.

Милошевић је имплицирао да је један од разлога људске подложности илузијама у њиховој пријатности, у „психолошкој добити“ којом људи помоћу илузија штите себе, односно „сопствено хипертрофирано ја“ (ИИ: 158). Међутим, постоје и такве илузије које не доносе „никакву психолошку добит“, а које „потичу из депресивних, меланхоличних тенденција личности“ (ИИ: 158) – попут, на пример, Шпенглера и Шопенхауера. Милошевић је, зато, указао на недостатност Фројдовог схватања илузије као нечег што је само „пријатно“ и „утешно“, што подразумева „покушај да се свет, такав какав јесте, прикаже у лажном, улешаном светлу“:

Међутим, творац психоанализе није себи никад поставио питање да ли и оне визије света што у себи ничег утешног немају могу бити теоријске конструкције које стварност представљају у лажном, искривљеном светлу.

И нема ли можда, и непријатних илузија, срачунатих управо на то да субјект самог себе озлеђује, служећи се [...] својим интелектуалним творевинама као неком врстом духовног бодежа (ИИ: 206)?

Јер, према Милошевићу, управо такво је било Фројдово учење о нагонима, односно Шопенхауерово учење о вољи: у сваком компромису истина је на губитку.<sup>838</sup>

---

838 Индикативно је да је мислиоцима којима је Милошевић посветио пажњу у студији „Истина и илузија“ из истоимене књиге – а то су, пре свих, Шопенхауер, Маркс и Фројд – заједничко то што су „скептични“, као и то што су „беспощедни критичари и рушитељи човекових илузија“. У вези с

Иако се Милошевићево схватање потребе за истином испрва може учинити сагласним са теолошким, оно се од теолошког разликује по томе што почива на антрополошком песимизму. Разлика је и у лоцирању те потребе: тамо где би као вапај за истином произлазила из саме суштине бића, из духовне равни, Милошевић је, са поља меланхолије, интелектуалним понирањем доспео до онтолошко-метафизичке палости људског бића. Теолошки гледано, потреба за истином би, према Милошевићу, била природни рефлекс којим биће штити властиту онтолошку и метафизичку палост. То значи да она проговара из најдубље палости, кенозе бића, како би се сама палост заштитила. Човек је, без сумње, истиночежњиво биће – али, према Милошевићу, не из метафизичких, већ из крајње ниских, инстинктивних побуда. Човек чезне за истином не ради ње, већ ради самог себе. Тако се, из меланхолије, парадоксално, рађају основна хуманистичка начела. Истина је условљена антропоцентризмом.

Милошевић је пред теолошку, али и не само такву свест, поставио проблем *искушења* истинитосних граница. Где је граница која раздваја истину од илузије, да ли је чврста или аморфна? Да ли је она илузија? Основни проблем је у когнитивној моћи субјекта да се препусти сазнању: може ли он себи да верује?

Милошевић је универзализовао илузију, што је само један вид хипергенерализације, подстакнут меланхоличним погледом на свет – погледом који прозире да је свака истина илузија. Меланхолик попут Милошевића жели да интелектом обухвати апсолут, да савлада тоталност света, али је истовремено и свестан да остварење те жеље није ништа друго до илузија. Пошто није кадар да спозна истину у целисти, меланхолик настоји да властиту ‘неспособност’ припише свима и сваком – и у томе је, може се рећи, у праву. Иако би могао да закључи да је свако знање илузија, јер је непотпуно, он ипак назначује да илузија није увек лаж и да у извесним околностима може да се поклопи са чињеничним стањем (в. ИИ: 252). Проблем је у томе што је свако знање непотпуно, условљено когнитивним ограничењима и зависно од субјективног погледа на свет. Речју, знање је предодређено психичким оквирима који, по природи ствари, нужно замагљују и онемогућују увид у целину истине.

---

тим, ваља указати на Требјешанову оцену Милошевићевог теоријског метода: „Ако је, дакле, Никола Милошевић својим методом чак и код ових великих спектика и демистификатора илузија разоткрио добро камуфлирану склоност ка стварању илузија, пријатних или непријатних, свеједно, онда је његово гледиште филозофије диференције утолико убедљивије и валидније.“ Жарко Требјешанин, „Илузије скептика и логика срца (Н. Милошевић, *Истина и илузија*, 2001)“, *Политика*, Београд, 17. новембар 2001, стр. IV.

Напоследку, шта је *поглед на свет*, или ‘људску природу’, ако не још једна илузија – хипергенерализација оптимистичких или песимистичких склоности неког душевног склопа (в. ИИ: 189)? Било да је поглед на свет оптимистички или песимистички, њиме се суштински *предодређује* и форма и садржај знања, односно таква визија која је сама по себи компактна и целовита, али не и унутар себе диференцирана. Јер, заједничко већини илузија јесте „склоност ка хипергенерализацијама“, које чине „основицу [...] теоријских рационализација“:

И из песимистичке и из оптимистичке перспективе потиरे се, премда не у истој мери, диференцирани карактер предмета спознаје и оно што је сложено и разнолико, претвара се у јединствену, чврсту, монолитну, из једног јединог лива изливену целину (ИИ: 212).

Разлика између оптимизма и песимизма, који предодређују визију света, у степену је пријатности или непријатности коју субјекат доживљава у сусрету са светом (в. ИИ: 219).<sup>839</sup> Поглед на свет одређује угао деформације под којим се сазнаје односно интерпретира. Свака интерпретација је деформација, као што је и сваки поглед на свет искривљен и необјективан: због тога је меланхолик несрећан.

Сазнајна ограничења која је Милошевић, са маргине меланхолије, уочавао у делима разнородних аутора послужила су му као повод да се обрачуна са сопственим сазнајним недостатностима. Његова концепција психологије знања односно филозофије диференције представља својеврсни солилоквијум. Јер, ако знање зависи од погледа на свет, који је илузија, онда је ‘истина’ знања омеђена забранима илузије. Знање је илузија јер је условљено илузијом погледа на свет. Али, Милоше-

---

839 Милошевић се, међутим, није запитао шта је то што субјекта *нагони* на оптимистички или песимистички доживљај света. Свести оптимизам и песимизам на осећање пријатности и непријатности подразумева занемаривање духовног корена из кога та осећања проистиче. Конкретно, изједначавање песимизма са непријатношћу при сусрету са светом, редукује читав проблем на површински ниво. Јер, теолошки гледано, у корену песимизма не лежи непријатност при сусрету са светом, већ је та непријатност последица гордости, односно греха као таквог – који ту непријатност изнуђује. Ма колико га прикривао, песимисту „прати порок уображености и нескромности“. Он се „на свет мршти“ јер мисли да „има много талената“: „Онај ко је скроман и о себи нема високо мишљење, тај се не усуђује да хули на судбину. Зашто је то тако? Зато што је срж побуне против света туга за сопственом неплодношћу. (А ова се састоји у удаљености од апсолутне вредности или, у релативном виду, у инфериорности у односу према другим људима.) Не буну се песимист света ради против система по коме се одвија историја, већ против своје сувише минијатурне улоге у њој.“ Miodrag Lukić, „О ružnom licu pesimizma“, *Traženje apsolutnog: filozofski eseji*, Tribina, Beograd, 1982, стр. 111–112. Песимист је, стога, онај ко је незадовољан собом, својом егзистенцијом која није саображена истини света, а тек онда са светом у коме не распознаје истину која би и њега самог осмислила.

вић је био свестан да, кад је прогласио да је сваки поглед на свет илузија, позиција са које је прогласио ту ‘истину’ такође је илузорна, јер је одраз једног погледа на свет. Милошевићев поглед на свет је меланхоличан и песимистичан; визија тог света проглашава илузију за једину извесност. Но, кад је Милошевић устврдио да се његове поставке заснивају на илузији погледа на свет, он тиме није сугерисао да је истину могуће објективно сазнати, већ је, напротив, легитимизовао парадоксално становиште о немогућности било каквог објективног увида у истину – као јединог *истинитог и објективног*.

Поставивши илузију на трон свеобухватности, Милошевић се одрекао одговорности за истинитост својих меланхоличних тврдњи, у које сам није престајао да сумња. ‘Дискурс’ илузије је, парадоксално, постао једини могући објективни предмет сазнања. Тог ‘дискурса’ субјекат се може ослободити једино симболичким пресецањем ‘Гордијевог чвора’: безусловним пристајањем на метафизичку Истину. Али, да ли је тиме проблем решен? Чини се да је Милошевић оспоравањем објективне истине желео да одреди границе сопствених сазнајних могућности, као и да је меланхолија последица досезања тих граница. Његова критика знања усмерена је првенствено на догматски, теолошки начин мишљења. Пресецањем нареченог Гордијевог-чвора-дискурса-илузије може се само утврдити да је истина у коју субјекат верује истина *његове вере*. То не значи да таква *субјективна* истина може да се самопрогласи за универзалну. У зависности од перспективе Другог, од *туђе* погледа на свет, та истина се или прихвата или одбацује као илузија. Николи Милошевићу, скептички и критички оријентисаном меланхоличном интелектуалцу, баш зато је и било стало да утврди на чему се истина темељи, не би ли, тако, удовољио сопственим свесним или несвесним импулсима за проналажењем *сигурности*. Пошто се истина, *наводно*, темељи на самој себи, на *вери* у саму себе, на ‘уроборосној’ обгрљености, као *зиданица на песку*, Милошевић је имплицирао хипотезу о неподношљивој субјективности сазнања истине. Корен субјективности је у скепси и меланхолији, а заправо у гордости као духовном узрочнику – на шта је указао и Сиоран, речима да се „после дуге интимности са сумњом“ достиже „нарочити облик гордости“: увереност субјекта да је „мање наиван“<sup>840</sup> од других.

---

840 Емил Сиоран, *Пад у време*, превела с француског Милица Козић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2008, стр. 65.

## ФИЛОЗОФСКА МИСАО НИКОЛЕ МИЛОШЕВИЋА

Никола Милошевић је, као превасходно филозоф и неко ко се књижевнотеоријским проблемима бавио стицајем околности, више држао до својих филозофских, него књижевнотеоријских радова. Проблем је, ипак, што се његова књижевнотеоријска мисао не може разлучити од филозофске, као што и филозофска мисао у великој мери припада књижевнотеоријским проблемима. Због тога је ово поглавље замишљено као природни наставак претходних разматрања епистемолошких питања, тј. питања сазнања и истине. У вези с тим, Милошевић је, не осамосталивши своју филозофску мисао у целости од књижевнотеоријске, настојао да одговори и на нека друга ‘проклета’ питања, као што су питање човека, питање Бога и света, питање смисла живота и питање смисла историје. Пошто су одговори на сва та питања осењени меланхолијом, на крају поглавља придодат је осамостаљен поглед посвећен феномену меланхолије (као такве), феномену који је условио или, можда је боље рећи, ‘подесио’ саму оптику Милошевићеве теоријске мисли.

### 1. *Филозофска антропологија*

Поглавље које следи посвећен је одговору на једно од најстаријих, ‘проклетих’ питања људског рода, којег се и Милошевић дохватио у свом делу: питања ко је човек. Настојећи да пружи одговор, дотакао се и многих споредних тема, које се из филозофске антропологије преливају у друге области духа, попут ‘чисте’ филозофије и теологије. Иако је филозофска антропологија у фокусу овог поглавља, било је неизбежно представити и Милошевићеве екскурзије у онтолошке и метафизичке проблеме.

Милошевићев покушај да расветли нека од проклетих питања, као што је питање ‘људске природе’ или слободе воље, подстакло је Радована Биговића да га прозове „мучеником мисли“:

Понекад стичем утисак да га мисао мучи, да због ње страда, да она „проклета“ и „вечна питања“ потресају цело његово биће.<sup>841</sup>

---

841 Радован Биговић, „Мученик мисли, стр. 214.

Не само што је био „мученик мисли“, већ се чини да је на то био ‘предодређен’. Трагајући за истином, кретао се стазама искуства, одбијајући помисао да се истина може наћи у оностраним просторима духа које искуство и разум не могу себи да представе. То значи да је био распет између жеље за истином и (узалудног) начина помоћу кога је требало допрети до објекта те жеље. Јер, Истина је логосна, личносна, док је инстистирање на искуству и разуму инстистирање на безличном. Истина до које је Милошевић допирао је истина изван љубави, слободе и Личности. То је истина која је саму себе ‘прескочила’, релативна и контекстуална, а коју је Кјеркегор прозreo као „неистину“:

Свака је истина само до извесног ступња истина. Пређе ли тај ступањ, дође ли контрапункт, она постаје неистина.<sup>842</sup>

Стога, Милошевићево дело указује на *тамну страну истине* – ону област у којој се истина преображава у свој негатив. Није реч о томе да је његово дело узалудно, и да је тамна страна истине бесмислена. Проблесак праве Истине, која је Личност и која постоји у љубави и слободи оног ко сазнаје, може да се наслути и кроз своју извитоперену страну – сагледану и доживљену кроз оптику меланхолије. Проблесак те Истине, како је сугерисао Флоренски, наслућује се кроз пукотину разума. Према Флоренском, „не знамо, и не можемо знати“ како се „домоћи Стуба Истине“: „Знамо само да кроз зјапеће пукотине људског разума постаје видљива плавет Вечности.“<sup>843</sup> Видљива ли је та „плавет Вечности“ и кроз дело Николе Милошевића?

### 1.1. Од илузија зиданица

Уколико би се Милошевићева теоријска мисао представила као *симптом* психолошких и духовних побуда, онда би меланхолична свест о непостојању чврсте тачке (метафизички схваћеног) ослонца представљала њено полазиште. „Живети, значи изгубити тло под ногама“<sup>844</sup> – Сиоранова је максима коју је, у свом првом, ме-

842 Seren Kjerkegor, *Brevijar*, prema izboru Petera Šefera i Maksa Benzea, preveo D[imitrije] Najdanović, Bonart, Nova Pazova, 2001, стр. 16.

843 Павле Флоренски, *Стуб и тврђава Истине*, стр. 349.

844 Емил М. Сиоран, *О незгоди бити рођен*, стр. 70.

ланхоличном периоду, заговарао и Милошевић. Свест о непостојању чврсте тачке ослонца је свест о томе да је сваки ослонац илузоран, да је илузорно све што је на томе ослонцу сазидано (то је подједнако и свест Ахмеда Нурудина). Иза метафоре *зиданице на песку* – која сублимира сав (бе)смисао меланхолије – лежи огољена илузија, неопходна из виталистичких разлога: она *не сме да зна* да је то што јесте, као и на чему је саграђена.

Ма колико свест о смислу била флуидна, човеку је потребан смисао да његова егзистенција не би била флуидна: да би имала, макар какво, сидриште или утемељење, ослонац о нешто. Али, проблем је што се постојање тог ‘нечега’, тог ‘коначног смисла’, не може доказати, већ се у њега може само *веровати*. На то сугерише и запажање Виктора Франкла:

Смисао је зид иза којег се не можемо даље повући, него се на њега морамо ослонити. Тај последњи смисао морамо прихватити зато што о њему и не можемо даље постављати питања, управо стога што се при сваком покушају одговора на питање о смислу постојања увек претпоставља постојање смисла. Укратко, човекова вера у смисао јесте (у Кантовом значењу) трансцендентална категорија.<sup>845</sup>

У метафизичко утемељење човечне егзистенције може се само веровати: но, зар се тиме имплицитно не признаје да је смисао *ипак* само илузија?

Метафора *зиданице на песку* не сублимира само (бе)смисао (Милошевићеве) меланхолије, већ и сав Милошевићев, условно речено, ‘систем вредности’ – и то ‘систем вредности’ који наликује на негативну теологију, у коме је свака, не само позитивна, већ и негативна, вредност обесмишљена и релативизирана, зарад визије космичке трошности и пропадљивости. Иза сваког могућег ‘смисла’, и позитивног и негативног, крије се илузија: она је, заправо, параван „људске, сувише људске“ димензије постојања (пристрасније речено – параван људске нискости). Ништа нема (апсолутни) смисао по себи, па ни оно чему је сам Милошевић посветио свој живот:

Не само размишљање о књижевности него ни бављење њоме, никад и ни где није могло да испуни нечији живот. Ако неки критичар или писац тврди

---

845 Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 59.

да налази утеху у оном што пише и ако је притом искрен, онда то само значи да он погрешно оцењује моћ оног чиме се бави. Утеха о којој је реч обично је само одсјај нечег другог – прилагодљивости или виталности – свеједно.<sup>846</sup>

Није ли тај навод одраз инхерентног стваралачког ништавила до кога је херменеутичким увидима у књижевне текстове доспела Милошевићева мисао?

Свест да је све у шта се човек до једног тренутка уздао само илузија, да ништа по себи нема гарантовано покриће, свест је која субјекта одводи на руб егзистенцијалног понора. То је свест која из ‘теорије’ снисходи у егзистенцију. Субјекат који одједном ‘увиди’ да је све илузија доживљава своје бивствовање као бивствовање у празном простору – *обескорењено* бивствовање. Такав меланхолични ‘увид’ може се рефлектовати у филозофским делима:

Природа поменутог прелома могла би се у извесном смислу упоредити са преокретима до којих је долазило у мисаоном развоју неких филозофа новијег времена, преокретима за које бисмо у најопштијим цртама могли казати да су се збивали у облику оштрог и привидно наглог прелаза од теоријског ка егзистенцијалном мишљењу. Овај прелаз можда је од свих филозофа модерних времена најпрегнантније описао Лав Шестов, служећи се термином „беспочвенност“, [...] а који би се на наш језик могао превести као „обескорењеност“. Овим изразом Шестов је обележио оно стање духа у коме се налази човек чија се дотле чврста и сигурна интелектуална грађевина из темеља почела колебати, човек избачен из неког свог „природног“, првобитног лежишта услед каквог жестоког, судбински неумољивог удара (II: 81–82).

Милошевићева филозофска антропологија као да је оличена у фигури шестовљевског обескорењеног човека, „лишеног тла, лишеног, дакле, сваке сигурне и чврсте подлоге“. Метафизички обескорењен човек жели да се из таквог стања избави, „ако ништа друго, а оно бар тако што ће себи саздати неку макар привидну упоришну тачку“ (ЦБЗ: 79), која би му омогућила да опстане, да се *самооправда*: било проповедањем добра, било проповедањем натчовека и воље за моћ.

---

846 Nikola Milošević, „Deus absconditus“, нав. дело, стр. 69.



Док је, међутим, за Шестова „стање ‘обескорењености’ само прва етапа на путу ка изналагању једне архимедовски чврсте тачке“ (ЗП: 181), за Милошевића је такво стање било трајно и коначно: по чему би се из таквог стања бесмисла нужно доспело до стања у коме влада смисао? Није ли истина супротна: да би се стање ‘обескорењености’ лакше поднело, не измишља ли човек – под плаштом некакве „архимедовске чврсте тачке“ – заправо, илузију? Такву илузију Милошевић није гајио: трајност ‘обескорењености’ је парадоксална трајност егзистенцијалне *лажи као истине*, лажи коју никаква истина не може да замени. Отуда стање ‘обескорењености’ никад није – као што је за Сартра била – „аутентична егзистенција“ (ЗП: 181).

Парадигму ‘обескорењеног’ човека представља Ахмед Нурудин, протагониста *Дервиша и смрти*, романа за који је Милошевић рекао:

Једна од горких порука Селимовићевог романа је да се без сигурног и чврстог тла под ногама не може живети, али да је сигурно и чврсто тле варка (ЗП: 181).<sup>847</sup>

Пут Ахмеда Нурудина је пут сазнања да никакве „архимедовске чврсте тачке“ нема. Ахмед Нурудин живи у „сталном стању обескорењености“, у „стању потпуног безизлаза“ (ЗП: 181). Зато је с правом закључено да је *Дервиш и смрт* „прича о ‘обескорењеном’ човеку и, као таква, уметничка визија психолошке и аксиолошке драме универзалних размера“<sup>848</sup> – драме трајног губитка психичког и вредносног ослоња. Страшна је у својој огољеној истинитости мисао да не постоји ништа на шта се човек може ослонити. Осим до своје вере, на варци утемељене: илузије која замагљује сву тескобу истине. Јер, Милошевићева меланхолична истина не спасава. Она само огољује. *Nihil*, поручује она. *Omnia nihil est*. И живети с тим, или упркос томе.

---

847 У сличном духовном регистру, но циничнијем од Селимовићевог, изречена је следећа Сиоранова мисао: „Човекова несрећа је што не може да се дефинише према нечему јер нема у постојању стабилну тачку и центар детерминисања. Његово осцилирање између живљења и духа чини да изгуби обоје и тако постане једно ништа које би да постоји. Ова индиректна животиња *жуди* за духом а *жали* за животом. Човек не може да нађе равнотежу у животу јер се она не стиче негирањем живота већ животом самим.“ Емил Сиоран, *Приручник о страсти*, изабрао и са румунског превео Петру Крду, Центар за културу – Едиција Браничево, Пожаревац, 2009, стр. 9.

848 Јован Пејчић, „Књижевност и метафизика“, стр. 1615.

## 1.2. Филозофија обескорењености или о нихилизму

Под појмом *нихилизма* – као што је сугерисано поводом есеја о Дон Кихоту из *Антрополошких есеја* – Милошевић је подразумевао порицање аксиолошке лествице вредности: нихилизам је за њега био филозофско-етички *чин* – чин довођења у питање „сваког средишта без разлике, свеједно да ли је оно тамо на небу или овде доле на земљи“. Пошто се наводне ‘истине’ разголићују као илузорне, пошто се указује на бестемељност човекових ‘зиданица’, у мери да му „никакав [метафизички] излаз“ није остављен, то значи да тако схваћен нихилизам није ништа друго до песимизам уздигнут у филозофско-етичко начело. Милошевићево схватање нихилизма доприноси радикалној дефиницији (доследног) песимисте – чија су полазишта изведена до својих крајњих граница:

Песимист је, заправо, човек који сумња да било какво средиште игде постоји, а кад је већ тако он, по мени, мора бити нихилист.<sup>849</sup>

Иако појам нихилизма може бити схваћен вишезначно – у метафизичком, спознајном, етичком, правном или неком другом смислу – симптоматично је да је нихилизам за Милошевића био пре свега *аксиолошке* природе. Нихилист је, према њему, онај ко *пориче вредности*. Иако се појам нихилизма неретко узима као синоним самог модернитета (а не само као његова последица), Милошевићев *антивредносно* оријентисани нихилизам универзално је својство стваралачког духа: као нихилистичка дела, он је посматрао и *Књигу проповедникову*, и Еурипидовог *Хиполита*, и Шекспировог *Хамлета*.

Говорећи о *Књизи проповедниковој*, „можда најбољој“ књизи „у читавој Библији“, Милошевић је истакао да је у њој на делу радикална сумња „не само [у] онострано, него и [у] овоземаљско вредносно средиште“, те да „не постоји ни једна чврста тачка ни на небу ни на земљи на коју би се могао човек ослонити“:

---

849 Никола Милошевић, „Дијалог о нихилизму и уметности“, *Књижевност*, Београд, година XXXIX, новембар 1984, свеска 11, стр. 1846.

Оно што *Књига проповедникова* нуди човеку то је потпуно порицање било каквих вредности, било каквог средишта. То да је све „таштина и мука духу“ шта друго може бити до израз једног сасвим доследно изведеног нихилизма?<sup>850</sup>

Милошевићева интерпретација библијског текста чини тај текст ‘антибиблијским’ – не само субверзивним по Реч Божју (ако је свака истина илузија), већ и, следствено томе, атеистичким (јер – ако је веровати Достојевском – „ко тла под собом нема, тај ни Бога нема“<sup>851</sup>). Милошевић је, додуше, у *Сенкама минулих љубави* кориговао Проповедникову крилатицу, спустивши је са онтолошке значењске равни на психолошку: у складу са диференцираним схватањем онога што би се звало ‘људска природа’, назначио је да та крилатица ипак нема апсолутно, већ релативно важење: „Све је таштина и мука духу само за оне чије су душе пуне муке“.

Као што је библијски Проповедник изразио „доследно изведен нихилизам“, тако и Еурипид у *Хиполиту* није само посумњао у грчке богове, већ је „посумњао да и у самом човеку постоји неко средиште од кога можемо поћи и на које се можемо ослонити“. Федрине речи – које је Милошевић небројено пута наводио у свом делу – „Ми знамо шта је добро, разумемо то, ал’ не маримо“ – „значе да је узалудан сваки напор да се у самоме човеку пронађе некакав ослонац који би нам заменио изгубљену веру у богове“.<sup>852</sup>

Идентична је ситуација и у *Хамлету*, где се, такође, не нуди никакво (етичко) прибежиште – ни на небу, ни на земљи:

Сунце, дакле, и овде једнако изгрева над главама праведника и неправедника. А у тој мисли и јесте садржана суштина нихилизма.<sup>853</sup>

Нихилизам је стар колико и сам уметнички порив: он је свевремен. (Да ли је и вечан?) Једина разлика коју је Милошевић пронашао између ‘некадашњег’ и ‘савременог’ нихилизма јесте та што је „у модерним временима“ на делу „само један нови облик нихилизма“ – облик који, уз свагда присутно нарушавање „значењског средишта уметничког дела“, сада нарушава и његов „формални поредак“. Реч је о закономерној дезинтеграцији форме као специфичности модернитета и модерног

850 *Исто*, стр. 1847.

851 Цит. према: Владета Јеротић, *Мудри као змије и безазлени као голубови*, стр. 235.

852 Никола Милошевић, „Дијалог о нихилизму и уметности“, стр. 1847.

853 *Исто*.

схватања уметности односно уметничког дела као аутономне и самореференцијалне форме.

За разлику од предмодерног, модерни уметник – због епохалних промена које су освојиле различите сфере живота – исказује у „*директном облику* [...] оно што уметност уопште јесте [истакао К. О.]“:

Не зато што је наступила нека нихилистичка фаза у некаквом иманентном развоју уметности, културе и духа уопште – онако како је то видео Ниче – већ просто зато што са модерним временима или, да будем социолошки сасвим прецизан, са модерним капитализмом, уметник бива мање спутан него што је био раније. Он сам може, на пример, да уобличи појаве распадања, а да притом не тражи никакву религијску нити пак филозофску санкцију. Најзад, мало је вероватно да би један, рецимо, Дирер или било који други старински сликар посегао само за темом Христовог распадања. Он би и неко друго распадање представио и ко зна колико би далеко отишао да није био стегнут црквеним и политичким конвенцијама које су биле врло строге.<sup>854</sup>

Нихилистичку тенденцију у уметности Милошевић је одредио као антрополошку константу која, због забрана религијског, политичког или друштвено-моралног поретка, није увек успевала да дође до изражаја. Оно што је, међутим, специфично за модерну уметност, али не и за сваки њен вид,<sup>855</sup> јесте „само један облик нихилизма – оно настојање да се и сам облик разори“.<sup>856</sup> Реч је, заправо, о Ничеовој тези (коју је – подсетио је Милошевић – Ниче позајмио од Пола Буржеа<sup>857</sup>), помоћу које је Ниче означио нихилизам као специфично обележје модерне уметности. Указавши на то да се „класична форма разара у модерној уметности“, Ниче је „једноставно занемарио ‘нихилистички’ континуитет у равни поруке“,<sup>858</sup> који одвајкада постоји.

---

854 *Исто*, стр. 1848–1849.

855 Као и све друго, Милошевић је и модерну уметност сагледавао диференцирано, као нешто што по себи ипак није (апсолутно) компактно. Зато он није сугерисао да би, попут Ничеа, нихилизам требало гледати као синоним, тј. нешто што је *репрезентативно* за модернитет у својој целисти: јер, осим Пикаса, Шенберга и Џојса из *Финегановог бдења*, постоје и Дали, Стравински, Кафка и Пруст – код којих није присутан нихилизам форме. Видети: *Исто*, стр. 1849.

856 *Исто*.

857 Видети: *Исто*, стр. 1855.

858 *Исто*, стр. 1856.

Истакавши Ничеово занемаривање свевремене димензије нихилизма, Милошевић је, следствено томе, устврдио да Ниче „није био доследни нихилист“:

Додуше, Ниче јесте разорио оно станиште трансценденције, јесте он објавио смрт Бога, али је зато хтео да позлати и да на ранг трансценденције подигне оно пролазно. Коначно, и идеја вечитог враћања – шта је друго ако не нека врста замене за изгубљену трансценденцију?<sup>859</sup> И најзад, упитајмо се шта је целокупно учење о Надчовеку, ако није покушај да се неко изгубљено средиште на небу замени некаквим средиштем на земљи? Ниче није био доследни нихилист зато што је у њему носталгија за средиштем остала и даље жива и што је он, разоривши оно небеско средиште, покушао да нађе неко друго овде доле на земљи.<sup>860</sup>

Другим речима, Милошевић је разоткрио *илузију* која се крила иза фасаде ‘Ничеовог’ нихилизма: само онај ко доследно изведе последице „трошности и пролазности свега постојећег, како на небу тако и на земљи“, може се назвати нихилистом; онај ко, попут Ничеа, то не учини, ко одбије да се до краја загледа у понор ништавила, само покушава да „опстане уз помоћ илузије“.<sup>861</sup>

За разлику од Ничеа који је, према Милошевићу, био ‘лажни’ нихилиста, Емил Сиоран је био ‘прави’. У приказу двеју Сиоранових књига – *Сузе и свеци* (1937) и *Признања и анатеме* (1987), од којих прва припада почетку, а друга крају Сиоранове списатељске каријере – са временским размаком од пет деценија – Милошевић је посредно потврдио *сопствено* схватање нихилизма. Он је навео да је „кључно обележје“ Сиоранове мисли „коренити и доследни“<sup>862</sup> нихилизам. Осим што се Сиоранов „поглед на свет“ у та два списа није „ништа битно променио“,

---

859 Ваља разликовати – уколико је Милошевићева интерпретација исправна – Ничеово понављање животних облика „у својој појединачности и конкретности“ – што значи да би, парафразирајући Ничеову мисао, море кад-тад „опет вратило“ бачено најскупоценије уље – наспрам веровања библијског Проповедника – које је и Милошевић делио – „да се понављају само обрасци“. Јер, „постоји само један ограничено велики број улога у људском животу и оне се враћају увек“. Никола Милошевић, „*Deus absconditus* (5)“.

860 Никола Милошевић, „Дијалог о нихилизму и уметности“, стр. 1856.

861 *Исто*, стр. 1856–1857.

862 Никола Милошевић, „Нихилизам и меланхолија (Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, *Признања и анатеме*, 1996, 1995)“, *НИН*, Београд, 27. децембар 1996, број 2400, стр. 31.

он је довео нихилизам до свог „логичног краја“.<sup>863</sup> У томе се Сиоран разликује од Ничеа: обзнанивши смрт Бога, немачки мислилац је „лествицу вредности“ *преокренуо*, док ју је Сиоран *порекао*.<sup>864</sup> „Доследно нихилистичко становиште“ је порицање вредносне лествице, а не њено преокретање.

Милошевић је указао на Сиоранову песимистичку теологију и антропологију, као и на њихову *психолошку* аргументованост: Сиоранов ‘бог’ је „функција безнађа“, а човека је – што је мисао очигледно ‘позајмљена’ од Достојевског – могуће волети „само издалека“, јер „изблиза нам се [...] људи могу само згадити“ (зато би Сиоран „само у Сахари могао [...] поново да открије љубав“).<sup>865</sup> Сиорановом „радикалном нихилистичком становишту“<sup>866</sup> као да нема шта да се замери. Међутим, управо зато што је *радикално*, што делује као теолошка супституција, Милошевић је у то становиште посумњао, имплицирајући да је реч о неприродном, нереалном, ако не и болесном погледу на свет.<sup>867</sup> Јер, Сиораново „радикално нихилистичко становиште има [...] и своје психолошко наличје“: меланхолију.

Милошевић је подсетио да Сиоран у својим списима није био вредносно неутралан према меланхолији, већ ју је уздигао „на ранг прворазредне сазнајне моћи“. Шта то запажање говори о самом Милошевићу, пошто је и он меланхолију сагледавао у гносеолошком светлу? За разлику од Сиорана који се са меланхолијом ‘стопио’, био њен ‘субјекат’, Милошевић се (временом) од меланхолије дистанцирао. Према њој се односио као према, условно речено, ‘сазнајном’ фактору, али, истовремено, и као објекту сазнања, према коме је неопходно заузети критички однос, не би ли се утврдила њена ‘права мера’ у процесу сазнања. Речју, Милошевић је меланхолију спустио у оквиру емпирије. У тим оквирима закључио је да је, иако омогућује извесне ‘дубоке’ увиде, она ипак реметилачки фактор уперен против ‘објективности’ сазнања.

Сиоран је, напротив, сматрао да „у меланхолији има ‘одвише спознаје’“, па је на основу тога веровао да је „све горка и слатка варка“ – не питајући се, при томе, какав је квалитет те спознаје, да ли она може да буде само његова „пројекција, од-

---

863 Исто.

864 Исто.

865 Исто.

866 Исто.

867 Сиоранов ‘болесни’ поглед на свет огледа се, између осталог, у његовој апологији самоубиства, у тврдњи „да је поамна чежња за животом неприродна и нездрава појава“. Исто, стр. 32.

носно функција сопственог му безнађа“.<sup>868</sup> Меланхолично спознање илузорности свега што постоји није радосно, већ ‘слатко-горко’, што значи да оно садржи момент самоунижавања и самоповређивања (субјекта спознаје). Тек се изван меланхолије може увидети да ипак није све илузија.

Сиоранов теолошки и антрополошки нихилизам имплицирали су и онтолошки нихилизам. Пошто је „све горка и слатка варка“, то не значи тек да је и ‘бог’ варка, већ да се и „изнад самог Бога ‘уздиже небиће’“ – такво „небиће“ које задире у онтолошку срж света. Одбацивши ‘позитивно божанство’ из своје филозофске концепције, Сиоран је логичким путем доспео до становишта да је свет у власти онтолошког „небића“, отелотвореног у виду ђавола, оног истог „кога Христос зове принцом, а апостол Павле богом овога света“.<sup>869</sup> Тиме би Сиоранова филозофија могла да се чита и у гностичком кључу.

Међутим, за Милошевића би, у ‘духу нијансе’ односно филозофије диференције, било погрешно сврстати Сиорана „међу модерне настављаче гностичке традиције“,<sup>870</sup> упркос томе што је сам Сиоран – у писму упућеном Жаку Лакаријеру – видео себе као „богумила разблаженог у додиру са Западом“:<sup>871</sup>

Сви гностичари одреда били су дуалисти и сви су они веровали у коначну победу бога светлости над богом таме. Сиоран је, напротив, својеврсни монист, који допушта само постојање злог начела и његовом свету налик је ваљда само још свет Франца Кафке.<sup>872</sup>

Приказ Сиоранових двеју књига Милошевић је завршио поновним указивањем на „психолошко наличје“ – такозвани „фактор ремећења“ – Сиоранове „песимистичке филозофије“ – указивањем које представља један од ретких момената који сведоче о Милошевићевом теоријском развоју, његовом отклону од меланхо-

---

868 Исто, стр. 31.

869 Исто, стр. 32.

870 Осим Сиорана, од модерних филозофа који су на трагу гностичке традиције Милошевић је издвојио Берђајева, а од књижевника Кафку, Камија и Црњанског. Видети: Никола Милошевић, „Гностички мотиви у Другој књизи Сеоба“, нав. дело, стр. 124–125.

871 Žak Lakarijer, *Gnostici*, preveo sa francuskog Milojko Knežević, B. Kukić – Umetničko društvo Gradac, Čačak – Beograd, 2001, стр. 119.

872 Никола Милошевић, „Нихилизам и меланхолија“, стр. 32. Међутим, у тексту посвећеном гностичким мотивима у Другој књизи Сеоба, објављеном исте године кад и приказ Сиоранових књига, Милошевић је проширио претходни закључак напоменом да „и у роману Црњанског постоји само једно једино божанство које суверено управља светом и то божанство оличење је самог зла“. Никола Милошевић, „Гностички мотиви у Другој књизи Сеоба“, нав. дело, стр. 128.

лије, па и од самог ‘некадашњег себе’ – када је тврдио да је све илузија, и да је све само ‘зиданица на песку’:

Меланхолија је, дакле, пратила овог најрадикалнијег песимисту нашег доба све до краја живота и све до краја живота настојао је он да увери и себе и друге да та психолошка бољка није неки фактор ремећења његове сазнајне оптике, већ оно што једино омогућује увид у праву природу човековог света.

Да ли да му верујемо?<sup>873</sup>

Другим речима, да ли веровати Сиорану, ‘субјекту меланхолије’, или Милошевићу, који је своју меланхолију временом критички освестио?<sup>874</sup> Јер, Сиоран је, условно речено, био Милошевићева *сенка*, једна *могућност* његове мисли која се, срећом, није у потпуности остварила. Она се пројавила у Милошевићевим раним књигама и радовима, али је временом потиснута: но у којој мери *искрено*? У којој мери је тим потискивањем Милошевић настојао да прикрије свагда присутног анђела меланхолије? Заиста, „да ли да му верујемо“?

### 1.3. Ко или како или о ‘људској природи’

Један од кључних проблема Милошевићеве књижевнотеоријске и филозофске мисли је проблем тзв. ‘људске природе’. Сви други теоријски проблеми су с њим у извесној директној или индиректној вези. Стога, да би се разумела *целина* Милошевићеве теоријске оптике, ваља кренути од првог и логичног корака – од филозофске антропологије. Јер, као што је и сам напоменуо, њега је филозофска антропологија интересовала превасходно због „проблема тзв. људске природе и њеног утицаја на духовне творевине“ (II: 256). Тај проблем представља „ону нит која у једну целину повезује“ све Милошевићеве књиге, „без обзира на неке неоспорне разлике што међу њима постоје“ (II: 256).

---

873 Никола Милошевић, „Нихилизам и меланхолија“, стр. 32.

874 Остаје питање на који начин је Милошевић ‘освестио’ своју меланхолију: да ли као ‘психолошки’ сазнајни фактор који га је, парадоксално, ипак ометао у сазнању – или, можда, као *идеолошки* фактор? Јер, позиција меланхоличног становишта, као становишта наводно ‘најдубљег’ увида у истину, несумњиво је ‘догматична’ – ма колико оспоравала догматизам сваке врсте – јер сваку истину проглашава за илузију. То значи да и меланхолија може да буде искључива, да буде у својој бити тоталитаристичка. Није ли се Милошевић са таквом меланхолијом суочавао?



Милошевићев анђео меланхолије оставио је последице по његово схватање ‘људске природе’. Он је сматрао да, као што свет унутар себе, онтолошки, није јединствен, тако ни људска природа није јединствена. То значи да се филозофија диференције или утапа у антихуманизам – сагледан из једне ‘позитивне’ перспективе – перспективе *вере* у човека као ‘лика и подобија’, као иконе Божје – или у значајној мери преиспитује темеље хуманистичко-просветитељске идеологије. Оно што је у ‘људској природи’ *непроменљиво* јесу „менталне структуре“: пошто оне *одређују* понашање, Милошевић је људе разврставао на „конструктивне“ и „деструктивне“ (‘добре’ и ‘зле’, у условном смислу), нагласивши да између њих постоји „велики број прелазних облика“, а да су „изразито конструктивне“ и „изразито деструктивне личности“ „естремне и малобројне“ (ИИ: 137), те да се на основу њих не може градити „слика о оном што називамо људском природом“ (ИИ: 189).

Милошевић је у проблематично питање ‘људске природе’ увео разлику између ‘теорије’ и ‘праксе’: наводно јединствена и саморазумљива ‘људска природа’ припада домену теорије, док, у пракси, ту теорију оспорава емпиријска ‘провера’. Другим речима, различити видови људског деловања оспоравају постојање једне јединствене ‘људске природе’. Она је, према Милошевићу, „пука конструкција“ (ИИ: 137), „хипергенерализација, односно илузија“ (ИИ: 189), плод предрасуде да су, према Ренеу ле Сену, „сличности међу људима [...] далеко значајније од оног по чему се они разликују“ (ИИС: 159), „нешто што не одговара стварној разуђености и богатству припадника људског рода“ (ЦБЗ: 277). Термин *љуска природа* обично поприма позитивно или негативно значење – у зависности од тога да ли се човек, на пример, схвата као ‘теург’ или божји са-стваралац, или се схвата као, у мањој или већој мери, цивилизована животиња; но, према Милошевићу, разлог тих схватања лежи у механизму „хипергенерализације крајњих типова конструктивног или деструктивног душевног склопа“ (ИИ: 138). Милошевић је сматрао да се не може говорити о ‘људској природи’, али може „о индивидуалним, личним, ‘природама’, мање или више конструктивним и мање или више деструктивним“ (ИИ: 138), односно о „различитим типовима припадника људског рода“ (ИИС: 155).

Милошевић је своју тезу поткрепио изјавом да ниједна од дефиниција људске природе није „издржала пробу историјског и психолошког искуства“ (ЗЛД: 65). Наиме, искуство је показало да је човек биће илузије или предрасуде, односно да –

[...] човек није пре свега ни разумно ни делатно биће, а ни биће створено по слици и прилици божјој и да неки мрачни и ирационални пориви<sup>875</sup> најчешће представљају најдубљу мотивациону подлогу његовог понашања (ЗЛД: 65).<sup>876</sup>

Пошто ‘људска природа’ није сагласна са историјским и психолошким искуством, то значи да би човека – његову суштаственост – ваљало посматрати изван граница историје и психологије. Ма колико необично звучало, Милошевићеви мекланхолични ставови у извесном смислу кореспондирају са хришћанским схватањем, према коме је људска природа не само разнолика, што значи да „нема апсолутну суштину“, већ је и променљива и склона развоју: према Максиму Исповеднику, есхатолошки схваћена „природа човјека *није* [човек није неко ко просто ‘постоји’], него [у Христу] ‘настаје’“.<sup>877</sup> То значи да је *биолошко* устројство човека онтолошки неутемељено, на шта упућује и тумачење Књиге Постања из пера Григорија из Нисе:

Човечија природа је средина између две крајности, које су потпуно удаљене једна од друге, односно (између) Божанствене и бесплотне (бестелесне) природе и бесловесног и животињског (скотског) живљења. Наиме, у људској грађи може се уочити и једно и друго од наведеног; од Божанственог – словесност и разумност, који не допуштају поделу на мушко и женско, а од бесловесног – телесно устројство и грађа, која је раздвојена на мушко и

---

875 Уколико ирационални пориви управљају човековим делањем, онда је потребно да се ревидира Фројдово схватање структуре личности. Уместо Фројдове оптимистичке концепције, према којој је, на трагу Платона, ево руковођен разумом, Милошевић је истакао да оно што је разумно често „може да се појави у оној улози коју је Фројд наменио иду. И морал и разум могу бити забрањено вође – историја људске мисли и историја људске акције много пута су то доказале.“ Вештина ега, према Милошевићу, превасходно се „састоји из тежње да се пронађе нека илузија која што је могуће више личи на стварност“. Nikola Milošević, „Filozofska argumentacija u službi psihološkog alibija“, стр. 176, 180.

876 Имајући у виду такву мрачну визију ‘људске природе’, Милошевић је у једном интервјуу изрекао да га за живот везује „у основи она иста праисконска сила што за живот везује наше сроднике орангутане, или афричке мраве који се зову термити – ‘сила нискости карамазовске’, како то патетично каже један јунак Достојевског. Када би, наиме, било по моме разуму (или по моме уму, свеједно), извесно је да бих већ давно био мртав.“ Nikola Milošević, „Inteligencija i epoha: ne odišem vedrinom“, *Delo: mesečni književni časopis*, Београд, година XV, 1969, број 4, стр. 375.

877 Никола Лудовикос, *Психоанализа и православна теологија: о жељи, свеобухватности и есхатологији*, с грчког превела Маја Рашовић, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010, стр. 45.

женско. И једно и друго обавезно постоји у свему што је причасно човечијем животу.<sup>878</sup>

Пошто се човек, према Панајотису Неласу, „не исцрпљује у своме биолошком постојању“, већ га надилази, његову онтологију ваља „тражити у његовом Архетипу, у Богу“.<sup>879</sup> Уместо да онтолошки буде утемељен као биолошко биће, Свети Оци виде човека искључиво као „богословско биће“: његова онтологија је „иконичка“<sup>880</sup> – динамички окренута есхатону и ипостасно испољена љубављу према Д(д)ругома.

Смисао људске природе остварује се у есхатону. Бог је створио човека – па и човекову природу – по своме лику (образу, прототипу) и подобију (сличности), па се на основу тога може закључити да је човек онтолошки боголик, али од његове слободне воље, од његовог како, зависи да ли ће се уподобити свом есхатолошком лику, односно истини самог себе.

Онтолошко саморазумевање љуске природе условљено је и културолошким разликама: Павел Евдокимов је нагласио да „за Западњаке људска природа укључује разумни и животињски живот, а духовни живот (оно натприродно) у извесној мери је додатак који је својствен само човеку“, што значи да је код Западњака на делу расцеп између тела, душе и духа, те „бити у складу са природом увек значи ићи насупрот благодати“, док је за Исток супротно:

За Исток, појам „човек по обличју Божијем“ управо одређује то што је човек по природи.<sup>881</sup> Бити створен по Божијем обличју подразумева и благодат тог обличја, те зато за источно подвижништво пратити своју истинску природу значи ићи у правцу благодати.<sup>882</sup>

---

878 Свети Григорије из Нисе, *О стварању човека*, превод са старогрчког Антонина Пантелић, у: *Господе, ко је човек?: православна антропологија и тајна личности*, књигу приредио Јован Србуљ, Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, Београд, 2003, стр. 37.

879 Цит. према: митрополит Јеротеј Влахов, *Личност у православном предању*, превод са енглеског Матеј Арсенијевић, у: *Господе, ко је човек?*, стр. 224.

880 Цит. према: *Исто*.

881 Постоји и једно заостреније тумачење појма *обличје Божије*, које у потпуности одбацује природно, зарад личносног одређења човека: „Наиме, израз природа је везан за просту констатацију да нешто јесте, док се личност односи на то како нешто јесте. С тим у вези важи став да се ‘обличје Божије’ у човјеку повезује управо с овим како, а не с оним *шта* човјек јесте, значи с личношћу, а не са суштином, која је пропадљива, трулежна, а као таква нема постојаност, па се за њу не може везати утемељење човјековог постојања.“ Радисав Маројевић, *Хришћанска онтологија личности и феноменологија субјективности*, стр. 83.

882 Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, стр. 93.

Разумевање *смера* човековог склада са природом, односно са самим собом, од суштинске је важности. Јер, ако „човек по благодати постаје то што је Бог по природи“,<sup>883</sup> онда ‘људска природа’ и јесте и није, ‘јесте’ јер је *створена* по Божјем лику и подобију, али још увек ‘није’, пошто ће тек у есхатону, обожењем, остварити свој пуни смисао. Због тога је „онтологија обожења“<sup>884</sup> истински назив православне антропологије. Сходно таквој *телеолошкој* антропологији, људска природа несумњиво постоји. Бог је створио човека да би човек постао Бог, да би постао боголик:

Боголиконост природе људске има свој онтолошки телеолошки смисао: онтолошки, јер је у њој дата суштина бића човековог; телеолошки, јер је њоме одређен човеку, као циљ живота, Бог са свима својим бескрајним савршенствима. Боголиконост је суштина суштине човековог бића, на којој и по којој човек има да израђује и изграђује себе у овом свету.<sup>885</sup>

Каква је ‘судбина’ човека који се (попут Милошевића?) одрекао пута који води Истини, Пута који је Истина, Јустин Поповић је упозорио:

Али уместо да боголикошћу душе прожме сав свој емпиријски живот, човек је одвојио дух свој од свега Божјег у себи, и отиснуо се кроз тајанства овога света без Бога, тј. без свог природног путовође. И наишао у овоме свету на непремостиве провалије и језиве раселине.<sup>886</sup>

Наречене „провалије“ и „раселине“ подстакле су Милошевића да одбаци појам ‘људске природе’. Имајући их на уму све време, он је тај појам користио искључиво у „неутралном“, *делатном* смислу: у смислу човека као бића „које твори оруђа или [...] које говори“, но за кога се не може тврдити да се „одликује разумом“ (ИИ: 138) – пошто се већина људи, иако „има разум“ (ИИС: 159), њиме не руководи у *пракси* – већ афектима и страстима (в. СМЉ: 107–108).

Милошевићево *релативистичко* схватање ‘људске природе’ *инклузивно* је схватање, пошто се она сагледава и вреднује *одоздоле*: ‘људска природа’ почива на

883 *Исто*, стр. 99.

884 *Исто*, стр. 98.

885 Јустин Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, *О духу времена*, Политика – Народна књига, Београд, 2005, стр. 118–119.

886 *Исто*, стр. 119.

заједничком именитељу – на оном чиме се одликује сваки припадник људског рода – а не на оном што је изузетном појединцу (или групи) *могуће* да учини. Тек из таквог антрополошког оквира проиходи питање човекових позитивних или негативних потенцијала. Али, то питање је погрешно јер је антрополошки оквир конструисан. Милошевићево ‘инклузивно’ сагледавање ‘људске природе’ одвише је статично: оно не признаје превирање човекових потенцијала и последице које по људску природу произлазе из таквог превирања. Јер, како вели Љубомир Симовић, „ко се из човека не пење у Бога, силази у звер.“ За разлику од Симовића код кога се ‘људска природа’ онтолошки и телеолошки, а не само вредносно, *реализује* у вертикалном смеру,<sup>887</sup> Милошевићево схватање подразумева хоризонтално, ‘историцистичко’ трајање човекових неутралних, ‘техничких’ особина. Према њему, „најбољи начин“ да се „оно вечно у човеку“ уништи јесте да се човек *изгладни*, односно да се лиши „најелементарнијих материјалних добара“: тада, иако „не живи човек само од хлеба, [...] врло лако [се] претвара у звер“.<sup>888</sup>

Гледано, поново, из хришћанске перспективе, Милошевићева ‘статична’ антропологија почива на замени теза: као што православна теологија разликује Божју суштину, која је несазнатљива, и Божје енергије, на основу којих Бог објављује себе свету, тако се, условно, може говорити и о човековој суштини, која остаје у домену тајне, и човековим енергијама, које представљају варијације његовог испољавања, па би, у том смислу, структуре личности биле те енергије. Међутим, Милошевић је у личности, *енергији*, хтео да види *суштину*, тј. саму ‘људску природу’. Као доследни емпиричар, он није могао да проблем тзв. ‘људске природе’ или суштине разреши у мистичком ћутању, у контемплацији над тајном, већ се окренуо ономе што је евидентно и подложно искуственој провери. Милошевић је, дакле, постојање тзв. ‘људске природе’ оспорио увидом да не постоји *универзално* људско искуство, односно, да никоме није дато да се испољи кроз лепезу свих могућих људских *енергија*.

---

887 Григорије из Нисе указао је на последицу наречене онтолошке реализације: „Човечанство је састоји од људи који имају лица анђела и људи који носе маску звери.“ Цит. према: Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, стр. 80.

888 Nikola Milošević i Amfilohije Radović, „Dijalog o Dostojevskom“, стр. 422.

Постоје само појединци, између којих су све могуће сличности неутралне природе. Имајући то у виду, може се претпоставити како би Милошевић протумаčio библијског Адама: као личност јединственог и непоновљивог карактера, која је захваљујући сопственој (карактерној) нужности подлегла искушењу. Такав став – који имплицира учење о предодређености Адамовог греха (супралапсизам) – близак је калвинизму: Адам представља „универзални архетип Јуде, механизам који се неизоставно покреће и изазива Божје деловање“,<sup>889</sup> што је сасвим супротно становиште од православног, према коме је Адамов грех –

[...] имао свечовечанско значење, пошто је у Адаму постојао читав људски род (Адам је, по одређењу Светих Отаца – „свечовек“ [архетип Христа]), у њему је била присутна сва човечанска природа као јединствена целовита природа.<sup>890</sup>

Проблему ‘људске природе’ Милошевић је посветио есеј „Спорови о људској природи“ из *Антиномија марксистичких идеологија* (1990), у коме је издвојио три могућа „релевантна одговора“ на питање које је посреди.

Први одговор, заступљен „у новије доба“ (АМИ: 352) од антрополога и појединих психолога, своди се на порицање постојања људске природе, односно на *антрополошки релативизам*. Према извесним антрополошким увидима, постоји само „биолошка константа човека“, која одређује чињеницу „да у свим људским друштвима постоје сличне институције“ (АМИ: 353) – иако само порекло тих институција није природно, већ културно. То значи да је човек „пуко оруђе културних образаца, а појмови слободе и одговорности само су нека врста идеолошких реликата неког минулог доба“ (АМИ: 354). С том тезом су сагласни и неки психолошки увиди: човек је производ културе, чак и онда кад се „ангажује на [њеном] обликовању“ – или, речима психолога Скинера – човека одређује околина „чак и онда кад он околину мења“ (АМИ: 354). Пошто „културни обрасци“ играју „улогу детерминанте“ (АМИ: 356), људска слобода не може бити ништа друго до обична илузија. Наречени антрополошки и психолошки увиди, према Милошевићу, „радикално до-

889 Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, стр. 63.

890 Протојереј Василије Попов, *Православље и слобода: о вољи Божијој и о слободи људској, о хришћанском поимању слободе, о слободи и одговорности у црквеном животу*, зборник приредио Матеј Арсенијевић, превод са руског и јелинског Људмила Јоксимовић... и др, Светигора, Цетиње, 2006, стр. 59.

воде у питање хуманистичку представу о човековој слободи“: пошто је човеково биће „неутрално“ у моралном погледу, то значи да су релативизовани и „појмови добра и зла“ (АМИ: 355).

Други одговор – заступљен код Томаса Хобса, тезом „да је природно стање човеково рат и то ‘такав рат у коме је сваки човек против сваког човека’“ (АМИ: 355), и његовог директног настављача, Сигмунда Фројда – своди се на *антрополошки песимизам*. И Хобс и Фројд су веровали „да људска природа постоји“, али да је она, захваљујући извесним „биолошким константама“ које предодређују понашање, „неморална и зла“ (АМИ: 356). Култура је овде схваћена као „корпус репресивних мера“, које служе да би се сузбило и обуздао „природно зло човеково“ (АМИ: 356). Пошто „улогу детерминанте“ играју „чиниоци биолошког реда“ (АМИ: 356), сваки помисао о људској слободи и одговорности је такође сувишан.

Трећи одговор – заступљен у делу Ериха Фрома, Русоа и Фојербаха – „у знаку је својеврсног *антрополошког оптимизма* [истакао К. О.]“ (АМИ: 356–357). Човек је, наводно, „биолошки предодређен“ да буде „слободан“ и „добар“, док су „његова ропска ћуд“ и „злоћа“ само „последичног, ‘егзистенцијалног’, а не узрочног и ‘есенцијалног карактера’“ (АМИ: 358). Милошевић је такво виђење, које „није најбоље усаглашено са људским искуством“ (Б: 561), сагледавао као „рационалистичку предрасуду“, попут оних „својствених просветитељима“ (ИИ: 177). Он се, због тога, није могао сложити са Фромовом тезом да „разум, љубав и слобода“ представљају „специфично обележје човеково“, као и „да се добро састоји у све већем приближавању наше егзистенције нашој есенцији“, док је зло „у све већем распону између егзистенције и есенције“ (АМИ: 358).

Насупрот Хобсовој, Фројдовој, али и Андрићу блиској крилатици „*Номо homini lupus est*“ (АМИ: 324), Фојербах, али и млади Маркс и Фром, истицали су „*Номо homini Deus est*“ (АМИ: 359). (Сви су они, заправо, узимали по један моме-нат из једног места у Плаутовом комаду који им је одговарао, а које гласи: „*Номо homini, aut deus, aut lupus* – човек је човеку или бог или вук“ [ЦБЗ: 276].)

Милошевић је сматрао да тежња „ка слободи, разуму и продуктивности“ не представља „битно обележје људске природе“ (АМИ: 359), већ само специфично обележје (*differentia specifica*), не објаснивши, притом, зашто је тако. Он је истакао да антрополошки оптимизам (као, уосталом, и песимизам) подразумева „један де-

терминистички поглед на свет“ – што противречи Русоовом и Фромовом учењу о „човековој слободи“ (АМИ: 359). Антрополошки оптимизам, напослетку, оспорава „историјско искуство“,<sup>891</sup> осим уколико се оно не ‘фалсификује’ – као што је, према Милошевићу, учинио Русо, позивајући се –

[...] на неко наводно историјски проверљиво, првобитно, природно стање човеково, у коме су тобоже царовали мир и солидарност међу људима и које су људи на своју злу срећу напустили, само захваљујући погубном утицају институције неједнакости, која чини саму суштину модерне цивилизације (АМИ: 360).

Да би проверио Русоову тезу, Милошевић се ослонио на антрополошке увиде Маргарет Мид и Рут Бенедикт. Маргарет Мид је, бавећи се обележјима „примитивног“ друштвеног живота на Самои, увидела да Самоанци, првенствено посвећени „устројству породице“ и сексу, „лако и једноставно“ одрастају, захваљујући „општој површности целог друштва“ (АМИ: 361). Међутим, на основу подробнијих увида у њена истраживања, Милошевић је утврдио да су и Самоанци, разликујући се „у погледу темперамента и карактера“ (АМИ: 363), способни за дубока, а не само плитка осећања, као и да су подложни неурозама, инфериорности и рђавој друштвеној прилагођености (в. АМИ: 361–362), што значи да културни обрасци ипак немају „апсолутну моћ [...] у процесу формирања припадника примитивних друштава“ (АМИ: 363).

Милошевић је указао и на увиде Рут Бенедикт, према којима човеково „животно искуство и понашање“ уобличавају „обичаји света у коме је рођен“, што значи да је култура, а не човек „биолошки састав“ (АМИ: 363), та која предодређује облике понашања. Према њој, „огромна већина појединаца“, захваљујући „савитљивости“ својих „урођених склоности“, без отпора прихвата „владајући образац понашања“ – као што је „гомилање богатства“ (АМИ: 364–365). Истовремено, има људи који се никако не могу прилагодити затеченом облику културе, што значи да се највећа сметња „културном империјализму“ крије у „широкој лепези одно-

---

891 Милошевић се запитао да ли је човек заиста „добар и стваралац као птица што лети. Није само јасно зашто човек толико хиљада година никако да полети. Јер за птицу не постоји тешкоћа што се летења тиче.“ Никола Милошевић, „Марксизам и личност“, *Марксистичка мисао: часопис за теорију и праксу социјализма и социјалистичког самоуправљања*, Београд, 1984, број 2, стр. 225.



са између владајућих културних образаца и карактера и темперамената појединца чије понашање ови обрасци регулишу“ (АМИ: 365). Другим речима, „разноликост душевних типова“ ништа не може *уједначити*, нити их пребрисати – упркос свим „метафорама за извесне културне и политичке обрасце“, попут „националног менталитета“ (ИИ: 250) и сличних, које тој нивелацији теже.

Милошевић је одбацио и Хобсову и Фојербахову крилатицу, залажући се за *диференцирано* сагледавање проблема ‘људске природе’. Он је истакао да код већине људи „постоје само предиспозиције“, а не јасно одређене „склоности за добро и зло“: само су ретки појединци предодређени да чини добро и зло, односно „разарање“ или „кооперацију“ (АМИ: 366). Извеђу „две поларне тачке“ – прекомерне агресивности (обично условљене арогантном осветољубивошћу, као код Карла Маркса) и прекомерног одсуства агресивности (као код Марка Аурелија) – „налази се читав низ прелазних ступњева, са мањом или већом превагом ових крајњих црта“, које одликују већину људи: „ни добрих ни злих, или тачније речено ни претерано агресивних ни претерано лишених агесије“ (ЦБЗ: 277).<sup>892</sup>

Већина припадника људског рода припада ономе што би се могло назвати ‘етички просек’. Индикативно је да је, према Милошевићу, једина константа која одликује тај ‘просек’, „говорећи језиком етике“, „егоизам“ – или, хришћански речено, гордост. Управо егоизам или гордост онемогућује међусобно зближавање људи, њихову „аутентичну комуникацију“,<sup>893</sup> а самим тим и емпиријску доказивост ‘људске природе’. Човек се по гордости спознаје; истовремено, гордост укида његову ‘природу’.

Милошевића су интригирале оне црте личности које, као такве, представљају фактор недиференцираног погледа на свет. Реч је о цртама чији корен хришћанска мисао проналази у гордости, као прагреху који *замагљује* истину. У светлу психијатрије, гордост је *узрочник* самољубља или „хипертрофије сопственог ја“ – из које „по некој психолошкој логици нужно проистичу и све друге црте личности“ (ИИ:

---

892 Милошевић је наводну „‘доброту’ људске природе“ посматрао као фројдовску „илузију од које људи очекују неко ублажавање и олакшавање свог живота“ – што не значи, како је Фројд сматрао, да су „људи исто што и дивље звери“ (ИИ: 188), али је сматрао да у њима, „по правилу“, ипак преваже „оно што аксиолошки није позитивно.“ Nikola Milošević, „Filozofska argumentacija u službi psihološkog alibija“, стр. 179.

893 Никола Милошевић, „Галаси пролазе море остаје“, [интервју], у: Милан Живановић, *Дисциплина ума: 40 разговора*, КОВ – Књижевна општина Вршац, Вршац, 2006, стр. 154.

151). Милошевић је посебну пажњу посветио арогантно осветољубивим типовима личности, код којих су на делу „патолошка осетљивост“ на сваку повреду „нарцизма“, као и „висок степен агресивности“ (ИИ: 151). Такве особе „све проблеме решавају путем насиља“ (ИИ: 151): оне не желе да потчине своје непријатеље, да им узврате истом мером, већ „са каматом“ (ЦБЗ: 281), да их *униште*. Историјски примери били би Робеспјер,<sup>894</sup> Маркс, Лењин, Стаљин и Хитлер, а од књижевних Еурипидова Федра (из *Хиполита*), која је први лик арогантно осветољубиве особе обликован у литератури (в. ПФИ: 156), као и Еурипидова Медеја, која је „лик повређене и одбачене жене која на ту провокацију реагује са [...] ирационалним вишком осветољубиве агресивности“: нема, наиме, „никакве психолошке и рационалне сразмере“ између увреде која јој је нанесена и „убиства сопствене деце“.<sup>895</sup>

Осим арогантно осветољубивих особа, Милошевић је указао и на „блажи облик патолошког самољубља“, присутан код *ауторитарних* особа: оне се одликују „блажим обликом агресивности“ и настојањем „да друге људе потчине, или само повреде уместо да их физички уништавају“ (ИИ: 151), ригидношћу или мањком еластичности, „неспособношћу за реално процењивање стварности“, „одсуством било какве толеранције“ и посезањем „за мерама насиља“ као „јединим решењем за све могуће практичне проблеме“.<sup>896</sup> Такав вид испољавања личности Сергеј Булгаков је антиципирао појмом „диктаторског типа“ (ИИ: 103), док је, од руских религиозних филозофа, као пример ауторитарне личности Милошевић издвојио Константина Леонтјева (ПД: 7).<sup>897</sup>

---

894 Видети: Никола Милошевић, „Терор и револуција (Франсоа Фире, Мона Озуф, *Критички речник француске револуције*, 1996)“, *НИН*, Београд, 8. новембар 1996, број 2393, Специјални додатак: Књига, стр. 32–33.

895 Nikola Milošević, „Dva zagonetna mita“, [поговор] у: Stevan P. Petrović, Nataša Petrović Stefanović, *Edip. Lilit*, Partenon, Beograd, 2000, стр. 153.

896 Никола Милошевић, „Психолошка и метафизичка равна у прози Милоша Црњанског“, у: *Милош Црњански: теоријско-естетички приступ књижевном делу: зборник радова*, уредник Милослав Шутић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1996, стр. 107–108.

897 Говорећи о односу руских религиозних мислилаца (али и људи уопште) према ауторитарној политичкој и црквеној власти, Милошевић је разликовао *апологетски* настројене *ауторитарне* мислиоце попут Константина Леонтјева, *бунтовнике* као што су Владимир Соловјов, Сергеј Булгаков, Николај Берђајев и Александар Солжењин (в. ПД: 7) – којима би се (као фиктивни лик) могао прибројати и Црњансков Павле Исакович, чији је бунт „дубоко укорењен у неким битним карактерним цртама“ и који „једном такорећи судбинском нужношћу простиче из ровитог психичког тла неприлагођености и депресије (АМИ: 336) – и једног чија се мисао налази изван сваке струје – Лава Шестова (в. ПД: 73).

Појам ауторитарне личности Милошевић је користио и у социјалној психологији, сматрајући да је употребљивији од разних недиференцираних појмова попут „динарског менталитета“ или „словенске“, односно „руске душе“, који, према њему, служе само ради доказивања предрасуда.<sup>898</sup> Притом, Милошевић је истакао да нису све ауторитарне особе исте: постоје „различите индивидуално-психолошке варијације“, које су плод „неких, по правилу, споља наметнутих социјално-политичких оквира“ (АМИ: 333).

Напоследку, може се поставити питање – што су неки критичари и учинили – да ли је сам Милошевић припадао ауторитарном типу личности. Да одговор, можда, може бити позитиван, указује код Милошевића симптоматично присуство *антрополошког песимизма* – што је „карактерна одлика која сасвим лепо приања уз аутократску структуру личности“.<sup>899</sup>

Осим арогантно осветољубивих и ауторитарних особа, Милошевић је издвојио и „депресивну, меланхоличну црту личности“ као још једно „дисфункционално обележје личности“ (ИИ: 153). Рефлексије тог обележја уочио је у теоријским конструкцијама Шопенхауера и Шпенглера.

Постоји ли, на основу увида у различите типове личности, нешто што би се могло прозвати ‘људском природом’? Милошевић је указао на широко присутно искушење хипергенерализације – појаву да се издвоји „само један психолошки тип“, који би се потом узео „за парадигму читавог људског рода“: тако је, на пример, Скинер узео „тип максимално еластичног конформисте, Фројд тип агресивног психопате, а Роцерс душевно готово апсолутно уравнотежене и искључиво конструктивне особе“ (ФП: 359).

Приликом разрешења проблема људске природе, Милошевић се није повиновао хришћанском, већ античком учењу, израженом у изреци „која каже да кад двојица чине исто није исто“ (ЦБЗ: 278; ИИ: 61). То значи да припадник било ког

---

898 Милошевић је сматрао да „није доказано да у неком народу има већи број ауторитарних личности, него у неком другом, па да Руси или Словени уопште имају претежнији број ауторитарних личности, него Немци, Јапанци или Американци.“ Nikola Milošević, „Ikone i sekire poniženog naroda“, [разговор водио Драган Бисенић], *Борба: независни политички дневник*, Београд, година LXXII, 19–20. фебруар 1994, број 47–48, стр. VI.

899 Бранислава Јевтовић, „Клиnamени смисла“, стр. 12. Са Браниславом Јевтовић сагласан је и Владета Јеротић, који је, поводом Милошевићеве интерпретације Маркса, запазио: „Изгледа да је свака ауторитарна особа и волунтаристичка и детерминистичка, а лично се питам није ли то зато што је лажно, макијавелистички оптимистичка, а у суштини, антрополошки песимистичка.“ Vladeta Jerotić, „Kritičko rasvetljavanje marksizma“, стр. 376.

типа личности не мора да се испољава на исти начин, већ његово испољавање зависи „од тога са колико унутрашњег отпора неко прихвата“ (ЦБЗ: 278) дати друштвени образац. Тако је и са „мањим бројем појединаца са екстремно крутим или пак екстремно савитљивим начинима понашања“, али и са претежном већином која је способна „за конституисање једног еластичнијег животног стила (АМИ: 367).

Јер, Милошевић је указао да „сличност у понашању не мора увек значити и сличност у душевном склопу“ (ЦБЗ: 281). Док неке особе (агресивне и арогантно осветољубиве) „узвраћају с каматом“, неке друге особе (ауторитарне) узвраћају „истом мером“, али има и оних који уопште не узвраћају. Кад је о таквима реч, истакао је да „неко не узвраћа [...] зато што га провокације других особа не погађају превише, односно зато што је психички довољно јак да преко њих пређе“, док неко други не узвраћа „зато што нема снаге да на провокације адекватно реагује“ (ЦБЗ: 281). Њихово неузвраћање, стога, у вредносном смислу не може бити исто.

Другим речима, људи су између себе толико психолошки диференцирани, да превласт разлика онемогућује потврдан одговор на питање постојања тзв. ‘људске природе’.

#### 1.4. О слободи воље

Пошто ‘људске природе’ нема, већ само различитих „менталних структура“, у којој мери се може говорити о присуству слободе избора у тим структурама? То је друго кључно питање Милошевићеве филозофске антропологије. Он је веровао да „менталне структуре“ предодређују, што значи да поништавају, сваки ‘слободни’ избор практичног (конструктивног или деструктивног) испољавања. Уместо апстрактне особе, као парадигматског представника људског рода коме је на располагању слобода воље или избора, лишеног „било каквих конкретних психолошких обележја“, Милошевић је тврдио да увек бира –

[...] нека одређена личност, са одређеним душевним склопом и тај психолошки чинилац већ унапред опредељује оног што бира за једну од оне две могућности о којима је реч (ИИ: 139).

Слобода воље је филозофско-теолошки појам којим се сугерише човеково назначење и углед у творевини. Тај појам подразумева способност владања собом: како унутрашњим бићем (светом мисли), тако и спољашњим (начинима делања). Према хришћанској (православној) теологији, смисао слободе могућ је само кроз жртву, кроз савладавање *природног* себе, „ради испаштања Греха, ради покајања“.<sup>900</sup> Ко је роб греха, није слободан:

Зато се Божији суд о човеку показује као *Божији суд о његовом* (човековом) схватању и кориштењу Божијег дара, слободе! о томе како је човек користио (или занемарио, „заборавио“) своју, Богом дану слободу!<sup>901</sup>

Питање људске слободе је једно од можда најузбудљивијих ‘проклетих’ питања којима се Никола Милошевић бавио, али на које није лако одговорити, ако једнозначног одговора уопште има. Могући разлог због чега је на то питање немогуће пружити апсолутно изванредан одговор је у томе што би тај одговор представљао амалгам психологије и метафизике: док слобода припада метафизици, јер је „метафизички темељ воље“, везана за дух и личност, воља припада психологији, јер је „још увек везана за природу“ и „подвргнута неопходности и непосредним циљевима“.<sup>902</sup>

Један од могућих одговора понудио је Лав Шестов, устврдивши да постоји само „доживљај слободе“, при чему, како је Милошевић приметио, није јасно „да ли је тај доживљај можда само пука илузија или евентуално аутентично метафизичко искуство“ (ЦБЗ: 172).

Слобода се у „метафизичкој, или тачније теолошкој“ (ЦБЗ: 311) хришћанској традицији подразумева као дар који је Творац пружио човеку као круни стварања, своме лику и подобју, те би, зато, *сваки* човек требало да буде слободан кад мисли и дела (слободан од страсти и нужности своје природе)<sup>903</sup> – уколико, наравно, схва-

---

900 Жарко Видовић, *...и вера је уметност!*, приредио Матеј Арсенијевић, Завод за унапређивање образовања и васпитања, Београд, 2008, стр. 305.

901 *Исто*, стр. 303.

902 Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje*, стр. 77.

903 Слобода није само слобода *од*, већ и слобода *за*, односно, прва слобода је *услов* друге. Флоренски је појам слободе повезивао са феноменом стваралаштва: „Слобода Ја је у живом стваралаштву своје емпиријске садржине; слобода Ја схвата себе као стваралачку супстанцу својих стања, а не као њихов гносеолошки субјекат, то јест види себе као активног кривца, а не само као апстрактни субјект свих својих предиката.“ Павле Флоренски, *Пакао*, превела са руског Лидија Суботин, Градац, Чачак, 1991, стр. 16.

тање човека као лика и подобија Божјег није само ‘теолошки алиби’ за оправдавање антрополатрије – као, на пример, код Берђајева.<sup>904</sup> Због саблазни антрополатрије занемарује се „било каква квалитативна разлика између припадника људског рода“: „сви људи без разлике“ би, наводно, требало „да у потпуно истој мери и на потпуно исти начин буду способни да бирају између две једнаке могућности“ (ЦБЗ: 314). Да ли је, међутим, заиста тако? Постоји ли апсолутна слобода? Односно, да ли су људи слободна или немоћна бића? Одговор на та питања чини вододелницу између антрополошког оптимизма и песимизма. Јер, и хришћанство сматра да је слобода дар, или подвиг, а не, парадоксално, нужност људске природе: слободу треба заслужити, изборити се за њу. Не лежи ли у томе извесни компромис између хришћанског оптимизма у човекове могућности и антрополошког песимизма који тврди да није сваком човеку дато да се препусти дару слободе и да се тиме потврди као личност?

Међутим, слобода се ни према хришћанском учењу не схвата у апсолутном, већ у релативном смислу: она је апсолутна само „у оквирима своје релативности“.<sup>905</sup> Несумњиво је да је човек *једним делом* детерминисан у својим вољним и невољним поступцима. Али шта га детерминише? Поробљеност грехом, као узрок злог чињења:

Јер знамо да је закон духован, а ја сам телесан, продан у ропство греху. Јер не знам шта чиним, јер не чиним оно што хоћу, него што мрзим то чиним. [...] Тада то не чиним више ја, него грех који живи у мени. [...] Јер добро, што хоћу, не чиним, него зло, што нећу, оно чиним. А кад чиним оно што нећу, већ то не чиним ја, него грех који живи у мени (Рим. 7: 14–20).

Човек у својој грехом суновраћеној природи носи нешто што га нагони на зло, на одрицање слободе: инстинктивност, или ђаво.<sup>906</sup> Посреди је моменат који детерминише људске поступке, чинећи их *нужним*: не дела човек, већ закон гре-

---

904 Никола Милошевић, „Богочовек и човекобог (Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва*, 1996)“, *НИИ*, Београд, 25. октобар 1996, број 2391, Специјални додаток: Књига, стр. 52.

905 Митрополит Јеротеј Влахос, *Личност у православном предању*, нав. дело, стр. 318.

906 „Грех не почиње у човеку, него са Луцифером и његовим анђелима [...]. Зло је пре човека и ван њега, али се чини и његовом вољом“. Јован Брија, *Речник православне теологије*, превео с румунског оригинала епископ Митрофан (Кодић), Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд, 1997, стр. 41.

ха,<sup>907</sup> закон који је слободу *искварио*. Због чега? Према Исаку Сирину, „онај који не подреди Богу своју слободну вољу подређује је његовом противнику“:<sup>908</sup>

Док се у Богу и у врлини човек сам кретао према својој природи и учествовао својом целовитом вољом, окренувши се од Њега и живећи противприродно, више није он тај који дела него једна страна природа. Ту природу која је овладала њиме образовале су његове страсти које су преко греха затамниле његову праву природу, угњетавају је и раслабљују.<sup>909</sup>

Отуд је једна врста антрополошког песимизма могућа и у окриљу хришћанства. Али, да би се *чинило добро*, неопходан је труд да се искорачи из окова детерминације, да се нужност превлада вољним и одговорним слободним чином. На то упућују Христове јеванђељске речи:

Уђите на уска врата; јер су широка врата и широк пут што воде у пропаст, и много их има који њиме иду. Јер су уска врата и тесан пут што воде у живот, и мало их је који га налазе (Мт. 7: 13–14).

Слобода не припада човеку по (палој, онтолошки лажној) природи, већ је она могућност за коју се треба изборити, која се стиче уз трајни напор и труд: речима Григорија Ниског, „слобода представља усаглашеност са властитом [онтолошки истинитом] природом“.<sup>910</sup> Слобода је могућа само у Истини, у метафизичкој заједници са Њом, на шта упућује и јеванђељска порука: „[...] познаћете истину и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8: 32).

Слобода је *могући* подвиг; отуда простор за антрополошки оптимизам, за став да се човек, благодарећи уму, може ослободити греха као „болести воље“; човек је, према Григорију Ниском, „слободан од нужности и [...] не подређује [се] владавини природе, већ може слободно да се самоодређује по сопственом нахођењу“.<sup>911</sup>

---

907 Постоји и мишљење да је ‘закон греха’ детерминистичко својство самог субјекта. Грех се, према Алену Бадјуу, „показује као аутоматизам жеље“: грех се измешта из етичке сфере, а човекова одговорност је оспорена. Alen Badju, *Sveti Pavle: utemeljenje univerzalizma*, preveo s francuskog Radoman Kordiћ, Albatros Plus, Beograd, 2010, стр. 139.

908 Цит. према: Жан Клод Ларше, „Патологија слободе“, са француског превела Јулија Видовић, *Логос: часопис студената Богословског факултета Српске православне цркве*, 2006, стр. 169.

909 Исто, стр. 170.

910 Цит. према: Исто, стр. 165.

911 Цит. према: Протојереј Василије Попов, *Православље и слобода*, стр. 60, 45.

Слобода се испоставља као *хоризонтална* слобода од инстинката и страсти (закон греха), и као *вертикална* слобода за одговорност, за савест, за стваралаштво.

Слобода је етички императивна, на шта упућују речи Мари фон Ебнер-Ешенбах: „Буди господар своје воље и слуга своје савести!“<sup>912</sup> Чинећи добро, човек потврђује да његова *људска природа* почива у врлинама.<sup>913</sup> Милошевић би, наравно, оспорио такву концепцију, тврдњом да је човек добар *пре* него што учини добро дело, односно да га је нужност добре стране карактера *натерала* да поступа на ваљан начин. Стога би, можда, вољу ипак ваљало разлучити од етичке, а приближити је онтолошкој односно антрополошкој димензији. Тако је, у вези с тим, Јеротић нагласио да је слобода одлучивања могућа, и да је „присутна и индивидуална већ од узраста малог детета“ (иако се може протумачити не као слобода воље, већ као *нужни* израз индивидуалне људске природе):

Овакав наизглед немогућ одговор [на ‘проклето’ питање о слободи], почива и на неким данашњим достигнућима пренаталне психологије која учи о специфичностима индивидуалног реаговања фетуса у мајчиној утроби независно од мајке, односно њеног, иначе природног и углавном стално присутног физичког и психичког утицаја на плод своје утробе.<sup>914</sup>

Човекова воља је, према учењу Максима Исповедника, његова ипостас, енергија којом он себе пројављује другима и свету. Као што извор зла ваља тражити у тој вољи, тако и „обнова човека“ –

[...] мора започети од личности, мора имати ипостасан извор: то се збива онда када човечанску природу узима њен Архетип [Христос], по угледу на Кога је и била створена, и Који постаје Ипостас која одређује њен начин постојања.<sup>915</sup>

Слобода је достижна, зато што је „Бог по своме обличју створио човека“ (Пост. 9: 6): извор слободе је икона Божија у човеку, као „неотклоњива датост“.<sup>916</sup> Човек је слободан „првенствено будући по икони Божијој“, при чему је слобода

912 Цит. према: Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 39.

913 Видети: Жан Клод Ларше, „Патологија слободе“, стр. 165.

914 Владета Јеротић, *Учење Светог Исака Сирина и наше време*, нав. дело, стр. 202.

915 Протојереј Василије Попов, *Православље и слобода*, стр. 152.

916 *Исто*, стр. 57.



„својство ума“, односно, према Григорију Ниском, „способност [...] утемељена на самовласности ума“.<sup>917</sup>

Стога је, на основу противстављеног песимизма и оптимизма, могућ закључак да је човек „према концепцији библијске антропологије релативно детерминисан и релативно слободан“.<sup>918</sup>

Слобода у хришћанском тумачењу поседује и есхатолошко начело, јер се, окренути будућности, њен смисао и пуноћа потпуно остварују тек у есхатону:

Христос је онај који позива човека, који открива његово назначење и који га кроз обожавајућу благодат у потпуности ослобађа од власти греха и смрти. [...] Есхатолошка напетост слободе приближава нам оптимистичку судбину људског бића и даје нам предукус вечности у коју је позван да би баштинио Царство небеско.<sup>919</sup>

У којој мери је слобода релативна по себи, али и зависна од избора личности, упућује опаска Јована Зизјуласа да „једина употреба слободе на онтолошки начин јесте *љубав*“;<sup>920</sup> на основу чега се и може утврдити да је само „љубав оно што води у реалну егзистенцију и само се *дела љубави* Бог сећа“.<sup>921</sup> То значи да „слободу није довољно одређивати избором између датих могућности, већ прије као пут љубави“.<sup>922</sup> Ако пут љубави односно слободе као „добре нужности“<sup>923</sup> води у *реалну* егзистенцију, саображену есхатолошкој истини, како је онда могуће помирити љубав и идеологију детерминизма, чији је Милошевић био заточник?

Слобода је, за Милошевића, представљала неку врсту „недиференциране, спекулативне конструкције“ (ЦБЗ: 314). Према њему, „нужан, али не и довољан

---

917 Жан Клод Ларше, „Патологија слободе“, стр. 163–164.

918 Nikola Knežević, „Pitanje slobode ljudskog bića: iz perspektive teološke antropologije“: <http://blog.b92.rs/text/2350/Pitanje-slobode-ljudskog-bica/> (приступ: 06.05.2016)

919 *Isto*.

920 Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, превод са грчког митрополит Амфилохије (Радовић), Октоих, Подгорица, 1999, стр. 31.

921 Давор Џалто, *Res publica*, стр. 84.

922 Саво Лаушевић, *Мишљење свједочење*, стр. 175.

923 „Али, ако је икона моћ стварања новог, а за Свемоћног ново не постоји, онда је слободу могуће изразити једино уништењем света. За теизам слобода је могућа једино као ‘зла слобода’ и зато нам преостаје једино ‘добра нужност’. Теистичко хришћанство није религија слободе, већ ‘добре нужности’.“ Монах Ромило (Хиландарац) [Ромило Кнежевић], „Истинска уметност ствара вечност“, *Политика*, Београд, 11. април 2015; Култура – уметност – наука, бр. 43, стр. 10.

услов за слободу“ је *индетерминација* (ЦБЗ: 299). Јер, „ако је све детерминисано, онда [...] нема ни слободе, односно слободног одлучивања“ (ЦБЗ: 299). Индетерминација је, међутим – као и детерминација – објективна категорија која би могла да представља синоним за слободу само *под условом* да је реч о процесу изазваном *субјектовом делатношћу*.

Једна од субјективних категорија је предвиђање, а „све што се може предвидети“ је нужно; али, не мора да значи да је нужно, или да није случајно, оно што субјекат није у стању да предвиди. Милошевић је сматрао да није нужен само „унутрашњи ток такозваних независних низова догађања“, већ „и њихов међусобни сусрет, односно њихова тачка пресека, ако до укрштања путања тих независних токова дође“ (ЦБЗ: 301) – на пример, могући *нужни* судар комете и планете Земље. Кад год су – а увек су – „два независна низа догађања“ условљена својим „унутрашњим нужностима“, то значи да је и пресек тих низова такође нужен, да представља „један нарочити вид нужности“ (ЦБЗ: 301), а не случајности. Све је нужно, све је детерминисано, случајности нема.

Милошевићу би могао да се упути приговор да се детерминизам не може научно доказати: иако функционише у макрокосмосу, у микрокосмосу, где делују савим други физички закони, закони квантне механике, влада *непредвидљивост*, која сама по себи пориче могућност узрочно-последичног *предвиђања*. Међутим, тај приговор има слабу страну, јер полази од тога да је детерминизам истинит само под условом да је човек „заиста [...] у стању да с великом прецизношћу“ предвиди „све догађаје“: пошто, очигледно, то није у стању, „тај аргумент у корист детерминизма отпада“.<sup>924</sup> Слабост приговора је у томе што, „иако данашњи емпиријски докази у малој мери подржавају универзални детерминизам“, није незамисливо да ће човек „једног дана развити теорије са знатно већим могућностима предвиђања“.<sup>925</sup> А док те теорије не буде развијене, теза о детерминизму, упркос емпиријским недостацима, не може се одбацити: она остаје на снази – уосталом, као и њој противне тезе.<sup>926</sup>

---

924 Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija slobode*, s norveškog preveo Radoš Kosović, Geopoetika izdavaštvo, Beograd, 2013, стр. 47.

925 *Isto*.

926 Према Свенсену, „тврди детерминизам“ – који је заступао и Милошевић – „*не може* [се] дефинитивно побити“: „Моја процена је да једноставно није извесно да ли детерминизам или индетерминизам даје истинит опис света. Колико знамо, можда су извесни онтолошки нивои детерминистички, а други индетерминистички. Али онда је и отворено питање да ли је човек детерминисан.“

Речју, судбина или нужност је име будућности.<sup>927</sup> Судбина је, такође, име садашњости:

Све што нам се у животу збива само је низ тачака у којима се пресецају две врсте нужности – једна спољашња, друга унутрашња.

И у томе је сва мудрост овог света (КОД: 324).

Могуће је и другачије схватање нужности, какво је, на пример, понудио Берђајев. Он је сматрао да је слобода старија, првороднија од нужности, а да је нужност последица греха, односно ‘искривљења’, слободе:

Нужност је производ слободе, настаје кроз злоупотребу слободе. Усмереност воље слободних бића ствара природну нужност, рађа повезаност. Материјална зависност је производ наше слободне воље. Нужност је само одређени, погрешно усмерени међусобни однос живих и слободних супстанција различитих нивоа.<sup>928</sup>

Берђајев је, такође, указао и на субјективну условљеност категорија нужности и слободе:

Све што је одвојено од мене, што ми је далеко, туђе, ја доживљавам као материјалну нужност која ме притиска. Све блиско, сродно, сједињено са мном, доживљавам као слободу. Материјалност је плод мржње и отуђености у свету. Чином слободног избора настао је нужни поредак.<sup>929</sup>

Важан моменат проблема слободе воље је моменат смисла: јер, има ли смисла ако нема слободе? шта одређује смисао? и какав је однос смисла и неслободе? Милошевић је сматрао да се догађаји који немају никаквог *смисла* или *плана* обично посматрају као „плод такозване случајности“ (ЦБЗ: 302), иако не мора тако да

---

Свенсен је закључио да „нема дефинитивног решења овог питања, и вероватно га никада неће ни бити“. *Isto*, стр. 76.

927 Таквом виђењу поретка времена кумовала је Милошевићева меланхолија, како је и сам накнадно признао поводом омашки у једном тексту посвећеном Милошу Црњанском: „Кад данас размишљам о разлозима који су ме на ове омашке навели [уместо речи „будућност“ из писма Црњанског, Милошевић је употребио реч „судбина“], чини ми се да је томе криво моје меланхолично виђење појма будућности. Очито, за мене се реч будућност изједначила са речју судбина, а ова последња са нечим што је рђаво“ (ЗП: 190).

928 Николај Берђајев, *Философија слободе*, стр. 60.

929 *Isto*, стр. 60–61.

буде. Случајност је, према њему, „нешто што је могло и да се не догоди, нешто што [...] нема у себи довољно нужности“, дакле, „нешто што није сврсисходно, па зато не поседује стварни смисао и стварно значење“ (ЗП: 200): другим речима, као „оно што не мора бити“ (ФО: 54), случајност је слобода. Он је истакао да се, са свим случајно, може десити „да из упоредног одвијања независних ланаца збивања проистекне и нешто смислено“, али да то не значи да постоји некакво историјско „провиђење“, већ само да –

Оно што настаје из истовременог постојања независних видова догађања и њихових тачака пресека никад није на исти начин и у истој мери нешто „слепо“, односно смислено, али је свакако увек само релативно слепо или само релативно смислено (ЦБЗ: 304).

Милошевић је истакао да (безузрочна) смисаона подударност „подсећа на оно што је Карл Густав Јунг звао синхронизитет“ – при чему се њен узрок „не може открити“. <sup>930</sup> Синхронизитет је, према Јунгу, појава када „приликом тих тзв. случајних сусретања заискри нешто што бисмо могли назвати смисленим“. Као (књижевни) пример синхронизитета, Милошевић је указао на судбине ликова из Црњанских *Сеоба*: ма колико међусобно били различити, приликом свођења животних биланса свима им се указује *истоветан* смисао, изражен речима „да је свеколико њихово постојање под небом било узалудно“. <sup>931</sup>

Стојећи на „чврстом тлу емпирије и логике“ (ЦБЗ: 308), Милошевић је закључио „да је све детерминисано“ (ЦБЗ: 307), али да то не подразумева *фаталистичку* визију света. Он је детерминизам разликовао од фатализма, зато што се „на детерминисаност појава може [...] деловати“, може се мењати „узрочно-последични однос“ који до ње доводи, што значи „да се детерминисани догађај могао одиграти и друкчије но што се одиграо“ (ЦБЗ: 335), док „фатализам, напротив, подразумева нужно испољавање неке појаве, независно од њених услова“. <sup>932</sup>

Кључна Милошевићева теза гласи да је прошли догађај, самом чињеницом што се догодио, морао нужно да се догоди. Он је одлучно одбацивао помисао да је

---

930 Никола Милошевић, „Психолошка и метафизичка равна у прози Милоша Црњанског“, нав. дело, стр. 109.

931 *Исто*, стр. 110.

932 Никола Милошевић, „Натуралистички роман Борисава Станковића“, нав. дело, стр. 183.

догађај могао да се догоди друкчије но што се догодио. Детерминисан је само онај догађај који „није могао, а да се не догоди“, дакле *сваки* догађај, док „никакве нужности“ није било само у догађају за који „можемо да тврдимо да се није морао догодити и, наравно, онда када то можемо и да докажемо“ (ЦБЗ: 305). На питање „ако је [нешто] било могуће зашто се није догодило“, Милошевић је свагда одговарао да „ако се није догодило, биће онда да није ни било могуће“ (ЦБЗ: 306).<sup>933</sup> Јер –

[...] тврдити да је могуће нешто што се није догодило – рецимо, [...] нацистичка победа у Другом светском рату – значи, заправо, конструисати један непостојећи ток историје помоћу елиминације читавог низа нужних услова за оно што се реализовало (ЦБЗ: 306).<sup>934</sup>

Сам чин догађаја представља кључни аргумент против слободе избора:

Јер не може бити да је човек могао да изабере и да не изабере оно што је изабрао. Да је могао, не би ваљда ни поступио онако како је управо поступио. [...] Не бира, наиме, никад неки апстрактан човек, неки човек уопште, лишен уопште свих могућих конкретних психолошких својстава [„у неком психолошки безваздушном простору“], већ увек одређено људско биће, по нечем свагда друкчије од свих других људских бића. И управо то што дотичног човека чини посебним субјектом определиће га већ унапред за јед-

---

933 Милошевићева филозофија слободе подразумева „владавину краја над почетком, потпуну доминацију краја, што значи да нема људског искорачивања са кружне стазе“, и да „људи ништа не могу почети у свету у којем се све што се догодило неумитно и безусловно морало догодити“. Милошевићева филозофија краја Ломпар је супротставио филозофији почетка Хане Арент, према којој, „премда морају умрети, [људи] нису рођени да умру него да почну“. Ломпар је приметио да се управо на проблему детерминације темељи и Милошевићев трагични доживљај човека и света – „јер нема трагичног без судара предодређености на зло са активним простирањем слободе. Слобода у делању јесте противречна, али неминовна последица мисли о злом богу: ова тешко-јака мисао не може се, наиме, издржати него води трагичном кроз које се сусреће са слободом.“ Ломпар је луцидно указао да „тек фигура *луде* омогућава да се искуси снага овако радикалне интуиције“, али и да она „води трагичном које зна за сопствену комичност. *Луда* је комична зато што отелотворује трагично знање: филозоф је, напротив, трагичан зато што упућује комични апел. Јер, није *anthropos* него *idiotes* мера свих ствари.“ Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 180, 216.

934 Такво схватање нужности могло би се окарактерисати као *ретроспективно*, као што је сматрао Жан Пјер Дупи: „[...] нужност је ретроспектива: пре него што делујем, *увек ће бити тачно* да нисам могао деловати другачије него што јесам.“ То значи да је, на пример, Стаљин „могао умрети или бити смењен, али једном када је победио, његова победа је ретроактивно постала нужна“. Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future, East Lansing: Michigan State University Press 2014*, p. 110. Цит. према: Slavoj Žižek, *Islam, ateizam i modernost*, стр. 69.

ну од тих двеју могућности што их већ поменути, тобожњи слободни избор подразумева.<sup>935</sup>

Милошевићев приповедач у *Нити михољског лета*, служећи се метафором тега са тасовима, промишља на истом трагу:

Јер, ако се нешто заиста могло догодити, зашто се није догодило?

И ако се оно што се догодило могло и не догодити, зашто се онда ипак догодило?

Они који би да оспоре предодређеност свега оног што се на овом свету збива заборављају само једну ситницу – сам чин догађања.

Кад бисмо на један тас ваге ставили неки тег, а на други ништа, како бисмо могли тврдити да је тежина оба таса иста?

[...] Лена се утопила, а могла је и да се не утопи.

Али управо то што се утопила и јесте онај тег на оном тасу (НМЛ: 104–105).

Милошевићев приповедач оспорава и могућност „да бирамо оно што ће се догодити“:

Да је Лена била према мени равнодушна, да ли би се утопила?

Не би.

Али да ли је, таква каква је била, могла да изабере шта ће према мени осећати?

Није.

Могла је, додуше, али у том случају то не би била она, већ нека сасвим друга особа.

[...] Међутим, не бира никад неки човек уопште.

Бира увек сасвим одређено људско биће, друкчије од свих осталих људских бића.

А то по чему је неко друкчији од свих других особа на овом свету и јесте онај тег који увек претегне на једном од она два таса тих двеју могућности што их чин тобожњег слободног избора подразумева.

---

935 Никола Милошевић, „Изазов меланхолије“, [разговор водила Биљана Ђоровић], *Луча: часопис за културу, уметност и науку*, Суботица, година IX, свеска 18, 2000, број 2, стр. 7.

По чему онда можемо слободно да бирамо?

И како можемо нешто да изаберемо и да не изаберемо (НМЛ: 105)?

Слобода за Милошевића не постоји као објективна: она је неразлучиво повезана са делатношћу субјекта, као слобода избора: јер, „само је слобода избора слобода у правом смислу те речи“ (ФП: 360). Следствено томе, она је услов човековог достојанства, будући да, речима Паула Тилиха, „човјек постаје уистину људско биће само у тренутку доношења одлуке“.<sup>936</sup>

Милошевић је, међутим, оспоравао слободу и у самом чину одлуке, сматрајући да би „само онај ко је могао и друкчије да изабере“ изабрао „истински слободно“, али пошто није, то значи да његов избор није ни био „истински слободан“ (ЦБЗ: 312).<sup>937</sup> Друкчији избор, према Милошевићу, могла би да направи само „нека особа са друкчијим душевним склопом“ (ЦБЗ: 313). То значи да човек није владар своје егзистенције, јер, све и да хоће, није у стању да буде *слободно* одговоран. Егзистенција се своди на бивствовање, на препуштање нагонима и инстинктима, на неаутентичност, лаж, јер аутентичности нема без одговорности.<sup>938</sup> Тиме је чак и духовност, као човекова „најаутентичнија ознака“, која превазилази „психофизичку фактивност“,<sup>939</sup> доведена у питање.

Слободе нема – но има ли онда човека? Милошевићев одговор је, зачудо, потврдан:

---

936 Цит. према: Rollo May, *Психологија и људска двојба*, пријевод Anita Sujoldžić, Naprijed, Zagreb, 1980, стр. 165.

937 Поткрепљење тврдње да је слобода избора само привид Милошевић је пронашао и у Пекићевом делу: „Човек мора да корача ногама, шта му вреди слобода да бира којом ће ногом који корак учинити. То је метафора узалудности наше слободе“ (ФО: 55). Милошевић је подсетио и на Пекићево сагледавање односа слободе, као „оног што не мора бити“, и судбине која се не може избећи: „Оно што је за овај парадокс битно представио је сликовито Пекић евоцирајући предање о Јуди Искариотском. Моћ Јудина да се опредељује могла је бити делатна једино да се поклопила са судбином. Истина је додуше да је овај апостол изабрао издајство, али тиме је само изабрао једну судбинску чињеницу, јер је било писано да ће Син Божји бити предат, суђен, на Крст разапет и да ће устати у трећи дан. Бесмислено је стога, закључује Пекић, звати слободом у људском смислу те речи нешто што је у ствари само ‘прерушено робовање судбини’“ (ФО: 54–55). Видети и: Nikola Milošević, „Filozofska ostavština Borislava Pekića“, [предговор] у: Borislav Pekić, *Filozofske sveske, Solaris – Stylos*, Novi Sad, 2001, стр. 11–12.

938 Франкл је „аутентично људско биће“ одредио искључиво као „биће које одлучује“: „Аутентично човеково биће започиње, дакле, управо онде где престаје његова инстинктивност, а његово аутентично биће престаје тамо где престаје одговорност.“ Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, нав. дело, стр. 20.

939 *Isto*, стр. 22.

Теорија слободе избора почива, дакле, на брисању свих оних особености што их конкретна људска бића имају и по којима се међусобно разликују, тако да је и овде на делу иста она склоност ка спекулативним, недиференцираним конструкцијама, уместо психолошке стварности онакве каква она јесте.

Парадоксално, али тачно речено, да би неко могао истински слободно да бира између две могућности морао би да буде нико – апстракција човека уместо конкретне, реално постојеће особе, личност без икаквих одређених својстава (ЦБЗ: 313).

Чим, дакле, уместо једне непостојеће, спекулативним путем добијене особе ставимо на њено место неку личност са конкретним душевним склопом, јединствену и непоновљиву, какви људи у стварности јесу, један од мотива по природи ствари однеће превагу и онда од слободе избора не остаје, наравно, ништа (ЦБЗ: 317).

Да би било слободе избора, неопходан је учинак воље, како у односу према спољном свету, тако и према унутрашњем – „душевном склопу и животном стилу што из тог и таквог склопа логично произлази“ (ЦБЗ: 312). Уз напор воље потребно је ослободити се и „спољашњих“ и „унутрашњих, психолошких детерминација“ (ФП: 360). Милошевић је, међутим, као емпиричар и неко чија је полазишна теза да се карактерне особине не могу бирати, изричито одбијао могућност постојања слободе воље или слободе избора.

Он је подсетио на „дубоко укорене предрасуде, широко распрострањене у свим временима и свим народима“, према којима се слобода воље ‘доказује’ упозоравањем на евентуалне „последнице које би наступиле ако се прихвати супротно становиште“ (ЦБЗ: 308). Према таквој логици, ако нема слободе воље, онда човек ни за шта није одговоран: стога, слобода воље *мора* да постоји. Милошевић је, пак, нагласио да „то што нисмо одговорни ако немамо слободу воље, није још увек никакав доказ да слободу воље доиста имамо“ (ЦБЗ: 308). Из изостанка слободе воље не следи оправдање почињених поступака; иако су предодређени, они су *друштвено* неоправдиви. Иако није далеко од истине теза да друштво *захтева* слободу воље, како би, помоћу те *илузије*, могло да успостави механизме самозаштите, Милошевић је и ту тезу релативизовао тврдњом да је –



[...] веровање у слободу воље нека врста друштвено прихваћене рационализације за нешто сасвим друго – жељу за одмаздом, жељу да се држава или заједница заштите од преступника и шта све још не (ЦБЗ: 308).

Милошевићева ‘апологија’ неодговорности могла би се, условно, сместити у контекст такозване „болести неодговорности“, односно „свеопште блокаде озбиљности“ која је „за данашњицу [...] карактеристична“.<sup>940</sup> Није реч само о томе „да човек не жели да пред Богом призна да је он узрок и кривац за своје сопствене грехове“, <sup>941</sup> већ да – путем једног таквог теоријског алибија које сеже у векове уназад, све до античких времена – не жели то да призна ни пред самим собом.

Слично томе, изјава Димитрија Карамазова да „ако Бога нема, све је дозвољено“, сматра се „покушајем да се нешто докаже, односно оспори“ – нарочито у тумачењу те изјаве од стране руских религиозних мислилаца – „указивањем на последице прихватања или неприхватања неког становишта“ (ЦБЗ: 309). Милошевић је, опет, сматрао да „то што је, ако Бога нема све дозвољено, није још увек доказ да Бога има“:

То што без слободе одлучивања патња и зло не би имали никаквог објашњења, односно смисла, не значи још увек да слобода доиста постоји. Силогизам на коме почива ово гледиште нема, дакле, никакву доказну снагу. Ако се за патњу и зло не може наћи никакво објашњење ни оправдање<sup>942</sup> то сигурно не делује нарочито охрабрујуће, али тешко да на основу тога смемо закључити да је човек биће слободно по својој суштини (ЦБЗ: 309).

У контексту који је посредни, значајна је и полемика са Сартровом одбраном слободе воље, коју је изнео Милошевићев приповедач у *Сенкама минулих љубави*. Сартр је, како је Милошевић подсетио преко свог романескног алтер ега, тврдио „да је човек слободан“ и да сам „себе бира“, као и „да не верује у моћ страсти“ које управљају „нашим поступцима“, већ „да смо за своје страсти одговорни зато

---

940 Протојереј Василије Попов, *Православље и слобода*, стр. 237.

941 *Исто*, стр. 238.

942 Иако су људи склони да патњу оправдавају неким вишим смислом, Милошевић је подсетио на Шестовљево мисао да у патњи нема „искљупљујуће снаге“: не само што су несрећни људи „несрећне свиње“, него и „патња није пут ка вишем добру него пут на коме нема излаза“ (ЦБЗ: 100). Сходно томе, Милошевић је, у полемици са Берђајевом, настасијевићевски изјавио: „Осиромашује, не богати искуство зла“ (ЦБЗ: 117).

што смо ми ти који их бирамо“, те „да увек постоји могућност да себе променимо“ (СМЉ: 49).

Насупрот Сартру, Милошевић је сматрао да – уместо „једнобојног света човекове слободе“, према коме би људи требало да „у истој мери имају моћ слободног избора [истакао К. О.]“ – „нико не може себе да бира“ (као што је „немогуће да кукавица престане да буде кукавица“); али, то не значи да је човек у власти некакве апсолутне нужности као антипода слободи, која би била „иста за сав људски род“, већ да у свакоме човеку „постоје индивидуалне нужности“, „појединачне нужности што нас чине у исти мах препознатљивим и друкчијим од свих других људских бића“ (СМЉ: 50). Апсолутна слобода подразумевала би флуидност индивидуалних карактера, поништавање карактерних особина, као да је карактер, како је упозорио Шопенхауер, „од детињства [...] *tabula rasa*“ (ФП: 360): појединац би, захваљујући тој слободи, могао да помисли и учини све, чак и оно што је супротно њему самом: да бира и да се мења. Тада од индивидуалне препознатљивости, од онога што појединца чини јединственим, не би остало ништа. Тиме је Милошевић сугерисао да апсолутна слобода *поништава* личност.

Афирмација апсолутне слободе је, према Милошевићу, случај када се „теоријски поглед“ усмери „негде високо ка звездама, не марећи много за приземно, крхко, овоземаљско тле на коме живе људи од крви и меса“ (СМЉ: 51). Супротно од тога, Милошевићев приповедач је на тлу емпирије указивао на ‘доказе’ таквих индивидуалности које самим својим постојањем оспоравају Сартрове тезе изнете у расправи *Егзистенцијализам је хуманизам*. Занимљиво је, притом, да слободу воље не оспоравају само Милошевићеви јунаци, већ да то чине и Сартрови књижевни јунаци, који су „тврдо [...] и неумољиво одређени својим индивидуалним природима“ (СМЉ: 51). Милошевић је тако упозорио на дискрепанцију између Сартра писца и Сартра филозофа: Сартр је, према њему, „био разапет између своје дневне и своје ноћне мудрости“ (СМЉ: 71). Да би олакшао и улепшао себи живот, Сартр је сам себе убрајао међу оне који су наводно „свесни своје апсолутне слободе“, истовремено подозревајући да „стварност није онаква каква би он желео да буде и да смо сви ми робови психолошких нужности које неумољиво управљају нашим животима“ (СМЉ: 71): насупрот својој ‘филозофији’, то подозрење је исказивао у

књижевним делима.<sup>943</sup> Речју, „по Сартру филозофу ми управљамо нашим страсти-ма“, док „по Сартру писцу оне управљају нама“ (СМЉ: 102).

Наречене спољашње и унутрашње нужности представљају *sine qua non индивидуалне* људске природе: обележје њене непроменљивости и предвидљивости. Личност је особена зато што је препознатљива, што се може *предвидети* или макар наслутити како ће поступати у извесним приликама.<sup>944</sup> На основу тог увида Милошевић није само оспорио слободу воље – јер „нисмо у стању ништа да бирамо“ – већ је и термин *индивидуална природа* користио уз опрез: „у недостатку неког другог, погоднијег“, њиме је означавао „оно што се у нама никад не мења“ (СМЉ: 134–135). Није слобода воље, већ биолошка и психолошка *нужност* та која „са практичног гледишта“ (СМЉ: 135) (пред)одређује мишљење и делање. Само се „физички лик“ мења, док је нужност непроменљива, изражена кроз „нашу природу, наш карактер, нашу личност, назовимо то како год хоћемо“ (СМЉ: 136). Супротно изјави Шестова да смо ми „такви какви јесмо, зато што хоћемо да будемо такви какви јесмо“ (ЦБЗ: 175), Милошевићева ‘истина’ гласи да смо ми такви какви јесмо зато што, све и да хоћемо, не можемо да будемо друкчији.

Због оспоравања слободе воље, Милошевићева мисао могла би се сместити у ону филозофску традицију којој је, између осталих, припадао Барух Спиноза, који је наречени проблем сумирао речима да, „кад би камен који пада имао свести, он би држао да је његово падање резултат његове слободне воље.“<sup>945</sup>

---

943 Милошевићев приповедач је упозорио и на две крајности „у историји католичког учења“: једна се везује за Августина, према којој је човек „биће тако дубоко искварено првородним грехом да га једино милост божја може избавити“, док се друга крајност везује за гностика Пелагија, „према којој ми сами, без помоћи одозго, бирамо слободно између добра и зла“ (СМЉ: 180). О утицају Августиновог учења на Калвина, и уопште о Калвиновој теологији, видети: Никола Милошевић, „Калвинов сурови Бог (Жан Калвин, *Наук хришћанске вере*, 1996)“, *НИН*, Београд, 27. септембар 1996, број 2387, Специјални додатак: Књига, стр. 36.

944 Управо је моменат *предвидљивости*, по свему судећи, подстакао Милошевића да закључке о такозваној ‘људској природи’ разреши у кључу антрополошког песимизма. Реч је о опсесивној теми назначеној и у незавршеном роману *Deus absconditus*: „Занимало ме је [...] да ли је и колико је могуће предвиђање људских поступака. Да ли је човек загонетка и тајна [...] или је човек само мање или више сложени ребус за који увек постоји неко решење.“ Тема човечне предвидљивости актуелна је и у *Сенкама минутих љубави*, последњем Милошевићевом роману. И у прози и у есејима, његов одговор је гласио да је човек, напослетку, само ребус који се у извесном смислу може успешно решити. У томе је, парадоксално, човекова тајна: тајна која гласи да никакве тајне нема. Nikola Milošević, „Deus absconditus“, нав. дело, стр. 71, 75.

945 „Spinoza Baruh“, у: *Enciklopedijski leksikon: mozaik znanja*, Т. 10, *Filozofija*, urednik Danko Grlić, Interpres, Beograd, 1973.

Није само западна филозофија наслутила песимистичко решење проблема унутарње нужности, већ је, индиректно, на истом трагу и кинеска легенда о богињи од жада, коју је Милошевић небројено пута евоцирао. Та легенда говори о вајару који је живео на двору једног мандарина, али је потом побегао са његовом кћери. Пошто је једино знао да ваја, он је, бежећи са мандариновом кћери од мандаринових жбира, за собом непрестано остављао траг: индивидуални отисак у извајаним делима. Јер, „све оно што он својим рукама створи јединствено је и непоновљиво и зато се да лако препознати“ (СМЉ: 40). Не би ли коначно умакао потери, одлучио је да се одрекне свог талента и да ваја као „толики други просечни уметници“. Међутим, добивши, једном приликом, наруџбину да изваја богињу од жада –

Вајар се занесе, заборави на опрез и утисне у њен лик онај свој непоновљиви и јединствени печат.

По том новом трагу стигну га, најзад, мандаринови људи.

Жену му отму, а њега убију (СМЉ: 40).

Једна од поенти легенде,<sup>946</sup> према Милошевићевом приповедачу, јесте да „сваки човек има своју богињу од жада“ (СМЉ: 40), те да од себе, од своје посебности, не може побећи.<sup>947</sup> Стога, „најважнији закључак главног јунака“<sup>948</sup> романа гласи да је –

[...] све што у животу чинимо неумитно и неопозиво већ унапред одређено психолошком логиком неких само нама својствених индивидуалних природа (СМЉ: 67–68).

Индикативно је и да нужност поприма аксиолошко обележје: она је таленат који свака индивидуа поприма као залог свог постојања. Индивидуална нужност

---

946 О различитим могућностима тумачења кинеске приче – „средишњи акценат приче је на колизији вредности, на судбини која се кроз уметников карактер показује и на трагичним последицама самоостваривања“ – Милошевић је најисцрпније писао у тексту: „Богиња од жада: стваралац и његова судбина“, *НИИ*, Београд, 6. новембар 1977, број 1400, стр. 32–33.

947 Кинеска легенда је једном приликом послужила Милошевићу да истакне Лукачев „начин писања и мишљења“ који је „одавао“ да је посредни „један интелектуалац изузетне културе и изузетних духовних могућности“, ма колико се сам Лукач „упорно трудио да своје списе што је могуће више прилагоди просечном, догматском виђењу света“. Nikola Milošević, „In memoriam: Đerđ Lukač“, *Treći program Radio-Beograda*, Београд, 1971, број 9, стр. 13.

948 Душко Певуља, „Двије последње књиге Николе Милошевића“, у: *Дух и разумевање*, стр. 90.

даје особени печат личности, који обележава све равни њеног постојања, па чак и ону раван у „небеском свету“:

Јер по чему ће нас распознавати тамо горе, ако не по томе што ће свако од нас и даље имати исте оне особине које је и у овом земаљском животу имао. Ако се, дакле, једном негде на небу и некако нађу душе нас који смо се те далеке године срели у том француском граду, по чему ћемо се препознати.

По физичком изгледу?

По томе сигурно не јер тамо горе нема тела.

Како онда?

Само по оном по чему смо и овде доле били такви какви сад јесмо (СМЉ: 136).

Захваљујући ставу да је човек *одређен* унутарњом нужношћу, Милошевића је, осим у теоријско наслеђе марксизма, могуће, условно, сместити и у августиновску односно калвинистичку традицију која је заговарала детерминизам. Јер, управо је блажени Августин развио учење „о човековој немоћи“, као последици „прародитељског греха“, „и Божијој милости од које све зависи, а пре свега наше опредељење за добро или зло“, као и спас душе. Његово учење су „доследно, иако једнострано, развили до краја“ Калвин и Цвингли: према њима, човек није само *предодређен* за добро или зло, већ је предодређено и „његово постмортално стање раја или пакла“.<sup>949</sup> Гледано, међутим, из православног угла, „негирање слободе, човековог самоопредељења за добро или зло, означава одступање од светоотачког Предања и скретање (смишљено или услед незнања) у страну калвинистичке јереси.“<sup>950</sup> Хришћански (православни) однос нужности и слободе разрешава се чувеном изјавом Јована Дамаскина да „Бог све предвиђа, али не предодређује све.“<sup>951</sup> Он је још додао да –

[...] Бог предодређује, јер види слободне одлуке воље. Те су одлуке предмет Његовог свезнања, и то у оном виду у коме се и пројављују – као слободне одлуке. Међутим, Бог не одређује све оно што унапред види. Богослови

949 Владета Јеротић, *Учење Светог Исака Сирина и наше време*, нав. дело, стр. 199–200.

950 Протојереј Василије Попов, *Православље и слобода*, стр. 56.

951 Цит. према: *Исто*, стр. 53.

разликују одређење и допуштење Божије: оно што Бог одреди бива управо онако како Он одреди, а оно што допусти може и да не буде онако како бива, премда Бог предвиђа да тако буде.<sup>952</sup>

Милошевић се није упуштао у теолошке воде кад је посреди проблем слобде воље, бранећи, директно или индиректно, став да су и теолошка оправдања ништа друго до илузије, рационализације и 'лукавства ума'. Његов кључни приговор слободи воље гласи да није „подједнако могуће и оно што се догодило и оно што се није догодило“ (ИИ: 139).

Сваком човеку у сваком положају није дато да чини две супротне радње, не само због разлика у карактерним особинама, и не само зато што је тако нешто технички немогуће. Када, наиме, тврдимо да је неко у одређеној ситуацији могао поступити другачије него што је поступио, онда тврдимо да је подједнако био могућ и онај чин који је реализован и онај који није реализован. А не може бити подједнако могуће оно што се остварило и оно што се није остварило. Другим речима, тек сам чин реализације показује да ли се нешто доиста могло догодити и која је од две наводно једнако могуће опције заиста била могућа (ФП: 360–361).

Милошевић је имплицирао да слободни избор омогућује *напоредност* двеју или више могућности. Међутим, чак и у случају да се једном поступи на један начин, а други пут на други начин, то, према њему, не доказује постојање слободе избора, већ само да је реч о некоме ко „има природне диспозиције за један еластичан животни стил“, а не о некоме ко је „слободан да бира између два тобоже подједнако могућа начина реаговања, мимо и против сопствене психолошке детерминације“:

Слобода избора није исто што и еластичност животног стила и неки прилагодљиви конформист није у том смислу слободнији од неке арогантно осветољубиве или пак ауторитарне особе, него је само прилагодљивији од ње (ФП: 361–362).

Проблем је, према Милошевићу, у томе што се „еластичност, односно прилагодљивост“ подразумевају као „специфични облици слободе воље као слободе

---

952 Цит. према: *Исто*, стр. 128.

избора“, а не као „карактерне особине“, што би једино било исправно и у сагласју са „основним тековинама диференцијалне психологије“ (ФП: 362–363). Човеку ваља прилазити као специфичном, конкретном бићу, а не као „просечној, статистичкој величини или апстракцији“, у којој пребива „ја“ као –

[...] нека врста метафизичког острва слободе, без икакве флоре и фауне конкретног, карактеролошког искуства, запљускивано са свих страна токовима психолошке детерминације, мало царство слободе у големом царству нужности (ФП: 363–364).

Милошевић је изричито тврдио да карактер, не само што не може да се мења, већ одређује сваки ‘избор’ у животу. Иако би му се, у вези с тим, могла упутити опаска „да има и лопова који су се покајали“, као доказ да је карактер ипак могуће променити, Милошевић је и на њу имао спреман одговор: тачно је да *неки*, а не сви, лопови могу да се покају, али и „да лопову који се искрено покаје или престане да краде, лоповлук није карактерна, већ по свему судећи стечена особина“, те да „исправити стечену особину свакако не значи исправити, односно променити карактер“ (ФП: 364).

Карактер је Милошевић дефинисао као „извесну мрежу детерминација које се помоћу личности спецификују и модификују“ (ЦБЗ: 320). За разлику од личности која се „мења, односно обогаћује детерминацијама“ (ЦБЗ: 320), карактер је непроменљив. Парадоксално, карактер као да претходи човеку, његовом моралном бићу, јер предодређује добре или рђаве поступке који учествују у изградњи личности. Да ли то значи да је Хераклитова истина претежнија на тасу од свих других, па и хришћанских, истина?

#### 1.4.1. О карактеру као судбини

Афирмисањем идеје нужности спрам идеје слободе, Милошевић се сврстао у ону традицију мишљења чији је, условно речено, родоначелник Хераклит. За разлику од хришћанства које је у свет идеја увело појам слободе и слободе воље, а самим тим, и личне одговорности, антички свет је следио идеју нужности. Проблему нужности Милошевић је посветио један од својих узорних есеја – „Карактер као

судбина: идеја судбине код грчких мислилаца и писаца“ (1989)<sup>953</sup> – у коме је изложио историју идеје судбине, антагонистичке идеји слободе.

Судбина се у митским предањима, како је Милошевић навео, појављује као „спољашња сила“ (АМИ: 338). То је имало за последицу схватање да човекова делатност „нема никаквог стварног ефекта“: шта год чинио, своју судбину, која није у његовој власти, не може да измени. Самим тим, испоставило се да су човекова „конкретна, индивидуална обележја [...] потпуно [...] безначајна“ (АМИ: 338). Илустративан пример за такво схватање је одељак из Хомерове *Илијаде* у коме Зевс поверава „одлуку о исходу тројанског рата [...] теразијама судбине“ (АМИ: 339). То значи да су Ахил и Хектор могли да раде шта су хтели – исход тројанског рата није зависио од њих.

Идеја ‘спољашње’ судбине, која човеку долази од богова, може да се протумачи или као идеја ‘срећне судбине’, судбине оних који су, ма колико били лакомислени и непромишљени, „рођени под срећном звездом“, јер увек постигну све што науме<sup>954</sup> – или као идеја ‘несрећне судбине’, судбине оних за које се каже да „немају среће“, и коју никакав труд или промишљеност не може да измени. Говорећи о Црњанском, Милошевић је истакао „случај комедијант“ као пример спољашње „фортуне“ која –

[...] као да је дело неког циничног и окрутног натприродног бића, оног истог што главног јунака [...] [*Друге књиге Сеоба*] доводи надомак жене што за њом трага само зато да би му ту жену негде у Кијеву измакао за цигло један дан.<sup>955</sup>

У роману „случај комедијант“ наликује некаквој „мрачној сили“ или „злом Демијургу гностичара“; иако израз *случај* означава „збивање које је [...] нужно али бесмислено“, Црњански у њега уграђује „једну нову значењску раван“:

---

953 Видети: Никола Милошевић, „Карактер као судбина: идеја судбине код грчких мислилаца и писаца“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXV, јануар 1989, књига 443, свеска 1, стр. 58–69. Есеј је прештампан у *Антиномијама марксистичких идеологија* (1990).

954 Видети: Nikola Milošević, „Fortuna ‘komedijant’“, [поговор] у: Miloš Crnjanski, *Ispunio sam svoju sudbinu*, Beogradski izdavačko-grafički zavod – Srpska književna zadruga – Narodna knjiga, Beograd, 1992, стр. 346.

955 *Isto*.



Случај комедијант је метафора за смишљено, разорно деловање оне зле силе која све подухвате главног јунака своди на ништа.<sup>956</sup>

[Посреди је „телеолошки усмерена зла воља“] која се сурово поиграва не само са појединцима него и са читавим народима.<sup>957</sup>

У питању је, књижевно опосредована, „тајанствена моћ која условљава метафизичку истоветност свих људских судбина“, <sup>958</sup> истоветност која је свагда зла. У вези с тим, Милошевић је указао и на Хегелове речи да су „у књизи историје [...] странице среће [...] празне“.<sup>959</sup>

Осим ‘спољашње’ судбине, за Грке је – како је Милошевић подсетио – постојала и ‘унутрашња’ „судбина појединаца, персонификована у лику демона што их бог приликом рођења додељује људима“ (АМИ: 339). Али, да би се људска одговорност ипак донекле одбранила, у Платоновој *Држави* је фигура демона (дајмониона) релативизиована:

Неће демон вас [душе] коцком бирати, него ћете ви изабрати демона...

Кривица лежи у онима који бирају, а сам бог није крив (АМИ: 340).

Човеку је, на основу тога, могуће да у узвесној мери буде одговоран за своју судбину, но не и апсолутно: након одабира, он је у власти демона, „немоћан да било шта измени, односно да се свом демону успротиви“ (АМИ: 340). Платон, додуше, није објаснио на који начин човек бира свог демона, јер „њему је било важно да са бога скине кривицу и пребаци је на човека“: начин бирања демона тек је хришћанство „на прихватљив начин“<sup>960</sup> објаснило (Милошевићу неприхватљивим) појмом слободе воље.

---

956 Никола Милошевић, „Идеја судбине у *Другој књизи Сеоба*“, нав. дело, стр. 382.

957 Никола Милошевић, „Гностички мотиви у *Другој књизи Сеоба*“, нав. дело, стр. 130.

958 Nikola Milošević, „Istorija i metafizika“, [предговор] у: Miloš Crnjanski, *Seobe, Knj. I*, Nolit, Beograd, 1987, стр. 10.

959 Никола Милошевић, „Две оптике (Мирослав Савићевић, *Прича о косовском боју*, 1988)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XVIII, 1989, број 338, стр. 20. Истоветност несрећних судбина – која припада метафизичко-историјској равни романа, ма колико се носиоци тих судбина међусобно разликовали у психолошком и историјском смислу – осим у *Сеобама*, Милошевић је уочио и у *Причи о косовском боју* Мирослава Савићевића.

960 Владета Јеротић, „Да ли је карактер судбина човека (и народа)“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 336.

Велику и „далекосежну новину у историји идеја грчког културног круга“ – како је Милошевић нагласио – представља „друга врста судбине“, за коју су се залагале „присталице питагорејске школе“: реч је о *урођеној* судбини која „не долази однекуд споља, [...] већ је њено станиште у самом човеку“ (АМИ: 341). Иако би се могло помислити да урођена судбина отвара простор за човекову одговорност (за срећу и несрећу, добро и зло), Милошевић је нагласио да је и ‘питагорејска’ судбина – судбина унутрашње нужности: јер, била „спољашња или унутрашња“, „нужност остаје нужност“ (АМИ: 341). То значи да нечији успех или неуспех зависи од тога шта је човек „са рођењем на свет донео“.<sup>961</sup>

Највише пажње Милошевић је посветио чувеном Хераклитовом фрагменту, који каже да „карактер (или демон) је судбина човекова“ (АМИ: 341). На основу увида у различите школе тумачења тог фрагмента, Милошевић је закључио да је „неоспорно“ само то да „Хераклитово схватање по нечем одговара оном питагорејском виђењу судбине“, то јест да се „тежиште акције преноси [...] у унутрашњост човекову“ (АМИ: 342). Остаје, при томе, нејасно да ли је човек „нужно, тј. судбоносно“ одређен својим карактером, или, пак, може суверено да „управља својим животом, односно својом судбином“ (АМИ: 342).<sup>962</sup> Без обзира на различита тумачења, Милошевић је – за разлику од оних мислилаца који „у старогрчко виђење света пројектују једно типично, нововековно, оптимистичко гледиште“ – сматрао да је сасвим извесно да Хераклитов фрагмент није никакав „пледоаје за слободу и одговорност“ (АМИ: 344).

Није, осим тога, јасно на какво је то „типично, нововековно, оптимистичко гледиште“ Милошевић мислио. Да ли на хришћанско учење о слободи воље као „битном обележју свеколиког човековог понашања, односно битној одлици човековог бића као боголиког бића, од Бога створеног као слободног“?<sup>963</sup> Гледано из такве визуре, Хераклит је весник хришћанског схватања слободе: он је „пре Платона наговестио долазак Христа“.<sup>964</sup> Или је мислио на „материјалистичко, еволутивно

---

961 Nikola Milošević, „Fortuna ‘komedijant’“, нав. дело, стр. 346.

962 Јеротић је, на пример, стао „на страну оних тумача Хераклитове философије који су у споменутом фрагменту склони да сматрају да Хераклит оспорава традиционално схватање судбине код Грка, истичући човекову способност да се слободно опредељује“. Владета Јеротић, „Да ли је карактер судбина човека (и народа)“, стр. 337.

963 Исто.

964 Исто, стр. 338.

гледите које је било једно време типично за марксизам, а у психологији типично за Адлерову ‘индивидуалну психологију’<sup>965</sup> такође инспирисану марксизмом? Такође, могло би се поставити питање – што је Јеротић и учинио – „зашто би [...] старогрчко виђење света (посебно код Хераклита) морало да буде само песимистичко“<sup>966</sup> У вези с тим, кључно питање гласи „да ли је човек увек и само природно биће, или је носилац и неких вредности трансценденције“<sup>967</sup>

Уколико је човек ипак „носилац и неких вредности трансценденције“ – што је теза коју је Милошевић оспоравао, сматрајући да човек испољава само *носталгију* за трансценденцијом које нема, која је илузија – Јеротић је запазио:

Само у томе случају, наиме, отварају нам се [...] нови хоризонти, највише и најпре они хришћански, а затим, када је реч о савременим психолошким школама, оне аналитичке или комплексне Јунгове психологије, са њеним централним појмом индивидуације, односно индивидуационог процеса. Мишљења сам да су само оне савремене психолошке и психотерапеутске школе, попут Јунгове, али и она логотерапеутска (Виктора Франкла) и персоналистичка (инспирисана философијом Мартина Бубера [...]), које су прожете или само дубље захваћене хришћанством, у стању да се ставе на страну оних коментатора Хераклитове изреке [...], који [у њој] подразумевају [...] заступање за слободу и одговорност човека.<sup>968</sup>

Под претпоставком да је „човек и натприродно, а не само природно биће, ако је човек тројичан, састављен од тела, душе и духа, ако носи у себи клицу развоја – индивидуације и (или) обожења“, Јеротић је закључио:

Избор и слобода човекова [...] подразумева нужност унутарњих збивања у човеку, неизбежност и законитост унутарњег живота зависног од „судбине“; судбина је у овом сплету околности онај део човековог карактера који зависи од наслеђа и несумњиво јаког утицаја породичних прилика у раном детињству; и један и други утицај не морају по сваку цену бити негативни, али је важно истаћи да и у случају рђавог споја оба чиниоца (наслеђе-миље), крајњи

965 Исто, стр. 339.

966 Исто.

967 Исто.

968 Исто.

исход оваквог рђавог спајања зависиће од *слободне одлуке* човека, ма колико се ова одлука чинила ограниченом и суженом, управо због претходног рђавог окова (наслеђа и средине).<sup>969</sup>

Извесно је да се Милошевић са таквим закључком не би сложио, уз могућу опаску да је Јеротић подлегао *хипергенерализацији* оличеној у саблазни емпиријски неутемељеног антрополошког оптимизма.<sup>970</sup> Речју, Јеротић *верује* – на темељу хришћанског учења да је човек *тек* „после доласка Христа на земљу, могао да се слободније *одлучује*, између старог Адама, [...] покуравајући се закону силе теже, и новог Адама до кога долази [речима Симоне Веј] ‘преобразитељском снагом бола и преобразитељском снагом радости’“<sup>971</sup> – да је човек вичан да са себе раскине рђаве окове нужности; Милошевић је, пак, сматрао да је реч о *релативној* могућности која зависи само од појединачне структуре личности, и која не представља универзалну потенцију васколиког људског рода.

Док се Јеротић недвосмислено определио за хришћанско схватање слободе, Милошевић је прихватио „једно од два понуђена питагорејска поимања судбине“, схваћена „било натуралистички,<sup>972</sup> било психолошки“.<sup>973</sup>

Проблем судбине покушала је да разреши и грчка драма. Милошевић је указао на „демитологизовано схватање појма судбине“ (АМИ: 345) у Софокловој *Антигони*, пошто се у њој карактер појављује као разлог јунакињине пропасти. Иако је Софокле, осим психолошког, упоредо задржао и митски мотивацијски ток

---

969 *Исто*, стр. 340.

970 Пример недиференцираног погледа било би Јеротићево уверење да „дух *мора* бити јачи од материје упркос слепом отпору који материја непрестано пружа човеку на његовом мучном успињању према слободи и Богу [истакао К. О.]“, као и да је универзална и општеважећа *могућност* „коју човек има (првенствено од времена доласка Христа у свет) да *несумњиво* присутан квасац слободе у сваком човеку, претвори одлуком своје воље у нарасло тесто преображене материје [истакао К. О.]“. *Исто*, стр. 344.

971 *Исто*, стр. 343.

972 На основу Берђајевљеве тезе да огреховљени свет, који лежи у злу, „мора бити потчињен законитости“, како се, иначе, не би уништио сваки „космички систем-ред“ и завладао „грозни хаос“, Јеротић је исписао занимљиву ‘одбрану’ „натуралистичког“ дела“ Хераклитовог афоризма, према коме „бисмо још могли да откријемо и нешто позитивно, како у неминовности деловања спољашње и унутрашње ‘судбине’ у човеку, заштићујући слабог човека од слободе до које се још није узнео, тако и у природном поретку који би га без ограничавања законитостима могао угрозити хаосом“. *Исто*, стр. 341.

973 *Исто*, стр. 340.

– остајући веран „логици митске свести“ (АМИ: 348) – Милошевић је нагласио да је „стварно уметнички плодотворна“ била –

[...] само идеја карактера као судбине, у једном песимистичком антропо-лошком кључу обликована. Помоћу ове идеје начинио је Софокле одлучујући пробој кроз идеолошки обруч митске свести, за коју човек, појединац, представља занемарљиву величину (АМИ: 347).

Сличан поступак мотивацијског удвајања, „иако са извесним идеолошки друкчијим предзнаком“ (АМИ: 348), Милошевић је запазио и код Еурипида, који је, врло критички дистанциран према „митским представама о боговима“, настојао да дискредитује њихово „морално достојанство“ (АМИ: 349). Еурипид је за Милошевића много више „антитеист него атеист“;<sup>974</sup> јер није порицао „постојање богова“, већ њихове „моралне и хумане врлине, приказујући их, попут Хомера, као бића испуњена људским слабостима и узимајући им то за зло, насупрот Хомеру“ (АМИ: 349).

Код Еурипида је, супротстављена митској, на делу и психолошка мотивација, сублимирана у следећим Федриним речима – навођеним небројено пута у Милошевићевом делу – које представљају „суштину теорије рационализације и антропологију на којој она почива“:<sup>975</sup>

„По дару ума држим човјек не гријеши – та у многога има здрава разума, већ вако треба да то огледамо ми. Ми знамо што је добро, разбирамо то, ал’ не маримо – једни ради лијености, а други јер вам другу неку воле сласт [*Еурипидове драме*, превео Коломан Рац, Загреб, 1920, стр. 238]“ (АМИ: 349)...<sup>976</sup>

---

974 Међу антитеисте Милошевић је сврставао Камија и Ничеа. Видети: Nikola Milošević, „Značenje religije danas“, *Gledišta: časopis za društvenu kulturu i teoriju*, Beograd, godina XIV, septembar 1973, broj 9, стр. 212. Од књижевних јунака, антитеиста је Иван Карамазов: он је „неко ко допушта постојање Бога, али ко се у име извесних аксиолошких начела буни против њега“ (ЦБЗ: 15).

975 Жарко Требјешанин, „Од алибија до теорије рационализације“, стр. 379.

976 Федрине речи представљају реплику Сократовом антрополошки оптимистичком становишту да се човек руководи разумом при делању. Пре Еурипида, Сократу је, у *Никомаховој етици*, реплику упутио и Аристотел, сматрајући да „човек који се поводи за својим страстима неће слушати речи које га одвраћају, нити ће их разумети“, јер „афекти не узмичу разлогу него само сили“ (ПФИ: 156). Међутим, праву филозофску артикулацију упућену на Сократову адресу изрекао је тек Шопенхауер, са којим је – тврђом да сазнање *не одређује* вољу – „коперникански обрт у филозофској антропологији“ дошао „до свог пуног израза“ (ПФИ: 157).

„Док је у митолошкој равни драме“, како је Милошевић навео, „извор људског јада у сфери трансценденције“, Еурипид је „разлог животних недаћа“ потражио „у афективној димензији човековој, која са гвозденом нужношћу предодређује све оно што се у људском животу збива“ (АМИ: 350).

Милошевић је закључио да су и Софокле и Еурипид, „упоредо са традиционалним схватањем судбине“, промовисали и једно „виђење предодређености људских поступака“ које одговара „питагорејској концепцији нужности“ (АМИ: 351). Код њих судбина није „спољашња и божанска нужност“, већ „унутрашња, психолошка, [...] али нужност у сваком случају“ (АМИ: 351).

То значи да би мисао да је „карактер судбина човекова“ – коју је Адлер узео „као мото своје индивидуалне психологије“<sup>977</sup> – могла да представља –

[...] згуснути, афористични израз оне исте спознаје која је и Софокла и Еурипида надахњивала, спознаје о томе да су карактерне црте један вид психолошке нужности која људским животима управља једнако суверено и немилосрдно као какав зли демон, односно какав ништа мање зли и немилосрдни бог (АМИ: 351).

У извесној мери, са таквим схватањем судбине идентификовао се и сам Милошевић, признавши да „онај коме је карактер његова судбина не може рачунати на то да ће му живот бити лагодан и лак“ (ПСБД: 70), и да „у такав неки људски сој спада и онај који ово пише“ (ПСБД: 14) – не пропустивши, истовремено, да напомене да „ни онај коме је наклоњена она судбина што споља долази [„у виду околности које нам увек иду на руку какве год биле наше личне способности и природа нашег карактера“ (ПСБД: 14)] не може никад бити сигуран да ће то увек тако и остати“ (ПСБД: 70). Ваља, међутим, имати у виду да је то признање записано „месеца новембра, године 2006, последњих дана једног неуобичајено дугог михољског лета“ (ПСБД: 70). У време кад је то признање записано, анђео меланхолије уступао је место једном другом анђелу, оном са клепсидром: има ли значаја што је евоцирањем михољског лета Милошевић приказао наслов свог првог романа, „чија је тема носталгија за бесконачним, жудња да се угледа лице Божије“?<sup>978</sup>

977 Никола Милошевић, „Психолошка и метафизичка раван у прози Милоша Црњанског“, нав. дело, 111.

978 Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 141.

## 1.5. Антрополошко-епистемолошке поделе

Пошто је ‘људска природа’, према Милошевићу, интелектуални конструкт, производ извесних хипергенерализација, са извесношћу се може говорити само о конкретним *менталним структурама*. Милошевић је издвојио две, за њега врло значајне: „конструктивну“ и „деструктивну“, које, као екстремне видове између којих постоји читава лепеза конкретних испољавања, не ваља смештати у строгу бинарну опозицију. Том условном поделом менталних структура Милошевић је инсинуирао да човека превасходно одређују нагони и страсти (као вид ‘базе’), а не тежња ка позитивним или негативним идеалима (као вид ‘надградње’).

Осим поделе по начелу нагона, Милошевић је навео још неколико других могућности људског самеравања – усмерених на гносеолошку раван – при чему и њих треба посматрати у диференцираном светлу. Пошто је психологија знања односно филозофија диференције у средишту Милошевићевог интересовања, сасвим је ‘логично’ што је он настојао да нагласи разлике когнитивног типа. Из њих се, условно речено, могу уочити различита епистемолошка простирања.

1. Прво такво разликовање Милошевић је преузео од америчког прагматисте Виљема Џејмса. Џејмс је разликовао два филозофска темперамента (или нарави): „нежни“ и „жилави“. Разлика између њих је у „сознајној оптици“: код „нежних“ преовлађују „општост и апстракција“, а код „жилавих“ „разноликост“ и „конкретно“ (КМ: 278).

Мислиоци „нежне“ нарави били би, према Виљему Џејмсу и Џорџу Олпорту, *рационалисти*: „они који се држе [апстрактних и вечних] принципа“, „ригидни“, „склони предрасудама“ и „погрешним генерализацијама“ односно „хипергенерализацијама“, „ауторитарне личности“ (КМ: 277–278), „интелектуалисти, идеалисти, оптимисти, религиозни, присталице слободне воље, монисти, догматичари“.<sup>979</sup> Насупрот њима, мислиоци „жилаве“ нарави били би *емпиричари*, „они који се држе чињеница“ (КМ: 277), који према свему гаје критичку дистанцу и „ништа не при-

---

979 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 151.

знају и не прихватају без резерве<sup>980</sup> (због чега често бирају *есеј* као изражајну форму), „материјалисти, песимисти, нерелигиозни, фаталисти, плуралисти и скептици“.<sup>981</sup> Док „нежни“ „више воле ‘оно што је бледо и сеновито’ и ‘голи скелет’, емпиричарима је вредна пажње једино „бујна шума стварног света“ (КМ: 277). Кључна разлика је у томе што „нежни“ *категорично* теже „јединству“<sup>982</sup> и синтези, док „жилави“ дају првенство „разноврсности“ (КМ: 277). Према Џејмсу, „најраспрострањенија мана људског духа“, и то духа који понајпре припада „нежним“ наравима, јесте „склоност да се у свему види само *да* или *не*, црно или бело, односно неспособност да се разликују прелазне нијансе“ (ФП: 340).

Разлику између „нежних“ и „жилавих“ Милошевић је сагледавао као аксиолошку разлику. Да би то сагледавање поткрепио, подсетио је да су „нежни“ склонији прихватању или величању тоталитаристичких режима, односно уобличавању „система“ у коме би се тај „поредак ковао у звезде“ – неке врсте „филозофског еквивалента за политику тоталитарне владавине“<sup>983</sup> – док „жилави“ – међу које је, наравно, сврставао и себе – увек имају „резерву и дистанцу према свему тоталитарном“:

И ако је људски дух имао игде неко прибежиште, и ако је слобода икада имала неко поље на коме се могла размахнути у области духа, онда је то сигурно у списима „жилавих“ мислилаца од Монтења па све до [Исаије Берлина,<sup>984</sup> Чеслава] Милоша [који је за Милошевића представљао „Монтења двадесетог века“] [али и Михаила Ђурића<sup>985</sup>].<sup>986</sup>

---

980 Никола Милошевић, „О жилавима и нежнима“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIV, 25. септембар 1985, број 263.

981 Илија Марић, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, нав. дело, стр. 151.

982 Милошевић је, полемишући са извесним тезама Николаја Хартмана, навео да „захтев ума за јединством [...] протиче из склоности спекулативних мислилаца ка хипергенерализацијама“ (ИИ: 248). Он је подсетио и на Хартманову тезу да „метафизичари хоће да имају колико је год могуће јединствен свет и хоће да категорије једног [онтолошког] слоја пренесу на све слојеве“ (ИИ: 247).

983 *Исто*.

984 Видети: Никола Милошевић, „Из рецензије“, [на корицама књиге], у: Исаија Берлин, *Против струје: есеји из историје идеја*, Заједница књижевника Панчева, Панчево, 1994.

985 Видети: Никола Милошевић, „Михаилу Ђурићу, у част“, *НИН*, Београд, 9. април 1998, број 2467, стр. 39–40.

986 Никола Милошевић, „О жилавима и нежнима“. Додуше, у једном каснијем тексту, Милошевић је ревидирао свој став у вези са Чеславом Милошем, што је иницирала Милошева оштра и беспоговорна осуда – изречена 1994. – „свих српских интелектуалаца без изузетка због тога што су прихватили ‘догму национализма’ и ‘створили речи у име којих су нанесена страшна страдања људским бићима без заштите’“. Милош је, наимае, „прихватио црно-белу визију рата у Босни, по којој су на једној страни све сами анђели, а на другој све сами ђаволи“. Тај иступ је лично „погоднио“ Милошевића, који Милоша није само лично познавао, већ се и залагао за превођење *Заробљеног*



Разликујући људски род према менталним структурама или структурама личности, Милошевић је сматрао да је на основу тих структура могуће говорити о *стилу* мишљења. Због тога је замерао Џејмсу што је – давши примат темпераментима, „неједнаким у погледу могућности за долажење до истине“ – „широм отворио врата епистемолошком нихилизму“ (КМ: 278).

Јер, за људе који су, на пример, захваљујући свом *ауторитарном* темпераменту, „подложни предрасудама“, не може се рећи да имају „неки свој ‘предрасудни’ стил мишљења, већ [само да имају] свој сопствени стил деформисања сазнајне оптике“ (КМ: 278). Они, *упркос* свим сазнајним могућностима, „деформишу предмет сазнања знатно више“ од других људи: одликују се „крутошћу разума“, што је „један облик злоупотребе“ разума, јер је разум, у односу на интуицију, „бескрајно савитљивија сазнајна алатка“ (ИИ: 155).

---

*ума* на српски језик (уз који је написао опсежан пропратни текст), а био је међу првима „који су иницирали да се он изабере за иностраног члана САНУ“ – што је Милошу, наравно, све било познато. Он је Милошев иступ протумачио „деловањем хало ефекта“, који се увек јавља уз извесне предрасуде и манихејску визију стварности. Милошева предрасуда је, према Милошевићу, била типично „просветитељска“, нимало далека „од оног што је Карл Попер назвао теоријом завере“, према којој интелектуалци, наводно, имају моћ да негативна осећања народа, која прете да експлодирају „у деструктивне акције“, преведу „у формуле и аргументе“; јер, тако су „и српски академици својим меморандумом ‘отворили пут мегаломанским плановима Слободана Милошевића’“. Милошевић је оповргнуо ту тезу, сматрајући да интелектуалци нити имају такву ‘моћ’, нити да би та ‘моћ’ могла да утиче на туђе политичке одлуке: „Зар су Стаљина и Хитлера довели на власт Лукач и Хајдегер? И зар Стаљин не би остао Стаљин и без Лукачевих хвалоспева, а Хитлер – Хитлер и без Хајдегерове ректорске беседе? Зар Чеслав Милош заиста мисли да би Слободан Милошевић одабрао неки друкчији политички стил да није прочитао већ поменути Меморандум САНУ?“ Никола Милошевић, „Заробљена истина“, *НИН*, Београд, 22. јул 1994, број 2273, стр. 37–38. Иако је Меморандум, који није био инспирисан демократском политичком филозофијом, ипак претходило политици Слободана Милошевића, Никола Милошевић је сматрао да тај документ „сигурно није пресудно утицао на политичка збивања у земљи. По свој прилици, и без тог документа догађаји би кренули оним током којим су и кренули. Меморандум је, међутим, на свој начин већ тада назначио једну политичку опцију према којој се српски национални интерес може успешно бранити и помоћу једног тоталитарног режима, што је, разуме се, могло само да нашкоди, и то озбиљно, том истом националном интересу, као што је време, уосталом, убедљиво показало. Никола Милошевић, „Национални интерес – јабука раздора“, [разговор водили В. Вукотић и Ј. Јововић], *Политика експрес*, година XXX, 2. март 1993, број 10406, стр. 11. (У вези са Милошевићевим ставом према улози интелектуалаца у недемократским режимима – којима се придаје статус „секуларизованих апостола“ – видети: Никола Милошевић, „Интелектуалац и моћ“, стр. 40–42; „Мислити на сутрашњи дан“, стр. 1; „Руке Адолфа Хитлера“, *Књижевни гласник*, Београд, јануар–фебруар 2001, број 1, стр. 110–111.) Као пример још једне сличне просветитељске предрасуде, Милошевић је указао на тврдњу Весне Пешић „да је интелигенција патентирани произвођач психолошке димензије националног ресантимана [под чиме је подразумевала „завист и мржњу“, удружену са подаништвом], па су за њу српски интелектуалци заслужни за вештачко изазивање тог злогуког феномена на овим просторима“. Никола Милошевић, „Српски бог Марс“, стр. 39.

2. Друго епистемолошко разликовање Милошевић је преузео од француског филозофа Блеза Паскала. Он је у Паскаловим *Мислима* (1669) наишао на термин *дух финесе*, који је, према Паскалу, значењски синониман са *духом разликовања*, а супротан *духу геометрије*. Реч је о „начину мишљења“ који је „у границама људски могућег слободан од изобличавања предмета спознаје, односно слободан од предрасуда“ (КМ: 279).

Разлику између „духа финесе“ и „духа разликовања“ Паскал је поткрепио изјавом да „све је једно, све је разно“ (ФП: 338), коју је, „из перспективе диференцијалног приступа“, Милошевић допунио и преобликовао „тако да гласи: све је једно, али никад у истој мери и на исти начин и све је разно, али никако у једнакој мери и на једнак начин“ (ФП: 342). Оба „духа“, истакао је, само су „две крајности у употреби једне исте спознајне потенције људског рода“ (ФП: 342).

Паскал је „дух финесе“ препознао као „дух разликовања“:

„Један град, једно село – из далека, то је град и село, али уколико им ближе прилазимо то су куће, дрвећа, црепови, лишће, биљке, мрави, ноге мрава, до у бескрај. Све се то обухвата под именом село“ (КМ: 279).

Порекло Паскаловог „духа финесе“ као „духа разликовања“ Милошевић је пронашао у наводу из једног Монтењевог огледа, где је француски мислилац указао да је *Distingo* „најсвестраније примењивани члан [...] [његове] логике“ (КМ: 279). Милошевић је, притом, Монтењеву мисао о разлици допунио тврдњом да је подједнако важно и уочавање разлика и уочавање сличности, а да од самог „предмета спознаје“ зависи „шта ће имати превагу“ (ФП: 338).

Супротан Паскаловом „духу финесе“ је „дух геометрије“ или „дух општости“, који „тежи апсолутним и искључивим одредбама по принципу ‘све или ништа’“ (ИПС: 288), и чија се мисао развија на апстрактној и спекулативној равни.<sup>987</sup> На основу тог разликовања, Милошевић је указао на различит приступ књижевним и филозофским делима. Тако је, на пример, пронашао „дух општости“ или, условно речено, ‘дух деформисања’ у теоријским радовима руских формалиста и

---

987 Видети: Илија Марић, „Портрет меланхоличног мислиоца“, нав. дело, стр. 123.

чешких и француских структуралиста, у којима се „особености конкретних књижевних творевина своде на нека општа обележја“.<sup>988</sup>

Милошевић је инсистирао на „духу финесе“, *емпиријском*, „егземпларном“ духу, који је радије именовао као „дух нијансе“ односно „дух истанчаности“, што би био „одговарајући превод Паскаловог термина“ (КМ: 280).

Колико је важан Паскалов „дух финесе“, Милошевић је показао тиме што га је употребио и на самом Паскалу – уочивши неколике недостатности у његовој антрополошко-хришћанској мисли. Он је, наиме – то јест његов романескни алтер его – побио Паскалову тезу да се људи мрзе „од природе“, сматрајући да је ту реч о „покушају да се нетрпељивост која у људским односима несумњиво постоји сведе само на њен крајњи, најгори и најјачи облик“ – „на мржњу“ (СМЉ: 172). Посреди је, наравно, хипергенерализација: приписивање „суштини“ ‘људске природе’ нечег „што припада само извесним људима“ (СМЉ: 172). (Сходно Волтеру, Паскал је поступио као „фанатик који људској природи приписује оно што је само њему својствено“ [СМЉ: 173].) Има и других примера у Паскаловом делу на које је Милошевић указао: осим што се „од природе“ мрзе, људи се рађају „неправедни и изопачени“, те, стога, *сваки* човек тежи да постане „тиранин“ (СМЉ: 172). Очигледно је да у таквим примерима Паскал није узимао у обзир меру или нијансу пројављивања људских особина. То значи да се Паскал *верник* приклањао „духу геометрије“, док је Паскал *филозоф* остао веран „духу финесе“.

Осим Паскаловог разликовања „духа финесе“ и „духа геометрије“ и Џејмсовог разликовања „теоријске оптике емпиричара и рационалиста“, Милошевић је указао и на Бергсоново разликовање „интуиције“ и „интелигенције“ (ФП: 339). Индикативно је да је код све четворице мислилаца (Монтења, Паскала, Бергсона, Џејмса) Милошевић уочио њихову кључну грешку, која се своди на „недиференцирани прилаз епистемолошким проблемима“:

Пре свега, ваља разлучити емпиризам од емпиријског приступа предмету спознаје. Ако под емпиризмом подразумевамо искључиву усмереност на оно по чему се феномени реалног света међусобно разликују, онда се и из угла ове теоријске оптике свет искуства на свој начин деформише и уместо

---

988 Исто.

оправдане хипергенерализације, добијамо ништа мање неоправдану хипер-диференцијацију (ФП: 340–341)...

Милошевићево ‘тумачење’ Паскала као *верника* упућује и на ‘тумачење’ Монтења као *скептика*, што значи да „између скепсе и вере осцилира духовно клатно сваке епохе, па и епохе у којој данас живимо и у којој ћемо, по свој прилици, умрети“.<sup>989</sup> За разлику од верника, коме „вера прибавља [...] унутрашњу сигурност и извесност и то како психолошку тако и ону социјално-политичку“, који „поседује ону фамозну архимедовску тачку без које нема неког макар и релативног смирења у овој долини плача, а црква његова обезбеђује му онај минимум друштвене подршке без које се тешко може опстати“, Милошевић је несумњиво био на страни скептика, који све психолошке и друге наречене предности „по природи ствари нема“, који је „усамљен и растрган сумњама“, који „не зна шта је то душевни мир“, али је, заузврат, „ближи истини и слободи“: „по својој духовној оријентацији он не робује никаквом апсолуту, па нема, нити може имати, никаквих богова нити Кумира“.<sup>990</sup>

3. Ослањајући се на Паскалов опис села изведен помоћу „духа финесе“, опис који имплицира епистемолошке разлике, Милошевић је у *Сенкама минулих љубави* (2005), свом последњем роману, извео још једно разликовање, које се односи како на сам ‘род људски’, тако и на његове сазнајне могућности.

Приповедач романа, наиме, покушава да процени којој „духовној породици“ би припадала „Сартрова филозофија“, са којом се он нимало не слаже. Да би на то питање одговорио, закључио је да „све зависи од тога да ли филозоф види свет са црквеног звоника или из црквене порте“:

За оног ко гледа са црквеног звоника шаролика, сложена стварност људских бића стапа се у једну једину, једнобојну слику у којој се губе све разлике.

И што је звоник виши, све мање види онај ко са њега гледа (СМЉ: 48).

Разлика између Паскаловог и Милошевићевог описа је у томе што је Паскал даљину сагледао са хоризонталне, а Милошевић са вертикалне равни. У оба случаја је на делу дихотомна и аксиолошки стриктна подела људског рода на два табора, у

989 Nikola Milošević, „Proza Lasla Vegela“, нав. дело, стр. 136.

990 *Isto*.

мери да се може претпоставити да је Милошевић одустао од начела диференције.<sup>991</sup> Као што се, примером Паскала, заложио за ближе сагледавање стварности, тако се и овде заложио за сагледавање из „црквене порте“, са места које не подразумева постављање идеала и предрасуда између себе и стварности, већ са места које „открива [...] разноликост и разнобојност човековог света“ (СМЉ: 171–172). Стога је очекивано што је Милошевићев приповедач нагласио како су му –

[...] увек били ближи они филозофи који на ствари овог света гледају из црквене порте. Они који имају око и ухо за оно што се разликује и супротставља и што чини саму суштину човековог постојања на земљи, таквог какво оно јесте и какво ће, по свему судећи, увек бити (СМЉ: 48).

Осим што је фаворизовао сопствена полазишта, Милошевић их је, сасвим експлицитно, и *вредновао*.<sup>992</sup> Реч је о когнитивно-епистемолошком полазишту захваљујући коме мислилац „жилаве нарави“, имајући „дух нијансе“ односно „поглед из црквене порте“, сагледава себе као припадника духовне и филозофске аристократије. Јер, за разлику од оних мислилаца који и човека и свет посматрају са „црквеног звоника“ – градећи, заправо, „куле у ваздуху“ – мислиоци Милошевићевог кова негирају постојање једне јединствене ‘људске природе’, односно „неког јединственог обрасца једнаког за све људе“: према њима, може се говорити само о индивидуалним природама или индивидуалним нужностима, посебним и стога аутентичним, који „у исти мах“ чине сваку личност препознатљивом и друкчијом „од свих других људских бића“ (СМЉ: 49–50). Као основа и закључак Милошевићевих антрополошких и гносеолошких увида – као пројава његове „мудрости ноћне сенке“ – могао би да представља још један Паскалов фрагмент: „Колико природа у човековој природи“ (СМЉ: 174).

---

991 У вези с том поделом, Драгољуб Стојадиновић је изјавио: „Мени, на пример, ту смета та искључивост, та подела личности на онога горе и онога доле као да не постоји динамика и да никако не комуницирају онај горе и онај доле или да су на ту некомуникативност и ту позицију заувек осуђени.“ Драгољуб Стојадиновић, „Мисао, младост, љубав (Н. Милошевић, *Сенке минулих љубави*, 2005)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXII, мај 2006, књига 477, свеска 5, стр. 934.

992 Тим вредновањем је, речима Биљане Ђоровић, Милошевић „рехабилитовао епистемолошки реализам и логичко експериментална начела која су по његовом мишљењу неоправдано заборављена у друштвеним наукама“. Никола Милошевић, „Изазов меланхолије“, стр. 3.

4. У *Сенкама минулих љубави* Милошевићев приповедач је указао на још једну, условну поделу људског рода, изведену на основу Ничеове воље за моћ. Реч је о разлици у „душевној снази“ која, према Ничеу, „раздваја човека од човека“ као „дубоки понор“ (СМЉ: 157). Приповедач је увидео да су „јаки само они који се осећају сигурно, а сви прекомерно агресивни људи [попут, на пример, Чезара Борџије] несигурни су и зато слаби“ (СМЉ: 158). Додао је и да су „горостаси [...] душевне снаге“ или „надљуди“ – као „оличење воље за моћ, али без оног Ничеовог романтичног ореола“ – они људи „који су сасвим сигурни у себе“ (СМЉ: 158): у роману их је пронашао у госпођама Грос, својим станодавцама, и земљаку Виду Брковићу, нагласивши да такви „примерци људског рода делују сиво, безначајно и често чак и смешно“, као и да „немају онај живописни, демонски сјај знаменитих историјских делатника који су својим рушилаштвом обележили читаве епохе“ (СМЉ: 160). Такви људи су, према њему, припадници „једног новог племена“ – „самоуверених и сигурних у себе“, односно, према Сиорану, „нормалних“ и блиских „животу“, а удаљених „од истине“<sup>993</sup> – *аристократије* људског рода „која је ту око нас само што [...] [је] ми не примећујемо“ (СМЉ: 160).

Индикативно је да – као по неком правилу – такви људи не показују склоност ка духовним бригама.<sup>994</sup> Ако се (и због тога) за њих може условно рећи да су „самоостварени“ – што би био *душевени* циљ или императив модерног човека – далеко је од истине да је њихов *духовни* циљ „самопревазилажење“, упркос томе што је човек *можда* „биће које је у стању да трансцендира себе самога и услове у којима се налази“.<sup>995</sup> Иако би се могло помислити „да су сви они који о бесмртности не брину или у њу не верују несрећни и к томе још и жртве неког необичног поремећаја“

993 Emil Sioran, *Suze i sveci*, стр. 120.

994 Литерарни пандан таквим особама представља, у Стриндберговој *Госпођици Јулији*, куварица Кристина – „полуписмена особа, скученог духовног видокруга, ускогрудих и примитивних погледа, без икаквог унутрашњег живота, па ипак, управо је она та која својом, ако се тако може рећи, психичком снагом [„способношћу доброг прилагођавања“ (ПЗ: 375)] далеко надилази двоје главних јунака Стриндбергове драме“ (ПЗ: 369). Промисљаћи тај проблем, Милошевић је указао да „духовна изузетност и особеност, смисао за лепо, истанчаност и сложеност унутрашњег живота и многе друге позитивне особине, нису нешто што је некаквом психолошком нужношћу спрегнуто са душевним здрављем и уопште са психичком стабилношћу и чврстином“ (ПЗ: 369), већ сасвим напротив: „Оно што одређује ‘психички ранг’ међу људима, није ни духовно богатство ни истанчаност, а није ни нечији снажно изражени индивидуалитет“ (ПЗ: 369). Постоје, наравно, и супротна мишљења – какво, између осталих, заступа Јеротић – према којима чак и духовно скучене особе ипак у себи поседују макар клицу вере у Бога, само што је објекат њихове вере упитан. Видети: Владета Јеротић, *Огледи*, у: *Повратак оцима*, стр. 336.

995 Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 7.

(СМЉ: 173), Милошевићев приповедач је устврдио да је, сасвим супротно, „пре-терана обузетост сопственом смртношћу знак [...] да са нечијим душевним стањем није све како треба“ (СМЉ: 173).

Ако самоувереност – као политички коректан израз *сиромаштва* духа – која „такве људе с лакоћом одржава у прагматичним оквирима живота“<sup>996</sup> подразумева њихову душевну стабилност, да ли је онда та стабилност таленат дарован од Бога, или је, пак, симптом некаквог *духовног* обољења? Другим речима, да ли је, у есхатолошком смислу, добро бити у *толикој мери* душевно здрав и стабилан? И, обрнуто, да ли је, ради подвига спасења, боље *не бити* здрав и стабилан? Јер, као што је приметно један други Милошевићев приповедач –

Звучи необично, а свакако и прилично суморно, али изгледа да тек онда кад се наша душевна равнотежа у извесној мери наруши, постајемо отворенији за нека сазнања која нам иначе нимало не годе.

Можда би се чак могло рећи да онај ко нешто добије на страни душевног здравља увек нешто изгуби на страни истине (НМЛ: 127).

Као пример историјске личности која одговара таквој врсти ‘нат човека’, Милошевић је, на крају књиге *Има ли историја смисла?*, издвојио Вјачеслава Михајловича Молотова, „који је 1934. у једном дану, заједно са Стаљином, потписао 3.000 смртних предрасуда“, и који је у свом животу имао „бар три објективно изузетно драматичне, стресне ситуације у којима би многи други човек добио мождани удар, инфаркт или бар чир у стомаку“: први пут „када му је Стаљин ухапсио жену [након чега Молотов ништа није предузео да је ослободи, знајући да ће, како је *сам* изјавио, „велики Стаљин умети да процени да ли је његова жена крива или не“ (ИИС: 163)], други пут када је био осумњичен у афери белих мантила“ па је постојала опасност да и сам „буде ухапшен и свакако ликвидира и трећи пут када је изгубио битку за власт са Никитом Хрушчовом и за казну био именован за амбасадора у монголској престоници Улан Батор“:

И ето, тај и такав човек, са свим тим личним и политичким недаћама што су га сналазиле, поживео је пуних 96 година.

---

996 Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 204–205.

Ни мождани удар, ни инфаркт, ни чир у стомаку – чак ни кијавица – живи деманти целокупне хуманистичке психијатрије и психологије.

А још на самом почетку десете деценије свог живота скакутао је Молотов ведро и чило московским улицама и мирно подносио да га пљују у лице пролазници који би га препознали (ИИС: 163–164).

Иако су Молотовљева „дуговечност и добро здравље“ тумачени „његовом болшевичком вером“, будући да, према тврдњама Карен Армстрог у *Историји Бога*, „људска бића нису у стању да издрже празнину и незнађе и да ће ту празнину увек испунити стварањем једног новог жаришта значења, па макар то био и неки идол фундаментализма“ (ИИС: 164), Милошевић се таквом тумачењу оштро успротивио, сматрајући да је Молотов био –

[...] доброг здравља и дугог века пре свега зато што су му то неке његове природне диспозиције омогућиле, оне природне диспозиције над којима никаква трансценденција нема никакву моћ.

Није, дакле, Вјачеслава Михајловича сачувала његова вера, каква год она била, већ његова од природе дата способност да верује (ИИС: 164).

Молотов је, другим речима, припадао „Übermensch-у прилагођавања и неке готово невероватне виталности“, јер, „можда – ко зна – прави Übermensch [...] и јесте само онај“ чију душу ни „трачак меланхолије“ није дотакао, и „коме ништа не може песма неког дрозда у предвечерје“ (ИИС: 164).

5. Напослетку, ваља још додати да епистемолошка подела изведена помоћу просторне метафорике (село гледано издалека и изнутра; поглед са црквеног торња и из порте), осим на виђење ‘људске природе’, може да се примени и на *тумачење текста* – у зависности од тога да ли је тумач ‘удаљен’, или је уз текст ‘приљубљен’. Такво имплицитно виђење проблема тумачења изнедрио је Валтер Бењамин. Он је, уз сликовито поређење са кретањем по сеоском путу, говорио о „снази текста“ и о њеним субјективним условима, као и да текст није исти кад се чита и кад се препишује, односно кад се на њега обраћа већа пажња:



Снага сеоског пута друкчија је ако неко њиме иде пешице или га надлеће авионом. Тако је и са снагом неког текста; разликује се ако га читамо или преписујемо. Ко лети, види једино како се пут пружа кроз крајолик: одмотава се пред његовим очима по истим законитостима попут терена који га окружује. Само онај ко пешачи тим путем спознаје нешто од његове владавине и спознаје како из тог пространства, које је за летача тек развијена раван, на сваком окрету иступају даљине, белведери, пропланци, перспективе, као када на позив команданта војници излазе из строја. Једино преписивани текст тако командује души онога који ради на њему, док пуки читалац никада не упознаје нова обзора своје унутрашњости какве раскрчује текст, пут кроз све гушћу прашуму у нама: јер читалац се потчињава кретању свога ја у неспутаном простору сањарије, преписивачу је, пак, допуштено да њиме командује.<sup>997</sup>

Смер Бењаминовог навода није идентичан са Паскаловим и Милошевићевим замислима о условној дихотомији ‘људске природе’, али се са њима, на изврстан начин, може упоредити. Код Бењамина је нагласак на читаочевој рецепцији, на питању да ли се читалац потчињава своме сањарећем ‘ја’ или, пак, њиме може да командује. Ако се, међутим, метафорика кретања по сеоском путу, односно надлетања, измести ка Милошевићевој слици црквене порте и црквеног звоника, као и Паскаловој слици села сагледаног из двеју перспектива, могло би се, с правом, закључити да сва тројица мислилаца говоре о истом феномену. Условно речено, Бењаминово „преписивање текста“, упоређено са кретањем по сеоском путу, представља Паскалов „дух финесе“ или поглед на село изнутра, као и Милошевићев поглед из црквене порте – наместо „надлетања авионом“, „духа геометрије“ и погледа са црквеног торња. Кретање по сеоском путу, односно „преписивање“ текста – или, у Милошевићевом случају, херменеутичко удубљивање – омогућује реципијенту или, пре, тумачу, да текст буде тај који командује, а не да тумач учитава у текст своје пројекције, тј. самога себе.<sup>998</sup> Зато се за Милошевића може рећи да отелотворује

---

997 Valter Benjamin, *Jednosmerna ulica, Izabrana dela 1*, preveo Jovica Aćin, Službeni glasnik, Beograd, 2011, стр. 12–13.

998 Упркос томе, Милошевићу је ипак спочитано да се „остварио као индуктивни критичар, који у књижевна дела ‘учитава’ оно што жели да истакне“. Предраг Палавистра, *Историја српске књижевне критике*, стр. 548. У вези с тим, Милошевићу је више пута експлицитно или имплицитно пребачено да је подлегао искушењу „есејистичности“, коју је Ненад Николић формулисао као „лакоћу закључивања, [...] извесну лежерност која се у формулисању појединих ставова ту и тамо јавља као

Бењаминову фигуру стрпљивог и прилежног ‘ходача’, али не по лагодном, већ по тешко приступачном и завојитом текстуалном путу.

## 2. Онтологија

Ово поглавље представља логичан след Милошевићевих меланхоличних покушаја да се ухвати у коштац са ‘проклетим питањима’ људског рода. Реч је, укратко, о питању божје егзистенције, односно о питању *валидности* духовности, пошто је она, према Милошевићу, утемељена на онтолошкој ‘истини’ метафизичке празнине.

Јер, ваља имати на уму да је, као скептик и антимеритафизичар, једина духовност коју је Милошевић могао да ‘прихвати’ трагичка и неконфесионална духовност. Али, упркос томе што је такву духовност сматрао ‘истинском’ и ‘аутентичном’, сматрао је и да „свако урањање у дубине истинске духовности има нечег трагичног и меланхоличног у себи“.<sup>999</sup> Разлог трагике и меланхолије је у томе што је, као такво, духовно трагање *јалово*, јер објекта потраге *нема*. Постоји само *меланхолична* носталгија за бесконачним,<sup>1000</sup> која не гарантује да је бесконачно ишта више од обичне илузије.<sup>1001</sup> Евидентно је, притом, да је тај увид Милошевић донео у време кад је меланхолија у њему самом узела маха. Касније је признао да је *трагично* само субјективни доживљај стварности, још једна илузија.

### 2.1. О Богу као иманентној трансценденцији

---

упечатљиво уопштавање које није у потпуности доследно претходећем тумачењу, али не нарушава кохерентност студије“. Ненад Николић, „Милошевићево читање Пекића“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 424.

999 Nikola Milošević, „Proza Lasla Vegela“, нав. дело, стр. 137.

1000 У *Нити михољског лета* Милошевићев приповедач наглашава разлику између носталгије за бесконачним, која је меланхолична, и чежње за бесконачним, у којој нема меланхолије, сматрајући да је зато прикладније користити први термин (в: НМЛ: 132).

1001 Не изненађује, у том светлу, што поднаслов *Нити михољског лета*, Милошевићевог првог романа, у коме преовлађује меланхолија и трагично осећање живота, гласи *Носталгија за бесконачним*. У том роману, који је Бранко Поповић оценио као „наш први *лирско-метафизички* тип романа“, приповедач бележи записе о својој прошлости и пита се: „Није ли можда тај мој закаснили списатељски порив... – нека врста потраге за смислом? Покушај да се ... нађе далеки знак нечег што није од овога света.“ Тако се потрага за смислом може довести у везу са смислом бесконачног, који је, према Милошевићу, немогуће назрети, јер представља илузију. Стога Поповићево поређење Франкловог „нечујног вапаја за смислом“ са „потрагом за смислом“ у Милошевићевом роману може да функционише само на нивоу аналогије, јер, за разлику од Франкловог становишта, таква потрага је, према Милошевићу, узалудна. Бранко Поповић, „Наслуђивање оностраног“, стр. 190, 192.

Никола Милошевић се, демонстрирајући у својим радовима „жилави“ карактер и „дух финесе“, декларисао као *емпиричар* – онај ко се ослања на свет чињеница подложних искуственој провери.<sup>1002</sup> Емпиричарев свет је испражњен од метафизике: из перспективе субјекта за кога је емпирија врховни еталон истине, метафизика је скрајнута или одбачена. Милошевићева филозофска мисао је, стога, „антиметафизички усмерена“.<sup>1003</sup>

Незахвално је говорити о нечијем религијском ‘идентитету’, али је извесно да Милошевића у хришћанству, као претежног *меланхолика*, није занимала метафизичка, већ само етичка и политичка димензија.<sup>1004</sup> У већем периоду живота он је био марксиста и, следствено томе, атеиста, да би се временом приближио агностицизму – при чему извесне индикације из његовог дела упућују на то да је његово неверовање у теоријској равни више било –

[...] ствар главе, интелекта, док у равни срца, што ће се најбоље видети у његовим литерарним остварењима, никада није сасвим затворио прилазе оном трансцендентном. Не чуди стога што се он дуго бавио религијском филозофијом.<sup>1005</sup>

Милошевића је метафизичко питање суштински занимало – не само као филозофско, као питање метафизичког слоја у књижевном делу – већ као лично питање. Оно за њега није било интелектуално, већ је происходило из саме дубине бића – у смислу првородног, аутентичног религиозног испољавања, оличеном у „метафизичкој носталгији за бесконачним“.

Он је непрестано био „разапет између метафизичке носталгије за бесконачним и антиметафизичког усмерења властитог филозофирања“.<sup>1006</sup> У тој ‘разапетости’ ваља видети основни узрок унутрашње напетости Милошевићевог дела у целини. Пошто вера обитава у подручју кантовског ума, као надрационална и надје-

---

1002 Иако би се Милошевић превасходно могао окарактерисати као рационалиста, он је ипак емпиричар, зато што је био свестан да деформацију духовних творевина не доносе само ирационалне, већ и рационалне силе. Видети: Душан Стошић, *Никола Милошевић и Албер Каму*, стр. 42.

1003 Илија Марић, „Никола Милошевић о иманентној трансценденцији“, *Филозофска делта*, стр. 195.

1004 Видети: *Исто*.

1005 *Исто*, стр. 127.

1006 *Исто*, стр. 195.

зичка, како је онда емпиричар могао да се ‘помири’ са нечим што и језику и рацију измиче? Само тако што је предмету вере пришао на филозофски начин, попут старих гностичара, из рација. Пошто се према тзв. *последњим питањима* определио за приступ *одоздоле* – а заправо *са висине* интелектуалног егоизма – било је нужно да, гледано са хришћанског (православног) становишта, западне у схоластику и јалово умовање.

Милошевићев однос према трансцендентном аналоган је са Црњансковим, код кога је трансцендентно, у *Сеобама*, оличено у „бескрајном плавом кругу“ у коме сјаји звезда; у *Другој књизи Сеоба* тај круг заменила је слика бескрајног мора. Посреди је „она висока мера којом се мери све што се у стварном свету збива“ и „за чиме жуде“<sup>1007</sup> јунаци оба романа. Глагол *жудети* је кључан: пошто „Црњански не верује у тзв. иманентну трансценденцију“, произлази да се „трансценденција [...] већ у првим *Сеобама* појављује само на нивоу жудње, жудње која је, сасвим логично, узалудна“.<sup>1008</sup> Аналогно томе, може се претпоставити да је и Милошевићев однос према иманентној трансценденцији био на нивоу жудње, уз свест да је илузија њен коначни објекат.

У огледу „Бог као иманентна трансценденција?“ Милошевић је питању Бога приступио са филозофске позиције посвећене разматрању *појма бога*. Реч је о *спекулативном* и апстрактном говору који тежи да се представи ‘објективним’ према сопственом предмету, доспевајући тако до својих крајњих ‘граница’. Јер, за разлику од богословског говора који се, иако не увек успешно, одриче сваке врсте ‘умовања’, усмереног ка апофатичком тиховању, апстрактно-филозофски говор Милошевићевог типа, чији је и теоријски и практични циљ *емпиријско* спознање свог предмета, уместо до искуствене заједнице са Истином, доспева до разливених обала не-знања. Суочен са *незнањем* о Богу, филозофу остаје једино ванискуствени говор као средство рационалног разграничавања егзистенције од мистичког ћутања.

Промишљајући појам бога, Милошевић је пошао од тога да, прво, Бог „у себи мора имати нешто трансцендентно“,<sup>1009</sup> и друго, да „бог мора имати и некакав

---

1007 Никола Милошевић, „Психолошка и метафизичка равна у прози Милоша Црњанског“, нав. дело, стр. 109.

1008 *Исто*.

1009 Никола Милошевић, „Бог као иманентна трансценденција?“, у: *Појам бога у филозофији*, приредио Миленко А. Перовић, Културни центар Новог Сада – Катедра за филозофију Филозофског фа-

однос, или [...] везу према свету“.<sup>1010</sup> Однос Бога према свету *онтолошки* је неопходан: кад Бог према свету не би имао никакав однос, то би значило да су и Бог и свет онтолошки равноправни, да имају „исти онтолошки статус“.<sup>1011</sup> Пошто је тако нешто немогуће, преостаје да је однос Бога према свету *иманентан*: пројављујући се *кроз* или у творевини, Бог јој бива иманентан. Тиме се, заправо, сугерише онтолошка посебност Бога: „парадоксална“ или, боље рећи, антиномична, „нека врста иманентне трансценденције“, која је „и за филозофа и за теолога кључни проблем“, изражен у питању „како је иманентна трансценденција могућа, ако је могућа“.<sup>1012</sup>

Тај проблем је важан почев од тога да се само схватање Бога као „иманентне трансценденције“ може довести у питање: шта је са предвечним битисањем (и онтолошким статусом) Бога пре но што је створен свет? Такво питање подразумева *диференцирано* сагледавање Бога по себи и Бога за творевину, укључујући и човека као круну творевине. Хришћанска (православна) теологија је, следствено томе, разграничила божју *суштину*, која је несазнатљива, и *нестворене енергије* кроз које се у творевини или иманенцији Бог пројављује.

Осим тога, појмом *иманентне трансценденције* могуће је да се осветли и *човек*, а не само Бог, што је учинио Семјон Франк објашњавајући суштину личности, односно „истинску унутрашњу основу онога што доживљавамо као наше ја“:

Оно најдубље у нашем унутрашњем животу, тј. најиманентније у нама јесте и остварује се само путем *иманентне трансценденције кроз чисто иманентну душевност*.<sup>1013</sup>

Разлика између теолошког и филозофског сагледавања онтолошке проблематике Бога је у томе што хришћанска (православна) теологија раздваја суштину од пројаве, апсолутну трансценденцију од иманентне трансценденције, док је фи-

---

култета, Нови Сад, 1996, стр. 115. Милошевићев текст насловио је и редиговао приређивач зборника.  
1010 Исто.

1011 Исто.

1012 Исто. Илија Марић је Милошевићу упутио важну примедбу да ограда „ако је могућа“ „упућује на две ствари. Прво, начелно се допушта могућност егзистенције Бога. Тиме као да се напушта позиција атеизма. Друго, за прихватање поменуте могућности надлежан је разум, односно знање (*gnosis*). Како разум може испитати могућност нечег таквог као што је иманентна трансценденција?“ Илија Марић, „Никола Милошевић о иманентној трансценденцији“, нав. дело, стр. 191.

1013 Семјон Франк, *Недокучиво: онтолошки увод у филозофију религије*, с руског превела Драгана Керкез, Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања – Јасен, Београд, 2010, стр. 212.

лозофски приступ супротан: уместо од (илузорне?) вере, Милошевић је представи Бога пришао одоздоле, од онога што је емпиријски утемељено у свету појавности и о чему се може говорити само логички, рационално. Милошевић је, заправо, испитивао емпиријске и *језичке* границе спознања божје инстанце: осим онтолошког односа Бога и творевине, занимале су га и гносеолошке могућности тог односа. Отуд је, можда, и очекивано што је Бога изједначио са пројавом (у творевини), свевши суштину на енергију: Бог је у сопственој пројави, у *односу* према свету. Симптоматично је што је такво једносмерно сагледавање божје инстанце потиснуло могући *истинитосни* диференцирани увид. Међутим, Милошевић би, у вези с тим, вероватно приметио да је боља и једносмерна, *релативна* истина, кад већ није могућа апсолутна – упркос томе што се (језичка) релативност, као израз несавршености спознања, прихвата и у домену теологије – нарочито на нивоу догматских одређења.

Занимљиво је пратити како се Милошевић са своје ‘објективне’ филозофске позиције приближавао хришћанству – као религији која, гледано из ње саме, најистинитије сублимира онтолошки однос света и Бога. Јер, античка мисао, према Милошевићу, тај однос није успела да реши на ваљан начин, пошто није знала „за стварање у правом смислу те речи“ – *creatio ex nihilo* – већ само за „уређивање“<sup>1014</sup> већ постојећег света. У антици је однос богова према свету био онтолошки равноправан, јер су и богови и свет били вечни. „Појам стварања из ничег“ појавио се тек у јудаизму, одакле је ту идеју ‘преузело’ хришћанство: тај појам је Милошевићу био важан зато што вечно сапостојање Бога и света *није логично*. Онтолошка релација Бога и света је тек са хришћанством дошла „до правог и логичног постављања“. Другим речима, хришћанско учење је за Милошевића било прихватљиво пре свега као логично и рационално: *creatio ex nihilo* *логички* подразумева „да свет није вечит“ и да „нема равноправан онтолошки статус са оним што је трансцендентно, дакле, с богом“.<sup>1015</sup>

Међутим, он је, указавши на парадокс проблема иманентне трансценденције, сматрао да хришћанска мисао ипак није у целости „доследна“.<sup>1016</sup> Према њему, парадокс није само у трансценденцији која би да буде иманентна, већ и у покушају онтолошког утемељења та два појма:

---

1014 Никола Милошевић, „Бог као иманентна трансценденција?“, нав. дело, стр. 116.

1015 *Исто*, стр. 117.

1016 *Исто*.

И парадокс иманентне трансценденције је у томе што уколико више онтолошки утемељујете трансценденцију утолико мање можете да је иманентно утемељите. Што је, дакле, распон између бога и света већи, то су мањи изгледи да логично образложите присуство божје у свету. Па тако, парадоксално опет, али чини ми се опет тачно, оно што добијате на једној страни, дакле, утемељујући онтолошки трансценденцију, губите на другој страни. Јер ако тако високо уздигнути бог не може бити у том ниском и приземном свету иманентно, онда тај свет добија опет своју неку онтолошку самосталност, па премда је створен од бога *ex nihilo*, он ипак остаје ван оног што се зове провиђење и тако, премда створен, он опстоји на неки онтолошки самосталан начин.<sup>1017</sup>

Заставши пред том парадоксалношћу, Милошевић није прихватио да је можда реч о антиномичности, а не о противречности – иако је и сам замерао Сергеју Булгакову на поистовећењу тих појмова (в. ИИ: 110), сматрајући да *противречност* подразумева „међусобно искључујуће тврдње“, док је *антиномичност* „знак да наш разум није у стању да досегне истину“:<sup>1018</sup>

Антиномичност је увек нешто што је свесно артикулисано. Противречност се састоји у равноправној заступљености међусобно искључивих теза, која никада није свесно артикулисана, него имплицитно присутна у структури нечије оптике и тек је треба изнаћи.<sup>1019</sup>

Прихватањем појма антиномичности, Милошевић је допустио могућност (катафатичког) говора о Богу, истовремено примећујући да би „најузвишенији могући говор о богу био [...] говор који заправо и није говор“<sup>1020</sup> – говор који би увирао у апофатичку контемплацију.<sup>1021</sup> Њему је, свакако, био ближи антиномични, него никакав говор. Али, пошто сваки говор има своје логичке границе, његов закључак,

---

1017 Исто, стр. 119–120.

1018 Исто, стр. 121.

1019 Nikola Milošević, „Pravo i pravda“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1996, broj 105–106, стр. 101.

1020 Никола Милошевић, „Бог као иманентна трансценденција?“, нав. дело, стр. 120.

1021 Сам Милошевић је, као „поборник рационалног говора“, напустивши атеизам и доспевши „до агностицизма“, доспео, заправо, „до оне границе коју називамо незнањем“. Илија Марић, „Никола Милошевић о иманентној трансценденцији“, нав. дело, стр. 191.

како је сам приметио, „није нарочито охрабрујући“, будући да се, напослетку, „изневерава сама суштина“<sup>1022</sup> појма бога као иманентне трансценденције. И свакако је био у праву, ако се под „суштином тог појма“ подразумева ‘изневерена’ суштина божје инстанце, изједначена са сопственом пројавом у иманенцији. Наравно, такав закључак Милошевић није извео, јер би њиме уступио првенство теологији над филозофијом, док би „доследан теолог [...] требало само ћутањем да одговара на примедбе које му филозофи упућују“.<sup>1023</sup>

Значајно је, међутим, што је Милошевић филозофским путем доспео до, иако недовољно освешћеног, увида да логика итекако уме да заведе на погрешан траг. Јер, онај ко жели да рационално говори о Богу, „без такозваних противречности“ ништа „релевантно“<sup>1024</sup> неће рећи. Кад је посреди проблем бога, „рационалног одговора нема“ – а поготово таквог које би се односило на питање због чега је Богу, „до те мере трансцендентном“, било потребно да створи „нешто тако савршено, односно несавршено као што је свет“.<sup>1025</sup> Реч је о филозофском питању, пред којим би, према Милошевићу, теолог требало да занеми. Јер, „са становишта метафизике“, како је нагласио, „проблем иманентне трансценденције тешко да се може решити на задовољавајући начин“: можда, зато, једини начин да се тај проблем како-тако разреши лежи у равни *уметничке фикције*.<sup>1026</sup>

Признавши да појам бога мора да подразумева *личног Бога*, логичке стазе којима је Милошевић ходио приближиле су га монотеистичком, хришћанском схватању. Та је чињеница важна и у контексту Милошевићеве агностичке религиозности: како је могао и да буде агностик, и да имплицитно (теоријски) оспорава агностицизам афирмишући идеју личног Бога?

Јер, оно што није личност, то је нешто, а нешто је наравно равнодушно и хладно и нечем се не могу упућивати молитве, од нечег се не може очекивати

---

1022 Никола Милошевић, „Бог као иманентна трансценденција?“, нав. дело, стр. 121.

1023 *Исто*, стр. 122.

1024 *Исто*.

1025 *Исто*.

1026 У поговору Живковићевог романа *Четврти круг*, Милошевић је истакао да „писци могу [...] да нам уметнички уверљиво представе лик оног трансцендентног, урођен у ликове и радњу књижевног дела, и управо ту могућност књижевног обликовања речито потврђује роман Зорана Живковића *Четврти круг*. Круг који је тајновит и недокучан истовремено делује сасвим опипљиво, као да је на неки начин ипак укорењен у извесној конкретној, стварној равни коју иначе бескрајно надилази.“ Nikola Milošević, „Naučna fantastika i metafizika“, [поговор] у: Zoran Živković, *Četvrti krug*, M. Živković – Z. Živković, Beograd, 1993, стр. 329–334.



ништа, то нешто, у најбољу руку, личи на оне чувене Епикурове богове који негде далеко уживају у неком свом сопственом блаженству, не марећи за све муке и патње овог света.<sup>1027</sup>

Да ли се он тим речима, можда, обрачунавао са својим агностицизмом, са својом недовољно јаком вером? Да ли су му оне послужиле као метафизички хакари, као средство духовног самоповређивања? Иако, у ствари, он ни на једном месту није експлицитно открио своја религиозна уверења,<sup>1028</sup> може се претпоставити да израз „ако је могућа“, употребљен за иманентну трансценденцију, или упућује на могућност да је лични Бог за њега могао да постоји<sup>1029</sup> – макар тај Бог био незаинтересован, „равнодушан и хладан“ према човеку и творевини – или, пак, упућује на радикалну сумњу у онтолошку могућност божје егзистенције. Ако је други случај посредни, није ли Милошевићево занимање за проблем иманентне трансценденције представљало само „маску за основни проблем“ који га је занимао, а о коме се, сходно Виљему Џејмсу, не говори – „проблем ниҳилизма“?<sup>1030</sup>

У огледу „Проблем иманентне трансценденције“ Милошевић се осврнуо на „четири различита тумачења односа Бога и света“, која је Карл Јасперс изложио у књизи *Шифре трансценденције* (1970) – то су: теизам, деизам, пантеизам и панентеизам. Последњи од та четири односа – „термин који је увео Краузе“ (ИИ: 72) – најближи је ономе што је Милошевић звао *иманентном трансценденцијом* – што значи да је тај појам преузео од Јасперса, да би га донекле модификовао.

Говорећи о четири односа Бога и света, Милошевић је указао на тешкоће са којима се суочавају присталице тих односа. Присталице теистичког односа се, тако,

---

1027 Никола Милошевић, „Бог као иманентна трансценденција?“, нав. дело, стр. 121.

1028 Милошевићеву личност је, напоследку, немогуће обележити неком општом ‘духовном’ или ‘душевном’ етикетом: „Не знам да ли је бунтовник, скептик, агностик, јеретик, вечити опозиционар, револуционарни дух који хоће да мења свет или пак верник на свој начин. Можда се све те противречности у њему сливају у јаку хармоничну целину, што га чини сложенем и комплексном личношћу – мистеријом која се не да дефинисати нити, у речи и појмове, сместити“. Радован Биговић, „Мученик мисли“, стр. 215.

1029 Да ли је у том случају на делу била душевна, а не духовна потреба за богом, односно да ли је, „на психолошком плану“, иманентна трансценденција само „неуротична чежња за нечим позитивним“? Јер, иманентна трансценденција, према Даковићу, није исто што и религиозна трансценденција, јер је за њу „основни антрополошки проблем [...] човек“, односно могућност „позитивног одговора на ‘питања о судбини и смислу онога што у животу бива““. Ненад Даковић, „Одбрана душе“, стр. 382.

1030 Исто.

суочавају са питањем упоредног постојања и односа „две онтолошки и аксиолошки апсолутно различите стварности“, као и са питањем због чега би творац света, као „онтолошки и аксиолошки супериорно биће“, уопште створио „нешто толико онтолошки и аксиолошки инфериорно као што је свет“ – због чега би му то било „уопште потребно“.<sup>1031</sup> Ипак, такве антитеистичке опаске далеко су од убедљивог: оне захтевају механицистичку статичност Бога и света, не прихватајући улогу божје *промисли* према свету, која се огледа у људском *подвигу слободе*. Такође, недефинисан је и појам света: да ли је свет онтолошки и аксиолошки инфериоран *по себи*, или је разлог инфериорности у човековој немоћи да свет учини бољим но што јесте? Милошевић је указао и да „посебан проблем представља и закон по коме се свет управља“, упркос томе што „присталица теистичке доктрине“ не признаје такав закон – осим ако није реч о слободи избора. Да би оспорио теистичку концепцију, Милошевић је апстраховао наводну теистичку ‘доследност’ о уређењу света:

За *доследног* присталицу теистичке доктрине свет *би морао* бити уређен и уређиван према божанским наумима, иначе бисмо дозволили могућност да постоји нека стварност што се не равна према Богу и његовим замислима, а то би самим тим довело у питање његово онтолошко првенство [истакао К. О.]...<sup>1032</sup>

Милошевић је у вези с тим истакао два проблема – онтолошки и аксиолошки. Онтолошки се своди на то да свет који је подређен „божанским замислима“ представља „само продужену руку божју“, „неку врсту удвојеног бића божјег, што разуме се није логично“ – јер се тако брише „разлика [...] између Бога и света“.<sup>1033</sup> Аксиолошки проблем упућује на „једну тешкоћу емпиријске природе“: како доказати да свет „уређује промисао божја“,<sup>1034</sup> кад је *очигледно* да је пун недостатака? Међутим, чини се да је Милошевић погрешно поставио проблем: однос Бога и света је однос Бога и човека. Тако сагледано, глагол *уређивати* подразумева укидање слободе човека као врхунца творевине. Теистичка ‘доследност’ коју је имплицирао

---

1031 Никола Милошевић, „Проблем иманентне трансценденције (1)“, *Српски Југ: магазин за науку и уметност југа Србије*, Београд, година I, 1994, број 1, стр. 63.

1032 Исто.

1033 Исто.

1034 Исто.

подразумевала би свет нужности, а не слободе: у томе је његово размимоилажење са теистичком концепцијом.

Приговор који је Милошевић упутио деистима своди се на то да, ако се Бог који је створио свет не меша „у светске токове“, онда се „свету придаје извештај божански атрибут у онтолошком смислу те речи“, док се „ограничава свемоћ Бога“. <sup>1035</sup> Деистичко тумачење света је, према њему, „дуалистичко“ тумачење. <sup>1036</sup>

Проблем са пантеистичким виђењем је у томе што изједначавање Бога и света подлеже „критици са становишта емпиријских очигледности“: може ли „један свет са печатом толиких мана на себи“ да буде „изједначен са божанством“? <sup>1037</sup> Милошевић је тај аксиолошки и онтолошки проблем изложио на неочекивано арбитрарно утемељен начин:

Укидањем сваке самосталности бића света односно његовим свођењем на оно божанско укида се један од битних елемената у поређењу о коме је реч што је поред осталог *сувише лако и једноставно а да би било истинито* [истакао К. О.]... <sup>1038</sup>

Јер, каква би идеја света требало да буде, ако је претходна „сувише лака и једноставна а да би била истинита“? Посреди је одбацивање идеје као такве, из разлога што, тако једноставна, није одговарала Милошевићевој сложеној мисли.

За разлику од теистичких, деистичких и пантеистичких односа Бога и света, Милошевић је нагласио да панентеизам подразумева „*логички исправан увид* да се не може избрисати разлика што дели Бога од света [истакао К. О.]“, као и да Бог „не може ни потпуно остати изван света“. <sup>1039</sup> Панентеизам је гледиште према коме се „Бог налази изван света али [...] дела и показује се у читавом светском бићу“. <sup>1040</sup> Пошто је Бог „истовремено и споља и изнутра“, панентеизам „управо и јесте такозвана иманентна трансценденција“. <sup>1041</sup> Суштину панентеизма Милошевић је изразио и у свом прозном делу, сматрајући да „ако нема ничег овде доле, нема онда ничег ни

---

1035 *Исто*, стр. 64.

1036 *Исто*.

1037 *Исто*.

1038 *Исто*.

1039 *Исто*.

1040 *Исто*, стр. 62.

1041 *Исто*.

тамо горе“ (НМЛ: 33). Као пример (‘панентеистичког’) покушаја „да се оно што је већ по природи ствари неземаљско некако оваплоти у оном земаљском“ (НМЛ: 50–51), Милошевићев приповедач је издвојио завршетак Поовог романа *Авантуре Артура Гордона Пима*, у коме је реч о –

[...] узнемирујућем, загонетном повику „Текели-ли“, који најпре извикују у страху они урођеници што личе на демоне, да би се потом, на крају Пимове авантуре, чуо из грла великих, бледих птица, што излећу из једног огромног зида паре, губећи се у магли мора (НМЛ: 50).

Панентеистичка доктрина је, због своје логичке уверљивости, Милошевићу била најприхватљивија. Али, то не значи да је она имуна од приговора: панентеизам не може да објасни зашто би Бог био „истовремено и изван и унутар света“, као „светско биће“ – осим што само констатује ту ‘чињеницу’. Стога је и она, према Милошевићу, у извесној мери дуалистичка.

Милошевић се противио Јасперсовом изједначењу панентеизма са иманентном трансценденцијом, истакавши да панентеизам подразумева Бога као личност, док иманентна трансценденција „већ у принципу искључује сва лична обележја“.<sup>1042</sup> То је кључна разлика коју је Милошевић увео, без обзира на то што је за Јасперса „Бог као личност само једна од шифри трансценденције“.<sup>1043</sup> Милошевић је трансценденцију посматрао као „завршну тачку у процесу чишћења представе о Богу од антропоморфних примеса“, чиме се учвршћује „онтолошка превага Бога над светом“, али се, истовремено, губи божје „аксиолошко првенство“.<sup>1044</sup> То значи да се приговори упућени панентеизму могу односити и на појам иманентне трансценденције:

Како нешто тако бескрајно узвишено и неразрушиво како у онтолошком тако и у аксиолошком погледу као што је трансценденција може у исто време бити изнад света и у самом језгру света – питање је на које није лако наћи за-

---

1042 Исто, стр. 65.

1043 Исто.

1044 Исто.

довољавајући одговор, ако се ставимо на становиште оних мислилаца којима је блиска идеја иманентне трансценденције.<sup>1045</sup>

Милошевићу је, по свему судећи, најближа била представа иманентне трансценденције – божанства које није личност, ‘очишћеног’ од антрополошких представа, упркос томе што се са таквим ‘божанством’ не може на ваљан и логички прихватљив начин разрешити онтолошки однос према свету и човеку. Јер, свођење Бога као Личности на иманентну трансценденцију је редуковање Бога, пошто је Бог „*онтолошка трансценденција* а као Личност *трансцендира* (класичну хеленску) *онтологију*“.<sup>1046</sup>

Проблем панентеизма или трансценденције у иманенцији неретко се своди на проблем трансценденције у *историји*. Да би разрешио и ту димензију проблема, Милошевић је следио мисао Сергеја Булгакова,<sup>1047</sup> руског религиозног филозофа и панентеисте по свом духовном профилу, иако се „декларисао као хришћански теист“ (ИИ: 72).<sup>1048</sup> Булгаков је, наиме, сматрао да се треба користити Хегеловим „лукавством ума“,<sup>1049</sup> чији се „праоблик налази [...] још у Лајбницевој престабилизованој хармонији, да би потом у неким Кантовим списима био примењен у равни историје“ (ИИ: 73–74). Сва три случаја, и Лајбниц, и Кантов, и Хегелов, говоре „о

---

1045 Исто, стр. 66. Чини се да је основни проблем појма трансценденције у иманенцији у томе што се чиниоци тог појма доводе у начелно равноправну везу: иманенција се, у својој релативности, преображава у условни апсолут, не би ли парирала истинском Апсолуту.

1046 Богољуб Шијаковић, *Присутност трансценденције*, стр. 116.

1047 Видети: Никола Милошевић, „Духовни пут Сергеја Булгакова“, [предговор] у: Сергеј Николајевич Булгаков, *Изабрани списи*, избор и предговор Никола Милошевић, превели с руског Марија Марковић и Бранислав Марковић, ЦИД, Подгорица, 2000, стр. 5–61. Предговор је прештампан у *Истини и илузији*.

1048 Иако Булгаков важи за једног од најзначајнијих православних мислилаца тзв. руског религиозног ренесанса, његово учење о софијанству Московска Патријашрија је 1935. осудила као јерес. Видети: Владимир Димитријевић, *Јагње и змија: православље и неогностичка психологија*, Лио, Горњи Милановац, 2007, стр. 30.

1049 Хегелова идеја о „лукавству ума“ подразумева да „умни резултат делања историјских субјеката бива санкционисан од Апсолута који, притајен у позадини, препушта индивидуама да гину за неке њихове парцијалне интересе служећи, при томе, и нехотично, Његовим високим циљевима“. Исто „лукавство ума“ употребио је, према Милошевићу, и Маркс кад је идеју апсолута заменио диктатуром пролетаријата, односно „групом професионалних револуционара из партијског политичког врха“. Бранислава Јевтовић, „Клинамени смисла“, стр. 12. У том контексту, Милошевић је нагласио да „лукавство ума подразумева прихватање метафизичке нужности зла и правдање тог истог зла, под изговором да се путем насиља и крви може достићи нека виша правда у свету историјских збивања.“ За разлику од Булгакова, „православни фундаменталист“ Георгије Флоровски исказивао је „критичку дистанцу према оном што је Хегел звао лукавство ума“. Никола Милошевић, „Православни фундаментализам Георгија Флоровског“, [поговор] у: Георгије В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, превео с руског Срето Танасић, ЦИД, Подгорица, 1997, стр. 655–656.

покушају да се некако изађе на крај са деликатним и сложеним проблемом иманентне трансценденције“ (ИИ: 74). Код Лајбница, тако, „монаде имају самосталност кретања, али управо крећући се самостално иду оне у смеру који им је унапред одредио неки божански ум“ (ИИ: 74):

Управо ову визију оркестриране хармоније применио је Кант на подручје историје, а Хегел јој је само дао ново име.

У таквој једној визији историје трансценденција се не испољава непосредно кроз оно иманентно што га чине побуде и акције историјских субјеката, али крајњи исход делања тих субјеката одређује она из позадине, као аутор и диригент те композиције која се зове историја.

[...] У историји, каже Булгаков, на делу је извесна умна сила која иде даље од наших намера и која их усмерава тако да су и наше слободне тежње и поступци у извесном смислу средства којима се служи апсолут у постизању сопствених циљева (ИИ: 74–75).

Булгаков се залагао за *метафизику историје* као филозофску дисциплину која би могла „да открије оно апсолутно у оном релативном и да покаже како се вечити сјај тог апсолутног одражава у ограниченим оквирима простора и времена“ (ИИ: 77). Кључна је, притом, Булгаковљева мисао, супротна од Хегелове, да се оно апсолутно не може у потпуности остварити у иманенцији или историји, због чега је неопходан „аксиолошки рез – коренити корак изван равни историје“ (ИИ: 78).

Милошевић се, у вези с тим, питао – ограђујући се од концепције панентеизма – „на основу чега можемо знати да у историјској равни светли онај вечити сјај трансценденције“ (ИИ: 78). Према Булгакову, одговор ваља тражити у „изванискуственој или пак надискуственој“ равни, односно „вери“ као посебној „сазнајној моћи“; тај закључак је, међутим, за Милошевића „погрешан“ – јер „на основу тога што нечег нема у искуству не може се закључити да га има негде изван или изнад искуства“, а хришћански панентеизам „не може бити само предмет вере“, већ подједнако и „филозофског истраживања и рационалног истраживања“ (ИИ: 78–79). Чак и Булгаковљев покушај да „противречност између иманентне и трансцендентне перспективе, односно између хилијастичке и есхатолошке оптике“ прогласи „за религијску антиномију која се не може логичким путем отклонити“, Ми-

лошевић је у потпуности одбацио, сматрајући да се „не може [...] појам оног што је логички противречно изједначити са појмом антиномије“ (ИИ: 110).

Милошевић је одбацио и Булгаковљево представу о човековим „слободним тежњама и поступцима“, питајући се „како могу бити слободни они чије тежње и поступци представљају само пуко оруђе неке силе што изнад и изван тих њихових тежњи и поступака уређује“ (ИИ: 81)? На Булгаковљево тврдњу да је „спознаја умности свега постојећег доступна [...] само свезнању Божјем“, Милошевић је упитао „како онда можемо знати да сви они узвишени идеали, а пре свега идеал слободе личности, имају потпору нечег што суштински надилази нашу способност поимања“ (ИИ: 79–80).

У вези с темом која је посреди, ваља, напослетку, подсетити да је Милошевић учествовао и у дискусији „Значење религије данас“ – одржаној 17. и 18. маја 1973. у Дому омладине Београда, заједно са Владетом Јеротићем, Бошком Поповићем, Велимиром Филиповићем, Бранком Павловићем, Тарасом Кермаунером и Душаном Пајином – у којој је – објашњавајући Јасперсове поставке – указао на историјски приступ сагледавању проблема религије, приступ који је уперен против догматичности као такве. Евидентно је да је на Милошевића утицало марксистичко-материјалистичко схватање историје, које одбацује могућност постојања *коначне* метафизичке Истине, зарад прихватања релативних ‘истина’. Тако је, на трагу Јаспера, истакао да негирање историчности може да се употреби „и за конзервативне теолошке циљеве“:

С једне стране, свака религија мора бити она права, као што свака идеологија претендује на то да буде она права, али постоје и друге религије, као што постоје и друге идеологије. Ако је тако, мора се дозволити могућност извесне историчности, у најмању руку, могућност да друге религије и идеологије имају макар неко зрно истине која „права“ религија, односно идеологија треба да „апсорбује“. Али оваква историчност – то су многи теолози увидели, па разуме се и Јасперс – прети да доведе у питање вредност религијских истина.

Откровење је нешто што важи за сва времена, оно не подноси историчност, оно може бити само случајно ту, у неком историјском тренутку.<sup>1050</sup>

## 2.2. Носталгија за бесконачним у књижевности

Религијска мисао Николе Милошевића исходи са згаришта метафизике: зато је она епохална. Милошевић је, парадоксално речено, својим делом сведочио метафизичку празнину: он се није „мерио с боговима, он се борио с празнином коју су богови оставили за собом“.<sup>1051</sup> Борио се с празнином бесконачности која се „ту“ пројавила „у одсуству трансценденције“ – ‘празнином’ меланхолије:

Суоченог с апсолутним ништавилом, самог усред бескрајне празнине Милошевићевог јунака [*Нити михољског лета*] обузима меланхолија – једно до у бесконачност различено осећање бића, које је, дакле, толико расточено да се чини као да га и нема. Егзистенција је само сећање и сањање бића. Носталгија за бесконачним усред апсолутне празнине.<sup>1052</sup>

Али, пошто, *наводно*, Истине више нема (и њене метафизичке пуноће) са којом би могла да се заснује истинитосна заједница, могуће је једино исказати носталгију за њом. Иако је објекат носталгије илузоран, кроз њу проговара верски сентимент – човекова првородна религиозност.<sup>1053</sup>

Ближе одређење меланхоличне носталгије Милошевић је дефинисао појмом *носталгија за бесконачним*. Он је тај појам преузео од Ђорђа де Кирика, то јест од назива једне де Кирикове слике из 1913. године. Том појму је слична и Камијева *носталгија за апсолутним*. У оба случаја истоветан је објекат носталгије: као свој

---

1050 Nikola Milošević, „Značenje religije danas“, стр. 222.

1051 Слободан Грубачић, „Сетна споменица“, нав. дело, стр. 11.

1052 Стојан Ђорђић, „Метафизички nihilizam“, стр. 403.

1053 Носталгија која је посреду подразумева *жал* за бесконачним, за коначном Истином, због чега је Сиоран у праву кад је тврдио да је „метафизичка основа носталгије [...] поредива с унутарњим одјеком пада, губитка раја“. Emil Sioran, *Razgovori*, стр. 96. Међутим, иако се о њој може говорити као о изразу првородне духовности, „неугасиву ‘метафизичку жеђ за Апсолутом’“ Жарко Видовић је одредио као као „страст, жеђ за магијом. У својој експанзији, у ‘жеђи’ да дохвати и ‘попије’ све чега осећа да је лишена – а има илузију да је лишена самог битија и човековог битија – страст је осећање магијског искуства које види битије (своје битије, којег страст осећа да је лишена) у свему, у битију свега постојећег осим у себи.“ Жарко Видовић, *Огледи о духовном искуству*, Сфаирос, Београд, 1989, стр. 192–193.



атрибут, апсолут подразумева бесконачност. Нагласак је, зато, на носталгији као таквој – „за нечим чега нема“.<sup>1054</sup> „Нема никакве метафизике“ – један је од Милошевићевих кључних увида – али чега онда има: одговор гласи да је све „само психологија“ (КОД: 232).

Иако би се могло, у први мах, помислити да Милошевићева теоријска мисао осцилира између носталгије за бесконачним и сазнања да тог бесконачног нема, ваља имати у виду да се, ипак, његово дело –

[...] не креће између меланхолије (носталгије) за апсолутним и херменеутике која пориче апсолут, него указује на њихов паралелизам и условљеност. Носталгија за бесконачним произлази из сазнања да тог бесконачног нема, а узалудност наде да ће се оно достићи не може бити разлог да то трагање престане и не буде готово услов за продужење живота, тачније за јачање практичних и епистемолошких мотива за постојање.<sup>1055</sup>

Милошевић је, описујући де Кирикову слику, указао да њен средишњи део заузима једна висока и необична грађевина, „налик катедрали што својим врхом упира високо у небо“, и која је тако „убличена да у нама изазива слутњу или тачније жудњу за нечим што надилази границе овоземаљског постојања“.<sup>1056</sup> Захваљујући доживљају „слутње“ или „жудње“, он је у де Кириковој слици уочио „две различите равни – једну фигуралну [која је обележје „затворених“ уметничких структура] и другу метафизичку [која је обележје отворених структура]“.<sup>1057</sup> Де Кирико је, према Милошевићу, успео да иманентно, „кроз саму бит фигуре“, њену сразмеру и размештај – тако што је чврсто и јасно омеђио границе грађевине, истакавши њене необичне димензије, њену „смишљену ‘сведеност’ и сиромаштво детаља и некакву ‘испражњеност’ простора што окружује здање о коме је реч“ – „наговести једно метафизичко значење“, значење које „мора бити само индиректно и наговештено,<sup>1058</sup> чиме се постиже већа истанчаност и префињеност уметничке поруке“:

---

1054 Nikola Milošević, „Nostalgija za apsolutnim“, [предговор] у: Miodrag Lukić, *Traženje apsolutnog*, стр. 5.

1055 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 182.

1056 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim: metafizički roman Umberta Eka“, [поговор] у: Umberto Eko, *Fukoovo klatno*, preveo sa italijanskog Siniša Zdravković, Beletra, Beograd, 1989, стр. 535.

1057 *Isto*.

1058 Наговештено значење, према Милошевићу, „није видљиво попут светла у подне, већ просијава кроз површинско ткање књижевних творевина, слично зрацима који се преламају кроз прозорска

У оваквом начину уметничког обликовања има нечег парадоксалног. Де Кирико смишљено своди и осиромашује фигуралну раван слике, зато да би постигао извештан „метафизички квалитет“ који је, уједно, и уметнички квалитет наговештаја.<sup>1059</sup>

Де Кириково сликарство упућује на *илузију* метафизичке равни постојања. Без обзира на то што је метафизичка, наговештена, скривена раван постојања илузорна – јер само у емпиријској стварности – сматрао је Милошевић, уз индикативан присенак сумње – „*како изгледа*, једино јесмо (истакао К. О.)“ (КМ: 230) – она има извесну естетску привлачност. Метафизички наговештај је, стога, друго име Милошевићевог скривеног Бога – *Deus absconditusa*:

Уосталом читава теологија скривеног Бога има и своју специфично уметничку димензију. Тај Бог који се скрива, уметнички може бити схваћен по аналогији са наговештајем, само што теолози, из разумљивих разлога, нису вољни да религијски елемент утопе у естетском (КМ: 217).

Теологија скривеног Бога је, према Милошевићу, теологија варке. Јер, де Кирико је намеравао да своје слике „обликује тако да кроз бића и предмете оног свакодневног зрачи бесконачно“, али је то уметнички успео само по цену измене „лика свакодневице“ и подешавања тог lika „тако да изгледа као да заиста из неке његове дубине допире нешто што није од овог света“:

Оно у шта би сликар хтео да нас увери само је варка.

Само заблуда једног меланхолика да је оно коначно нешто као Аладинова лампа у коју се може сместити дух бесконачности, а да се лампа не распрсне (НМЛ: 212).

Уметност се де Кирику указала као „златна мрежица помоћу које се [...] могу уловити [...] скривени видови стварног света, налик по нечему на какве велике метафизичке лептире што у свакидашњем животу неопажено промичу мимо

---

окна катедрала“. Никола Милошевић, „Богиња од жада“, стр. 33.

1059 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 535–536.

нас“.<sup>1060</sup> Другим речима, желећи да ‘открије’ скривену истину стварности, уметност је *измишља*.

Особености де Кириковог метафизичког сликарства Милошевић је довео у везу са Ековим *Фукоовим клатном* (1988), као, условно, парадигматичним делом модерне књижевности које генерише носталгију за бесконачним. Јер, „оно што је Ђорђо де Кирико у свету сликарства то је Умберто Еко у свету литературе“.<sup>1061</sup>

Пошто је посреди особени вид интерпретације Ековог дела у *целини*, тој констатацији се може упутити примедба да је у најмању руку арбитрарна. Такође, та интерпретација није свеобухватна, иако томе тежи – заузимањем специфичне тачке гледишта, усредсређене на метафизичку раван романа. Но, упркос тим примедбама, индикативна је очита *подударност по сродности* између Ека и Милошевића: обојица су „философи неметафизичари“ које „опседају метафизичка питања, попут питања о Богу“,<sup>1062</sup> и обојица су свој списатељски дар усмерили *и* ка роману. Јер, носталгија за бесконачним није само – према Милошевићевој интерпретацији – духовно сидриште Ековог романа, већ је она *тематизована* у Милошевићевом прозном делу – уз чињеницу да је експлицитно исказана у поднаслову његовог првог романа *Нит михољског лета*. Тако је између подналова Милошевићевог романа првенца и наслова Милошевићевог поговора Ековом другом роману успостављена евидентна смисаона паралела.

Еко је, подсетио је Милошевић, на темељу Велфлинове поделе на ренесансне и барокне структуре изградио сопствену књижевну класификацију, увевши појмове затвореног и отвореног дела. Пример класичног затвореног дела је Дантеова *Божанствена комедија*, а отвореног Џојсови романи. *Фукоово клатно* је затворено дело, јер садржи „шифру“ за коју „по дефиницији постоји кључ и чије [су] смисаоне границе“<sup>1063</sup> јасно одређене. Наспрам затвореног, отворено дело има више *равноправних* кључева или шифара. Али, разлика између Дантеовог дела, у коме је присутна хришћанска метафизичка позадина, и Ековог, кроз које, са пепела метафизике, исијава носталгија за бесконачним, пресудна је и кључна.

---

1060 Никола Милошевић, „Светлотамље“, нав. дело, стр. 5.

1061 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 536.

1062 Илија Марић, „Расправе о Богу или романи Николе Милошевића“, нав. дело, стр. 147.

1063 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 536.

Наредни Милошевићев навод одражава срж његовог разумевања носталгије за бесконачним (у књижевности), али и сопствено аутопоетичко становиште кога се придржавао у својим романима – што говори у прилог томе да му је Еко послужио као узор. Притом, навођење синтагме *полупровидни застор* (кроз који просијава истина) упућује и на особену гностичку инспирацију:

Тако, рецимо, оно трансцендентно, метафизичко, Данте везује за препознатљиви традиционални пејзаж хришћанске митологије, па отуда његова порука нема карактер наговештаја. У Ековом роману, напротив, литерарни пејзаж има нека битна обележја свакидашњице, а метафизички ефекат постиже се тако што писац лик свакидашњег живота помоћу једне особене технике свођења и смишљеног „осиромашивања“ чини неком врстом полупровидног застора кроз који просијава метафизичко значење романа.<sup>1064</sup>

Милошевић је констатовао да се Еков роман односи према књижевној традицији на исти начин на који се де Кириково сликарство односи „према сликарским делима класичног, фигуралног склопа“.<sup>1065</sup> Јер, за разлику од „класичних, реалистичних књижевних дела“, у којима су ликови „по правилу [...] ‘обли’“ (термин Е. М. Форстера), у којима се „метафизичка порука [...] по правилу исказује помоћу односа између самих ликова, и помоћу њихове судбине, или тачније помоћу исхода саме радње“, у *Фукоовом клатну* ликови су „искључиво ‘пљоснати’“, док сама њихова упрошћена „структура“ – при чему треба имати у виду да су сви они „такорећи опсесивно усредсређени на једну једину мисаону и уопште животну преокупацију“ – „упућује на метафизичку раван значења“.<sup>1066</sup>

Еков роман је, у основном значењу, детективски или криминалистички. Милошевић је истакао да управо та раван „врши ону исту функцију коју на сликама Ђорђа де Кирика има фигурална раван уметничке творевине“:

Детективски заплет романа управо је онај већ раније поменути полупровидни застор кроз који само тек просијава метафизичка порука пишчева, налик оној пригушеној светлости сунца на прозорима готских катедрала.<sup>1067</sup>

1064 *Isto*, стр. 536–537.

1065 *Isto*, стр. 537.

1066 *Isto*.

1067 *Isto*, стр. 541.

У Ековом роману је, наиме, реч о покушају главних протагониста да осмисле теорију завере помоћу које би се, наводно, објаснило деловање светских историјских збивања.<sup>1068</sup> Ироничном игром судбине, њих не поражава само група заведених завереника, већ, према Милошевићевом тумачењу, и сама (метафизичка) структура света, која генерише трагичку раван постојања.<sup>1069</sup> То значи да се преко детективски интонираног заплета „читалац [...] уводи у ону најдубљу, метафизичку раван књиге“: испредајући лажну причу о завери, починивши тако „смртни грех против оне речи што је створила и што одржава свет“, главни протагонисти морали су бити кажњени:

Стављајући себе на упражњени престо бога, Екови јунаци постају и нехотично жртве једне мрачне игре коју као да са њима игра неки зли Демиург гностичких мислилаца.<sup>1070</sup>

Испоставља се да је кривица Екових јунака метафизичка, „суштински, тј. номенално истоветна, а само се облици њиховог испаштања разликују“.<sup>1071</sup> Истовремено, они сви желе да „досегну апсолутно“, чија је „суштина“, према Милошевићу

—

---

1068 Термин *теорија завере* Милошевић је преузео од Карла Попера, истакавши, притом, да је и сам Еко, као мото једног од завршних поглавља романа, навео исказ из Поперовог списка „Ка једној рационалној теорији традиције“. „По Поперовом мишљењу“, истакао је Милошевић, „теорија о којој је реч блиска је већ Хомеровом примитивном, теистичком виђењу друштвених збивања. За древног грчког песника све оно што се на бојном пољу под зидинама Троје догађа, последица је различитих завереничких махинација богова са Олимпа. У модерној верзији завереничке теорије друштва, уместо богова појављују се моћни појединци и групе, који из потаје управљају током историјских збивања.“ Према Поперу, теорије завере су неистините зато што нису утемељене на историјском искуству: „[...] у друштвеном животу ништа не бива управо онако како смо замислили. Упоредо са циљевима што их људи себи постављају, има увек неких нежељених последица наших акција и управо се те нежељене последице не могу никако елиминисати“. *Isto*, стр. 537. У вези с тим, ваља указати и на епизоду из *Кутије од ораховог дрвета* у којој се наратор/главни јунак осврће на наговор мајке да прочита књигу о тајнама масонерије – придодавши и психолошки портрет особа подложних теоријама завере: „А главна и уједно највећа бесмислица из које су и све друге потицале, било је мишљење писца те славне књиге да је историја човечанства луткарско позориште чије конце вуку предводници масонског реда. Откако је прочитала тај спис, мојој мајци су се свуда привиђали масони. Чак ме је уверавала да је и мој отац масон. Истина, да и њега масонима приброји имала је и једну додатну побуду. Мајка је била по занимању кројачица и очево професорско звање доживљавала је као личну увреду. А то да је њен муж више масон него професор, био је један од начина да ублажи своје осећање мање вредности“ (КОД: 263).

1069 Трагичко као такво је парадоксално: оно је илузија настала на субјективном доживљају метафизичког згаснућа, али се и, како је Ломпар истакао, „појављује као јемац метафизичке природе самог живота, јер тек њен слом омогућава оно што је трагично.“ Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 201.

1070 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 541.

1071 *Isto*, стр. 542.

[...] у превазилажењу сопствене коначности, односно, у дефинитивном укидању свих оних ограничења којима је човек везан за своје тело и овај смртни, пролазни свет. Управо зато назив оне де Кирикове слике адекватно обележава основну метафизичку преокупацију Екових јунака.<sup>1072</sup>

Милошевић је истакао да доживљај једног од јунака – који се помирио са апсолутним односно бесконачним, али истину тог помирења није могао да спозна јер је сувише кратко трајала – „одговара отприлике ‘метафизичком квалитету’, у оном смислу у коме је Роман Ингарден употребљавао ову реч“:

У бесмисленом сивилу свакодневнице наилазе неки ретки тренуци у којима се човек из тог бесмисленог сивила издиже, надилазећи га једним снажним и аутентичним доживљајем, који може бити како трагичан, тако и ведар.<sup>1073</sup>

У Ековом роману нагласак је на „трагичним импликацијама“ јунаковог доживљаја: коначна истина гласи да је „истина ‘веома кратка’“,<sup>1074</sup> у мери да „лежи у непостојању“, јер –

[...] само понекад ретко и веома кратко заискри светлуцави пламен метафизичког квалитета, па и то можда само зато да својим сјајем привремено обасја таму постојања, суочавајући нас са спознајом о темељној крхкости бића.<sup>1075</sup>

Сумирајући увиде у вези са Ековим романом, чија структура „неодољиво подсећа на слике Ђорђа де Кирика“, Милошевић је констатовао да након читања

---

1072 *Isto*, стр. 543.

1073 *Isto*.

1074 Истина је толико кратка да измиче. Милошевић је на тај проблем указао и у предговору есејистичке књиге Миодрага Лукића *Тражење апсолутног* (1982), где је истакао есеј „О измицању истине која се указује у тренуцима откровења“. У вези с тим, утврдио је да „само у околностима ‘смртне опасности’ или уопште неке велике беде спада са очију човекових ‘маја’ вео и указује му се сурова и мучна истина ‘да смо на свету сами; да нам нико не може помоћи; да је крај коначан’“. Истину о којој је реч Лукић с правом назива ‘једноставном’ као што се с правом пита због чега нам онда та тако једноставна истина по правилу измиче. Одговор је – такође једноставан и такође тачан – да нам она измиче зато што од ње бежимо, јер се не усуђујемо да себи признамо да светилка живота није ништа друго до празна ‘слика на папиру, без пламена’. Праву истину види само поглед самртников [...]. Таквом погледу – и само таквом погледу – открива се споља недовољно видљива, крхка и ровита подлога човековог битисања.“ Nikola Milošević, „Nostalgija za apsolutnim“, нав. дело, стр. 6.

1075 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 543–544.

остаје „само носталгија за бесконачним, само дакле оно што једну књигу чини метафизичком у правом и једино могућем смислу те речи“.<sup>1076</sup>

Тим закључком је Милошевић, уједно, назначио своје разумевање појма *метафизике*: посредни је (у истинитосном смислу) онтолошки испражњен појам чијим хоризонтом обитава само субјектова меланхолична носталгија.

У својим романима Милошевић је објекат носталгије за бесконачним представио као *биће прошлости*: иако је прошлост непостојана и непостојећа, наратор/главни јунак *Сенки минулих љубави* сећа се прошлости као нечег што ипак, на неки начин, претрајава, те настоји да је „преведе у речи и овако записане за сећање остави, премда не зна коме и премда не зна зашто“ (СМЉ: 9). Упоредивши садашње меланхоличне призоре са некадашњим, приповедач је, уз извесну ограду, извео закључак утемељен на *прекомерном уопштавању*:

И да је магла коју гледамо само спомен на неку давну маглу неког другог града, као што је *можда* и *све* оно што чујемо и видимо само сећање на нешто чега више нема [истакао К. О.] (СМЉ: 9).

Док „јунак у *Нити михољског лета* чезне за бесконачним окренут бивствовању на земљи и оном што је од људи скривено или изван људског искуства, и док јунак *Кутије од ораховог дрвета* налази у ‘мутном сјају’ метафизичку дубину“,<sup>1077</sup> јунак *Сенки минулих љубави* осећа метафизичку носталгију за бесконачношћу прошлости:

Не бих рекао да минули дани одлазе заувек у ништа. Све оно што је једном било оставља за собом извештан траг, али тај траг није стварнији од неке сенке.

Сенке која остаје и онда кад неповратно ишчезне оно од чега је она настала.

Оно што је само једном истински постојало и никад више (СМЉ: 165).

То значи да је Милошевић у свом последњем роману изместио прошлост из подручја субјективности, из успомене оног који се сећа, у какво-такво подручје

1076 *Isto*, стр. 545.

1077 Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 204.

објективности – што је еклатантан вид меланхоличног *стварања* илузије, али и књижевноуметнички ефекат највишег реда, којим, сходно Роману Ингардену, долази до пројаве метафизичког слоја дела:

Оно што се тада догодило између нас двоје трајаће додуше и даље у нашим успоменама.

Међутим, нешто од тога остаће чак и онда кад нас више не буде било. Нешто од тога – неки траг – невидљив, а ипак присутан биће и ту на врху те катедрале.

Али само као траг неке сенке (СМЉ: 165).

‘Сенке сећања’ из свог последњег романа Милошевић је тематизовао и у свом првом, незавршеном роману *Deus absconditus* – као да је помоћу те опсесивне теме настојао да заокружи своје прозно дело, али и да се, можда, приближи писцима попут Марсела Пруста или Патрика Модижана:

За Грке је Пандорина кутија била скривница ветрова, за мене је кутија моје тетке представљала скривницу сећања, или тачније њихових сенки, ако сећања имају сенке.<sup>1078</sup>

Литерарним исказом о траговима сенки Милошевић је уједно назначио и ‘одгонетку’ наслова свог последњег романа: она подразумева виђење садашњости као јединог реално постојећег временског ентитета, за разлику од прошлости и будућности – „Јер најзад, шта је прошлост, ако није само хаос нејасних, треперавих слика“ (НМЛ: 51)? – одакле произлази „коначна *пресуда*“ не само тог, већ свих његових романа, да „истински постоји једино оно сад“:

Ако истински постоји једино оно сад, онда то сад има свој одраз у виду сенке која *траје*, која премошћује коначност. Сенка је продужетак *бивствовања под капом небеском*, она *претрајава*.<sup>1079</sup>

Наречено *сад* које једино истински постоји има далекосежне филозофске импликације, сагласне са Милошевићевом меланхоличном мисли: оно је „коначан

---

1078 Никола Милошевић, „*Deus absconditus (6)*“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 25. јун 1976, број 59, стр. 10.

1079 Ратомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 206.



одговор на питање које постављају романи Николе Милошевића о човековом постојању (суштини) на земљи и под сунцем“.<sup>1080</sup>

За разлику од Ековог *затвореног* дела, пример *отвореног* дела које такође генерише носталгију за бесконачним је *Хазарски речник* (1984) Милорада Павића. Милошевић је о том роману посветио само кратки текст „Павићево отворено дело“, заправо излагање са Деветих књижевних сусрета „Савремена српска проза“, одржаних 6. и 7. новембра 1992. године. Но, тај текст је важан јер је у њему *Хазарски речник* доведен управо у везу са *Фукоовим клатном*. Осим што Екова посвета на Павићевом личном примерку *Фукоовог клатна* гласи: „Милораду Павићу са саучесништвом. Умберто Еко“, сличности између та два романа нису занемарљиве и захтевају подробнију пажњу, при чему ваља истаћи – осим што су обојица писаца били и универзитетски професори – да се Еков роман појавио 1988, исте године кад и превод Павићевог романа на италијански језик, што значи да су се у тим делима оваплотила истоветна епохална струјања.

Прилагођен излагању на научном скупу, Милошевићев сажети текст одаје утисак да представља теоријску рационализацију читалачких импресија. То се нарочито види кад је реч о наводној ‘тежини’ два романа: Еков роман је тежи за разумевање, зато што је писац намерно прикрио кључ за његово разумевање, док је Павићев роман, као више ‘читљив’, наизглед лакши за разумевање:

Књижевно казивање Павићево могло би се упоредити са бистром и прозирном водом која је дубока. Онај ко у ту прозирну воду загази мислећи да је плитка лако се у њој може удавити. Прозирност Павићеве литературе заправо скрива једну дубину која је смишљено тако уобличена да читалац, опредељујући се између различитих верзија које му писац нуди, може помислити да је његов посао једноставан и лак, далеко једноставнији и лакши од посла који чека читаоца *Фукоовог клатна*.<sup>1081</sup>

---

1080 *Исто*, стр. 207.

1081 Никола Милошевић, „Павићево отворено дело“, у: *Књижевни портрет Милорада Павића: зборник излагања са Деветих књижевних сусрета „Савремена српска проза“*, 6–7 новембар 1992, ур. Верољуб Вукашиновић, Народна библиотека Радничког универзитета, Трстеник, 1993.

Милошевић је сматрао да је Павић „постигао уметнички ефекат првога реда“ тако што је испод намерно изазваног утиска „привидне лакоће и једноставности“ суочио читаоца „са оном дубином [...] која се језиком мистике говорећи може назвати тајном“.<sup>1082</sup> Он је Павићев роман интерпретирао као дело које исказује онтолошки „пародокс првог реда“: тајна је, као таква, неизрецива, али је „велики мајстор“ успео да учини немогуће – да „оно најдубље изрекне и у мрежу речи ухвати а учинио је то ипак помоћу речи“.<sup>1083</sup> Зато Павићеву литературу, према Милошевићу, ваља посматрати не само у књижевном, већ и у метафизичком контексту, у контексту „оних такозваних вечних и проклетих питања које нико ко се мало загледа, како би то Кант рекао, у небо изнад нас не може мимоићи“.<sup>1084</sup>

У вези са Павићевим романом Милошевић није директно употребљавао израз *носталгија за бесконачним*, али је наглашавао да Павићево „отворено дело сеже до граница оног што се зове трансцендентно“.<sup>1085</sup> У досезању трансцендентних или *бесконачних* граница уочљива је паралела са носталгијом:

У Кафкином *Процесу* у поглављу које се зове „У катедрали“ главни јунак се у једном тренутку осећа као да се налази на ивици бесконачности а управо то довођење на ивицу бесконачности и јесте једно од битних својстава Павићевог отвореног дела.<sup>1086</sup>

Милошевић је тим речима уједно закључио излагање о Павићевом роману. Међутим, извесни momenti које је уочио у Ековом роману могли би се пренети и у семантичку раван *Хазарског речника*. Јер, осим *носталгије за бесконачним* и „довођења на ивицу бесконачности“, Павићев роман са Ековим дели сасвим блиску, *гностичку* визију романеског света. Тежња Екових јунака да осмисле теорију завере, којом би обезвредили „параноичну филозофију историје“, демијуршка је тежња: у свету у коме је „бог мртав“ (Ниче), чак „и људске завере могу да испуне празнину“, а творци завере, желећи да „поново испишу тору“ – при чему „измешати слова из Књиге [Торе] значи измешати свет“ – учинивши тако хибрис – метафизич-

---

1082 Исто.

1083 Исто.

1084 Исто.

1085 Исто.

1086 Исто.

ки „преступ против саме речи, оне речи што је створила и што одржава овај свет“, попримају „улогу Демииурга“. <sup>1087</sup>

Слично томе, демијуршку улогу у Павићевом роману преузимају на себе хазарски ловци на снове и истраживачи хазарског питања, који желе да изнова створе свет, „још једном, али на бољи начин“. <sup>1088</sup> Као и против Екових јунака, и против њих суделују космичке силе које их спречавају да остваре свој наум: те силе оличене су у ‘ђаволима’ трију монотеистичких религија, који, парадоксално, бране онтолошки поредак света. Речју, и Павићеви и Екови јунаци бивају ухваћени „у своју сопствену мрежу“. <sup>1089</sup>

Као и код Ека, у чијем се роману слути „једна колико суморна толико и обухватна визија човекове судбине у једном свету који му није наклоњен“ – јер, шта год човек предузео, „колико год мудро и темељно замишљено било, [све се] мора пре или после извргнути у своју супротност“ <sup>1090</sup> – и код Павића је наглашена трагичка односно антрополошки и космолошки песимистичка димензија људског постојања. Такође, и код Павића постоји детективски заплет, помоћу којег се „читалац [...] уводи у ону најдубљу, метафизичку раван“. <sup>1091</sup>

Осим стварања света „још једном, али на бољи начин“, као и детективног заплета који представља „полупровидни застор“ метафизике, два романа могу се упоредити и према (гностичком) моменту досезања истине: као што један јунак Ековог романа није био свестан да је досегнуо истину јер је трајала кратко, да би је поново досегнуо тек у тренутку смрти, тако се и Павићеви јунаци приближавају Истини сањајући смрт Другог, не могавши, притом, да се и сами из тог сна пробуде. У оба романа спознаја истине показује се као узалудна: „краткотрајна истина метафизичких квалитета“ код Ека се „по правилу са закашњењем спознаје“, <sup>1092</sup> што кореспондира са ‘мудрошћу’ утемељеном на животом искуству једног Павићевог јунака, који је устврдио да је „све што је зарадио и научио“ – отишло „на звекет кашике о зубе“. <sup>1093</sup>

---

1087 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 539–542.

1088 Milorad Pavić, *Hazarški rečnik* [ženski primerak], Dereta, Beograd, 2001, стр. 36.

1089 Nikola Milošević, „Nostalgija za beskonačnim“, нав. дело, стр. 540.

1090 *Isto*, стр. 541.

1091 *Isto*.

1092 *Isto*, стр. 544.

1093 Milorad Pavić, *Hazarški rečnik*, стр. 217.

*Хазарски речник* је један од највећих метафизичких романа српске књижевности. Зато је о његовим „метафизичким квалитетима“ – на које је Милошевић указивао у вези са Ековим романом – сувишно трошити речи. Али, упркос томе што су и *Хазарски речник* и *Фукоово клатно*, сваки на свој начин, празник књижевности и лепоте књижевног израза, да ли је истинито рећи – у контексту самих ‘истина’ до којих су ти романи досегли – да ничег другог нема над сетом и горчином која оба вија наречену лепоту? Један став према таквом меланхоличном виђењу исказао је Николај Тимченко:

У томе је и парадоксална лепота духовног стваралаштва, посебно метафизичке димензије књижевности: као нека врста интерпретације суморне визије света, она показује сву незаобилазну вредност онога што човек може да створи.<sup>1094</sup>

Други, пак, став, исказао је Миодраг Лукић, приметивши да су „лепе речи... само [...] кринка, покушај да изгубљени буде спасен од другог који је такође изгубљен“.<sup>1095</sup> Да је, у контексту спасења, сва лепота узалудна и да лепота не може спасити ничију душу.

Постављањем тог питања, носталгија за бесконачним или апсолутним је испунила свој логички круг. Носталгија „за нечим чега нема“ довела је, повратним утицајем, до ширења тог нечег „чега нема“ – метафизичког *nihil*-а на – одједном упитни и нестабилни – простор аксиолошке пуноће. Она је, истовремено, довела до илузорности естетског смисла, као смисла који *покушава* да у самом себи досегне своју пуноћу. Есхатолошки гледано, на рубу ништавила изгубљени су и стваралац и рецепијент: спаса нема ни за кога. Има само лепих речи, илузије коју књижевност и уметност дарују: супституције утехе. Носталгији за бесконачним инхерентна је сила нихилизма. Она је усмерена ка бесконачности ништавила: рецепција је, стога, чин негативне теологије.<sup>1096</sup>

---

1094 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 79.

1095 Nikola Milošević, „Nostalgija za apsolutnim“, нав. дело, стр. 7.

1096 У вези с тим, Павле Зорић је упутио на приповедачеве речи из *Нити михољског лета*: „Ако уронимо дубоко у само језгро безначајности, назиремо ли у њему макар и сасвим слабачко светлупање трансценденције? Или је тамо просто ништа? Само тама, без иједне искре што светли“. Зорић је тај навод прокоментарисао речима да се „изгледа [...] намеће потврдан одговор. Ипак, из упитаности која се запажа у размишљању главног јунака, наслућује се, можда, тајанствено божанство усред оног ‘ништа’, дакле врховно биће негативне теологије.“ Павле Зорић, „Меланхолична мисао Николе

### 2.3. Космологија

Упуштајући се у филозофски проблем статуса божје инстанце или трансценденције, како према себи, тако и према свету, и то у оба онтолошка вида (стварном и уметничком), Милошевић је неизбежно морао да се позабави и питањем саме иманенције. Тако се област његових онтолошких истраживања грана у два смера: ка теологији и космологији.

Кад је о космолошким темама реч, сагледаним из гносеолошко-епистемолошке перспективе, Милошевић је питању субјективног става спрам ‘објективне’ онтолошке равни приступио из перспективе *смисла*. Питањем смисла он се у свом делу градацијски бавио, почев од смисла „живота појединаца“, затим преко смисла историје односно човечанства (у књизи *Има ли историја смисла?*), све до смисла „света као целине“, смисла у свом „најопштијем, онтолошком значењу“, чији је предмет „читав космос – његово уређење, односно његова природа и његова перспектива“ – „наравно ако је има“ (ИИ: 233–234).

У модерној епоси свест о неизмерности космоса подразумева и свест о односу те неизмерности према планети Земљи, као и, следствено томе, космичком положају (и смислу) човека. Милошевић је подсетио да су, „из космичке перспективе“, различити мислиоци – попут Паскала и Канта, између осталих – сагледавали „Земљу као само тачку у бескрајном пространству, а човека на њој као биће које траје само један неповратни часак“ (ИИ: 236). Притом, упркос ‘теоријској сагласности’ о ‘објективном’ стању ствари, они су га, *субјективно*, различито доживљавали: Кант се дивео и са страхопоштовањем се односио према „звезданом небу“ изнад себе, док се Паскал ужасавао „вечног ћутања ових бескрајних простора“ (ИИ: 235–236). На основу различитих доживљаја „исте васионе“, Милошевић је закључио да је „депресивни, меланхолични Паскал“ доживео „уређење космоса [...] са ужасавањем“, док му се „флегматични, хладни Кант [...] дивео“ – што значи да не би

---

Милошевића“, нав. дело, стр. 194. Притом, ваља имати на уму да је и приповедач незавршеног романа *Deus absconditus* истакао да је управо трансценденција онај „врхунски домет негативне теологије, то нешто очишћено од свих могућих одредаба – пошто је свака одредба антропоморфна – очишћено тако темељно да више не представља ништа“. Никола Милошевић, „*Deus absconditus (4)*“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 25. мај 1976, број 57.

био „далеко од истине“ закључак „да су те две оптике заправо само две илузије“: (Паскалова) „илузија бесмисла“ и (Кантова) „илузија смисла“ (ИИ: 237).

Милошевић је напоменуо да разлика у теоријским оптикама Паскала и Канта, упркос сазнањима из астрономије и космологије, „у неким новим облицима и даље остаје“ (ИИ: 237). Посреди је парадигматична разлика на основу које је могуће диференцирати „духовну породицу космичких оптимиста“ (Кант) од космичких песимиста (Паскал): тако је, на пример, Канту блиско Ајнштајново „космичко религијско осећање“ (ИИ: 238–239). Осим „космичких оптимиста“ и песимиста, Милошевић је скренуо пажњу и на космолошке „објективисте“, какав је био Берtrand Расел. Расел је, наиме, у напису „Оно у шта верујем“ (1925) истакао да су и оптимизам и песимизам, као „две космичке филозофије“, израз „извесног наивног антропоцентризма“ – пошто „тај велики свет [...] није ни добар ни рђав и не труди се да нас учини ни срећним ни несрећним“ (ИИ: 240).

Милошевић је у Раселовој „космичкој оптици“ указао на присуство „две равни – једне онтолошке“, која подразумева „сазнања о васиони“, и „друге психолошке“, која се тиче „проблема доживљавања“ тог сазнања „од стране различитих мислећих субјеката“ (ИИ: 241) – што, заправо, значи да је корен „двеју космичких филозофија“ „у душевном склопу мислилаца“ (ИИ: 252) који се за њих опредељују. Из психолошке перспективе могуће је, према Милошевићу, превредновати „појмове ‘космичког’ песимизма и оптимизма“, на основу чега би се могло „говорити и о песимистичким [Паскалово виђење космоса] или пак оптимистичким космолошким илузијама [Кантово и Ајнштајново виђење]“:

О песимизму и оптимизму може се разложно говорити само ако је реч о два различита угла деформације космичких чињеница. Ако неки мислилац – назовимо га условно космологом – преиначује на овај или онај начин научне спознаје о устројству васионе како би тиме поткрепио нека своја предубеђења, онда је његова оптика песимистичка уколико то преиначење потиче из неке депресивне црте његовог душевног склопа, а оптимистичка уколико се иза такве једне тенденције скрива неки друкчији, ако се тако може рећи, ведрији душевни склоп (ИИ: 242).

Међутим, не значи да мислилац који гаји извесне космолошке илузије самим тим грешни кад су посредни чињенице. Милошевић је истакао да је „могуће да се нечије склоности [...] покlope са неким истинитим, објективним стањем ствари“: на пример, могуће је да неко ко је склон меланхолији доживи „перспективу васионе [...] на меланхоличан начин, али да тај емоционални еквивалент не доведе у питање објективне налазе астрономије и космологије“ (ИИ: 252). Наравно, неопходан је увид у „сознања модерне космологије и астрономије“, не би ли се помоћу њих утврдило „да ли нечија теоријска оптика заиста почива на истинитом увиду у склоп васионе или пак на некој [...] космолошкој илузији“ (ИИ: 242). Осим што онемогућују настанак хипергенерализација, тековине модерне астрономије и космологије „имају одлучујући значај и за заснивање једне истински диференциране онтолошке оптике“ (ИИ: 247).

Слично запажањима о условној дихотомији ‘људске природе’ на конструктивну и деструктивну, Милошевић је нагласио да су и у космосу на делу, иако не и једини, „онтолошки релевантни [...] односи разарања и уништавања“ (ИИ: 250). У вези с тим, он је подсетио да и према савременим астрономским и космолошким сазнањима постоје „два веома различита научна сценарија“ о крају васионе: или ће васиона „бити потпуно разорена у великом сажимању“, или ће трајати „вечно ‘у стању мрачне празнине’“ (ИИ: 246). У оба случаја исход је исти: „нема никаквог космичног хепиенда“ (ИИ: 246), што значи да је „свака хармонија у васиони привремена или, другим речима релативна“ (ИИ: 251). Нема, дакле, никаквог космичког смисла,<sup>1097</sup> „оног смисла са великим почетним словом“:

Истина, околност да је макар у некој безначајној тачки васионе био могућ живот, и да је тај живот могао потом да опстане и да се развија толики број година, говори нам да уређење космоса ако већ није плод неког надмоћног разума, није ни плод каквог злог демиурга гностичких мислилаца.

Међутим, ако наш онтолошки биланс сведемо из космичке перспективе и изложимо га на неки метафорички начин служећи се ликовима оних богова који владају светом по научавању психоаналитичара, могли бисмо рећи да из

---

1097 Наравно, ако нема апсолутног смисла, то не значи да никаквог смисла нема, већ да се смисао који постоји или се намеће доживљава као *празан*. Могуће је и да се „ми [...] просто гушимо у смислу. Али тај смисао није онај који ми тражимо. [...] Празнина данашњег времена је празнина смисла.“ Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija dosade*, preveo sa norveškog Ivan Rajić, Geopoetika, Beograd, 2004, стр. 34.

космичке перспективе свет заиста делује као позорница на којој борбу воде Ерос и Танатос.

А у тој борби кроз неки несхватљиво велики број година Танатос је изгледа тај који коначно побеђује (ИИ: 251).

Какав је, према Милошевићу, „емоционални еквивалент“ такве спознаје, зависи само „од душевног склопа оног ко се са том спознајом суочава“ (ИИ: 252). При том, оспоравањем ‘објективног’, космичког смисла, независно од душевног склопа конкретне личности, Милошевић је посредно оспорио смисао религиозности: уколико, према Паулу Тилиху – „бити религиозан, значи страсно тражити смисао своје егзистенције“<sup>1098</sup> – религиозност се, као таква, своди на „страсну“ потрагу за илузијом. Сваки је смисао, напослетку, илузија: било да је реч о смислу пронађеном у „стварању и раду“, у „доживљају неке вредности“ попут „љубави према некоме“ или „разумевања и помагања другоме“, или у „трпљењу“ – „у храбрим суочавању са неотклоњивом патњом и у прихватању трагичне судбине као смислене“<sup>1099</sup> – ништа од тога, осим за конкретног појединца, нема смисао по себи. Све је по себи бесмислено, али том бесмислу, ради себе саме, личност може подарити смисао.

Напослетку, Милошевић је указао да склоности ка оптимистичким или пессимистичким илузијама изазивају „друге, моћније силе у нама“ (ИИ: 252): душевни склоп личности. Тако се, расправљајући о онтолошким и космичким темама, вратио на оно извориште одакле свака диференција полази: структури личности, односно човеку самом – његовој тајни.

---

1098 Цит. према: Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 60.

1099 *Isto*.



### 3. Аксиологија

Питање смисла живота коначан је исход свеколиких Милошевићевих теоријских и књижевно-херменеутичких интересовања. Свагда актуелно, Милошевић је то можда прво и последње ‘проклето’ питање, сушто питање за сваког човека понаособ – макар и на несвесном плану – покушао да разреши у светлу своје теоријске оптике, али и у светлу агоналне рефлексije над сопственом меланхолијом. Индикативно је да управо аксиолошка раван постојања, исказана у Милошевићевом делу, упућује на еволуцију појединих његових теоријских схватања, али и целокупног његовог душевног склопа. Отварање питања смисла живота у последњој теоријској књизи имплицира удвојен смер његове личности и теоријске мисли: трагично виђење живота у младости пратила је неретко недиференцирана теоријска мисао, док је резигнирано мирење у старости пратило свођење филозофије диференције на филозофију релативности. Аксиолошка раван је, стога, логичан завршетак и практична ‘провера’ Милошевићеве филозофије диференције.

#### 3.1. Смисао живота у контексту филозофије диференције

Вредност књижевног дела, о чему је било речи, Милошевић је изједначио са структуром – њеном хармоничношћу, то јест кохерентношћу – односно са гносеолошком, сазнајном димензијом коју дело омогућује читавим својим, унутрашњим и спољашњим, контекстом. Међутим, Милошевићева аксиологија не задржава се само на теоријском проблему књижевних и уметничких вредности, већ, захваљујући разуђеним антрополошким и онтолошким увидима које је омогућила филозофија диференције, задире и у питање такозваних ‘животних вредности’. Аналогно Милошевићевом виђењу проблема књижевне вредности, и *вредност* живота може се довести у везу са његовом ‘структуром’, односно са *смислом* као гносеолошком димензијом. Испоставља се, тако, да је Милошевић, захваљујући филозофији диференције, осветлио – у већој или мањој мери – сва главна ‘проклетата’ питања која су одвајкада мучила људски род: питање човека, питање Бога и питање смисла постојања.

Смисао живота као таквог, општеважећи смисао за сваког, Милошевић је градио на фону онтолошког увида – потврђеног и парапсихолошким продорима – „да је све детерминисано“ (ЦБЗ: 337). Иако је пропустио да се, на основу тог увида, позабави питањем о онтолошкој и метафизичкој уређености света, није пропустио да постави питање „о смислу и вредности живота“, питање које гласи: ако нема слободе избора, „има ли онда наш живот икаквог смисла“ (ЦБЗ: 337)? Ако је „све детерминисано“ и *нужно*, као што је сматрао да јесте, онда и одговор није могао бити друкчији: живот је бесмислен; међутим, иако бесмислен, не мора самим тим бити и безвредан.

Међутим, ако је вредност могућа упркос бесмислу, није ли тиме Милошевић упао у замку илузије: у чему вредност живота може бити ако не у смислу тог и таквог живота; у супротном, ако се вредности одузме смисао, остаје ли она и даље вредност – или постаје илузија?

Једно од могућих решења проблема крије се у *апсурду вере*: према Шестову, чија је поједина, али не и сва, становишта Милошевић прихватио, избављење од бесмисла нужности могуће је „једино путем вере“, и то вере „у оно апсурдно – апсурдно са становишта науке и разума“ (ЦБЗ: 337), вере „у Бога који је у стању не само да исправи сва зла овог света него и да учини да их никад није ни било, па тако и да учини да ни Сократа никад нису отровали“ (ЦБЗ: 338). Милошевић је оспорио становиште шестовљевске вере – вере која се буди „кад осетимо ужас потпуног незнања, онда кад изгубимо свако тле под ногама“ (ЦБЗ: 338) – сматрајући да –

[...] то стање безнадежности [...] није нека повлашћена осматрачница вере са које се види све оно што људи науке и разума не виде, већ хипергенерализација и рационализација једног мислиоца меланхоличног, депресивног, душевног склопа (ЦБЗ: 338).

Шестов је, према Милошевићу, погрешно што је узео „сопствену личност за парадигму свих осталих“, занемаривши – супротно начелу диференције – „чињеницу да људи различитог душевног склопа различито доживљавају и различито се суочавају са мукама и невољама овог света“ (ЦБЗ: 338). То, заправо, значи да постојање нужности *не мора*, већ *може* да буде разлог сумње „у смисао и вредност

живота“, и то само под условом „да ли и у коликој мери нека особа ту чињеницу трагично доживљава“:

А како нас диференцијална психологија и свакодневно искуство уче, људи се разликују у сваком погледу па и у погледу начина на који доживљавају оно непоправљиво и неизлечиво у свету што нас окружује (ЦБЗ: 339).

Не само што се људи по томе међусобно разликују, већ и „један исти човек у току свог постојања“, а у оквиру структуре своје личности, „не доживљава са подједнаким интензитетом, односно подједнако трагично“, сазнање о својој смртности и пролазности, као и о смртности и пролазности „свега другог овде доле“:

Томе у прилог говори и лично искуство оног који ово пише. У време када је у мом душевном склопу била знатно јаче но сад изражена једна меланхолична, депресивна црта и ја сам, слично Лаву Шестову, био склон да проблем смисла и вредности живота на један недиференциран начин разматрам, подижући сопствени доживљај незнања на сам врх епистемолошке лествице (ЦБЗ: 339).

Претходно признање, заправо, баца посебно светло на парадокс живота који је бесмислен али не и безвредан: живот је по себи бесмислен – јер на такав општи закључак упућује разум ослоњен на емпирију – док се вредност живота пројављује само као варијабилна вредност појединачног живота. Тојнбијевски речено, ако је општи (онтолошки, космолошки) бесмисао живота изазов, онда је вредност живота, или сам живот (његова посебна ‘структура’), одговор. Живот је, тако, изједначен са сопственом вредношћу, која није ништа друго до саморефлексија личности над својим постојањем. Пошто, за разлику од књижевне ‘тријаде’, живот појединца има вредност, али не и смисао (посебну ‘гносеолошку’ раван која се конституише ван живота самог), посредни је, према Милошевићевом имплицитном схватању, *дијада* вредности живота.

Реч је, наравно, о животу изван заједнице са Истином, животу који не познаје онтолошко-егзистенцијалну рефлексију сопствене иманенције, животу који

„не садржи у себи никакав метафизички апел, [...] већ се појављује у апсолутној самодовољности“.<sup>1100</sup>

### 3.2. Метафизички квалитет трагичног и трагичност постојања

Надовезујући се на признање да је искривљене закључке о вредности и смислу живота доносио под импулсима меланхолије, Милошевић је указао и да је „за своје потребе преиначио Ингарденово учење о метафизичким квалитетима [истакао К. О.]“ (ЦБЗ: 339). Док је Ингарден у метафизичке квалитете – мистички засноване на интуиционизму – убрајао „узвишено, трагично, демонско, свето, гротескно, несхватљиво, па поред осталог и ‘неописиво блаженство среће’“, којима је требало „да буде заједничко то што се у њима открива најдубљи смисао живота и бића уопште“, смисао који је „иначе обично скривен“, Милошевић је у огледу „Проблем вредности“ у *Идеологији, психологији и стваралаштву* привилеговао само „метафизички квалитет трагичног“ (ЦБЗ: 339) – који једини омогућује реализацију схеме престабилизоване хармоније (в. ИПС: 84) – проширивши тако „овај квалитет изван граница његовог легитимног важења“ (ИИ: 255) и прогласивши га „за једини истински увид у саму суштину човековог света“ (ЦБЗ: 339).

За разлику од Ингардена, сходно коме се метафизички квалитети могу наћи како у уметничким делима, попут књижевности, сликарства, музике или филма, у научним радовима,<sup>1101</sup> па чак и „у реалном животу“, где је „њихово испољавање далеко интензивније и потресније него у литератури“,<sup>1102</sup> Милошевић је – настојећи да буде „доследнији“ и „прецизнији“<sup>1103</sup> – као „једину праву постојбину“ (ЦБЗ: 339) метафизичког квалитета трагичног прогласио искључиво литературу (в. ИПС: 289) – ону *аутентичну* литературу која „не говори о некаквом захтеву за апсолутном слободом“, већ „о ономе што је непроменљиво а што је у човековом животу трагич-

1100 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 203.

1101 Слично Ингардену, и Серж Дубровски је, сматрајући да између духовних творевина нема суштинске разлике, истицао да се метафизички квалитети „подједнако и на исти начин конституишу и у философским списима и у књижевним делима“. Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 13.

1102 Jovan Delić, „Ideal prestabilizovane harmonije“, стр. 23.

1103 *Isto*.

но“,<sup>1104</sup> која, дакле, не представља „неку свеобухватну визију света“, већ само једно, *једнострано*, „‘ноћно’ виђење човекове стварности“ (ЗП: 184). За Милошевића су парадигматичан пример такве литературе представљали романи Милоша Црњанског (в. РМЦ: 259).

Књижевност је, тако, након идеолошке профанизације религије, постала једина (или последња дозвољена) постојбина метафизике. Да би се метафизичка димензија дела конституисала, Милошевић је претпостављао постојање високе књижевне *вредности* и димензије *значења* као вида књижевне доминанте (в. ЗП: 183); притом, висока књижевна вредност могућа је само захваљујући *песимистичком правцу* значења система мотивације. Он је, наиме, полазио од аксиома да је „само у оквиру једне структуре трагичког правца значења могућ [...] такав однос целине и делова у коме делови“, следећи своју логику, „остварују један циљ који у њиховој иманентној логици није садржан“ (ИПС: 284). Тако је, на пример, истицао да „стварни систем мотивације [романа Достојевског] образују само песимистички интонирани видови књижевног дела овог писца“ (ИПС: 285), док су оптимистички интонирана дела *по правилу* нижих уметничких домета (в. ИПС: 82).<sup>1105</sup> У вези с тим, Драган Стојановић је приметио да, „ако се каже ‘по правилу’, дозвољава се [...] да нешто постоји ‘по изузетку’“, али „ту ограду“,<sup>1106</sup> зачудо – јер не мора свако вредно дело да има трагичан заплет, нити да буде песимистички интонирано – Милошевић није задржао у случају ‘оптимистичких’ дела. Сагласно са Стојановићем, и

---

1104 Никола Милошевић, „Живот се не може поправити (Станко Ласић: *Крлежа – хронологија живота и рада*)“, [ауторизовано излагање са трибине Дома омладине], *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XI, 10. јун 1982, број 190.

1105 Милошевић је фаворизовао песимистички интонирана дела са трагичким виђењем света: „Ван његовог интересовања остају дела са хуморним и комичним погледом на свет, дела лишена значења [нпр. проза Момчила Настасијевића], као и она са оптимистичком поруком. Такво опредељење извршено је највећим делом због личних ауторових склоности, које он не скрива, док је према наведеним делима његов однос неутралан. Мада и ту има разлике: однос неутралности важи за прве две врсте, док је трећа, по Милошевићу, углавном неуспела, јер су приликом стварања оптимистичке поруке превасходно деловали ванкњижевни (психолошки, педагошки, идеолошки итд.) фактори.“ Aleksandar Jovanović, „Trošnost peska i pouzdan način zidanja (N. Milošević, *Zidanica na pesku*, 1978)“, *Književna kritika*, Београд, година XI, 1980, број 1, стр. 102. И Милић је, на истом трагу, приметио да је Милошевић по правилу бирао жал за нарушавањем чистоте или идеалности узвишеног, који се, такође, може представити и „кроз иронију, хумор, чак гротеску“: „Између могућности трагичког и могућности комичког, Милошевић ће бирати прву; у анализама књижевних дела неће бити анализа комичке литературе, па ће и поједини мотиви који носе у себи комичку црту – епизода батињања из *Дон Кихота* или ‘случај комедијант’ Црњанског, на пример, гротескна страна *Записа из подземља*, такође – биће протумачени као превасходно трагички.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholije“, стр. 97.

1106 Dragan Stojanović, „Stvaranje i priroda književnog dela“, стр. 537.

Делић је подсетио да није мали број прозних остварења „која се још увијек сматрају вриједнима“, попут Раблеовог *Гаргантпе и Пантагруела*, Бокачовог *Декамерона* и Сервантесовог *Дон Кихота*, у вези којих се не може говорити о конституисању метафизичког квалитета трагичног „у Милошевићевом смислу“: то значи да би, „упркос Милошевићевим настојањима да превлада проблеме жанра“, „прихватање крајњих консеквенци“ његовог тумачења метафизичког квалитета трагичног „води-ло аристотеловском подвајању жанрова на ‘више’ и ‘ниже’“. <sup>1107</sup>

У време наречене (ре)интерпретације, Милошевић је, по сопственом признању, био у власти „трагичног осећања живота“, насталог на темељу доживљаја „патње без искупљења“: пошто у таквој, трагичној „патњи без искупљења“ нема никаквих „метафизичких одјека“, <sup>1108</sup> онда их не може бити ни у онтолошкој равни света. Милошевић је, заправо, сопствени доживљај безнађа („трагично осећање живота“) уздигао на раван универзалне ‘истине’: ‘истине’ која одбија „метафизичку консеквенцу човекове важности, моменат трансценденције у човековој судбини, моменат људског позвања“. <sup>1109</sup> Другим речима, његова интерпретација света је била последица „меланхоличне склоности ка хипергенерализацијама, односно ка песимистичким илузијама, упоредо са сужавањем духовног видокруга“ (ИИ: 254).

Међутим, није само меланхолија ‘кумовала’ таквој интерпретацији, већ и иронија. Иронија и меланхолија су комплементарне, не само зато што им је заједнички (метафизички) губитак, већ и зато што обе „потичу из истог извора, из све-сти“. <sup>1110</sup> Не означава ли и Милошевић, у том контексту, (сократовску) фигуру ироницара – како својим делом, тако и судбином (маргинализованом у политичкој сфери)? <sup>1111</sup> Увид да метафизика лежи у трагичној равни последица је, према Сиорану, спреге меланхолије и ироније, односно егоизма и нарцисоидности:

---

1107 Jovan Delić, „Ideal prestabilizovane harmonije“, стр. 23.

1108 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 202.

1109 *Исто*, стр. 203.

1110 Ненад Даковић, „Одбрана душе“, стр. 385.

1111 На Милошевићев самотнички и аутсајдерски положај у српској традицији, а не само на јавној позорници, указао је Мило Ломпар: „Премда је имао знатан број следбеника који су опонашали спољашња обележја његовог начина мишљења, каткад до гестуалних и реторичких подражавања, који су много употребљавали неке од његових учесталих појмова – попут меланхоличног наговештаја, колизије вредности или хало-ефекта – Никола Милошевић није имао следбеника који би усвајали, разрађивали и примењивали дубински и негативни импулс његове херменеутике: однос живота и мисли. Није јасно колико су му они недостајали: када код њега прочитамо како је Шестов имао само једног ученика, или како је име Сергеја Булгакова остало заборављено, као да осетимо неки скривени апел.“ Мило Ломпар, „Никола Милошевић и Карл Јасперс“, нав. дело, стр. 324.

Иронија је упражњавање метафизичке неозбиљности. Его преображава свет у празнину, јер иронија не даје сензацију моћи, сем када више ништа не постоји. Иронијска перспектива је изговор величанственог делиријума. Его постаје *све* да би утешео своје непостојање. Иронија се узвисује изнад метафизичке озбиљности када окончава у неумољивој визији ничега. Трагично је последњи стадијум ироније...<sup>1112</sup>

На универзализовање трагичног као принципа на коме опстојава светски поредак указао је, између осталих, Макс Шелер у огледу „О феномену трагичког“. Он је устврдио да је трагичко „суштински елемент свемира самог“<sup>1113</sup> (што је тврдња са којом би се сложио и рани Милошевић), за разлику од метафизичког као интерпретације трагичког. Зашто је важно Шелерово диференцирање трагичких од метафизичких феномена? Зато што се, поређењем са *позним* Милошевићевим ставовима, уочавају недостатности меланхоличног (и ироничног) погледа на свет. Меланхолија је склона универзализовању: отуда Шелерово (и рано Милошевићево) схватање трагичког. Милошевић, пак, није само сублимирао искуство меланхолије, већ је, захваљујући наносу времена, учинио критички отклон од својих пређашњих полазишта.

Отклоном од меланхолије (и ироније), али не у целости, перспектива се мења и вредности се доводе у питање. Док је за Шелера свемир био трагичан, а метафизичко интерпретација трагичког, за позног Милошевића било је супротно: трагичко је интуитивна интерпретација *доживљаја* (метафизичке) Истине. Трагичко је, у најбољем случају, немогућност поимања постојања Истине.<sup>1114</sup>

Како је, дакле, „моћни талас меланхолије“ (ЦБЗ: 339) губио на снази, тако су и „песимистичке илузије“ временом слабиле: тада је Милошевић признао да „метафизички квалитет трагичног не открива нашем духовном оку никакву дубину и

---

1112 Emil Sioran, *Suze i sveci*, s rumunskog preveo Petru Krdu, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1989, стр. 76.

1113 Maks Šeler, „O fenomenu tragičkog“, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, priredila i s nemačkog prevela Aleksandra Kostić, Fedon, Beograd, 2011, стр. 331.

1114 Трагичко подразумева ћутање метафизичког. На основу таквог схватања трагичког, и у садејству са меланхолијом и песимистичким погледом на свет, произлази – као пример књижевнокритичке мисли – Милошевићево аксиолошко сагледавање Ћосићевог *Времена смрти*: „За мене је Ћосићев роман трагедија не само по томе што је у њему патња скоро на свакој страници присутна него и по томе што у њему за патњу никаквог оправдања нема.“ Ћосић, наиме, „према патњи има исти онај однос који имају и најбољи светски писци. У делима најбољих светских писаца за патњу не постоји оправдање.“ Nikola Milošević, „Razgovor o romanu Dobrice Ćosića *Vreme smrti*“, стр. 33.

праоснов бића“ (ИИ: 256).<sup>1115</sup> Милошевићево позно признање само је одраз његовог мирења са светом и постепеног отварања „за један диференцирани и антиспекулативни приступ и [...] у светлости тог приступа друкчијег и бољег [сагледавања] и проблема смисла и вредности живота“ (ЦБЗ: 339).

На крају „Скице за мој поглед на свет“ (2000), он је истакао да му се, „најзад“, „чини“ да је „успео [...] да диференцирано сагледа и проблем смисла човековог постојања под сунцем“ (ИИ: 145). Тај смисао више није сагледавао као објективан по себи – који се, због превласти онтолошке нужности, своди на бесмисао – већ као *субјективан* и *релативан* смисао за себе. То значи да се смисао живота, као посебна ‘гносеолошка’ раван, конституише унутар живота и да је, аналогно вредносној тријади књижевног дела, могућа и једна релативна, субјективна тријада вредности живота.

Осим тога, као што је увидео да је смисао живота релативан, Милошевић је увидео да је и „осећање среће или несреће нешто што такође варира у зависности од структуре личности“, због чега „сазнање о несавршенству стварности“ не подразумева нужно „песимистички поглед на свет“ (ФП: 365). Он је сугерисао да се објективној (у границама иманенције) бесмислености живота *нужно* супротставља став појединца као израз структуре његове личности: заправо, тиме је имплицитно признао *објективну нужност субјективне илузије* као одговор на изазов *објективног бесмисла*.

Нагласио је да је смисао постојања „успео да [...] сагледа“ тек кад је његов „меланхолични изазов [...] почео губити на снази“: док је изазов меланхолије био одвише јак, није било могуће пружити ваљан одговор о „смислу човековог постојања под сунцем“ (ИИ: 145). Синтагма *под сунцем* – осим своје лирске димензије,

---

1115 Међутим, ако је, према сугестији Жарка Видовића, тачно да је исконска трагедија „збивање које човека захвата тј. може да захвата само од тренутка кад га напусти Бог, па до тренутка кад се може очекивати Долазак Бога, eleusis“ [Жарко Видовић, *...и вера је уметност!*, стр. 178], то значи да Милошевић тим признањем ипак није искорачио из метафизичког опсега исконске трагедије. Да би избегао могућност најдубљег, егзистенцијалног сусрета са њом, тј. са ‘истином’ свог животног положаја, ‘спас’ је пронашао у двострукој илузији, у илузији која је ту илузорност требало да оправда: трагедију – која је стварна, објективна по себи (јер јој објективност гарантује божја инстанца) – прогласио је илузорном. Није ли, отуда, његово помирење са „исконском трагедијом“ свог живота – као „самом суштином човековом“ [*Исто*, стр. 224] – било есенцијално трагично? Не говори ли оно у прилог његовим ранијим тврдњама да је бег у илузију неизбежан: да наступа када сусрет са истином угрожава ионако непостојећу егзистенцијалну стабилност? Јер, ма колико се надао да је његова илузија „постепено почела да слаби“, он је, сасвим сигурно, знао да, осим илузије, више нема ничега чему би требало или би вредело да се нада.



далеки је и меланхолични рефлекс једне од Милошевићевих омиљених лектира коју је често и радо цитирао – оне у којој се говори о томе како „нема ништа ново под сунцем“. Стога се *метафизички* смисао човековог постојања своди на субјективни, самоизнађени смисао постојања под небом испражњеним од трансценденције, небом чије сунце не огрева.<sup>1116</sup> Имајући у виду шта тај смисао садржи, може се закључити да је Милошевићева метафизика само прерушена меланхолија.

Меланхолија је у Милошевићевом случају, као што је речено, представљала вид тојнбијевског изазова. Док је изазов био сувише јак, он је своју меланхолију промовисао као универзалну истину, сматрајући да су „меланхолични и осетљиви људи“, као што је и сам био, кад су „суочени са чињеницом смртности и пролазности“, склони да „свој трагични доживљај те чињенице промовишу у неко универзално својство људског рода“ (ИИ: 145).

Како су се тешке сенке меланхолије скупљале и чилеле, тако је Милошевић долазио до увида да „то што лагано нестајемо или одједном умиремо“ нити је по себи „трагично“, нити „ведро“, већ „све зависи од тога ко је онај ко о томе суди“ (ФП: 365), односно какав је његов „душевни склоп“ (ИИ: 145).<sup>1117</sup> Иако „трагичан може бити једино наш доживљај крхкости човековог постојања“ (ИИ: 145), евидентно је да такав доживљај није привилегија *свих* људи, због чега ни не придају сви људи трагични смисао свом постојању.

Исто тако, ни у смрти, према Милошевићу, нема ничег трагичног, јер је трагично *људска, доживљајна* категорија смисла. „Сазнање да смо смртни“ и да је све „само сан и дим“ – као што каже приповедач *Нити михољског лета* – не имплицира „аутоматски [...] да смо несрећни“ и да је живот трагичан; сазнање које је посредни

---

1116 Милошевићев појам *метафизике* подразумева, испред себе, минус предзнак: посредни је испражњена метафизика која, парадоксално, чезне са самом собом – реч је о *метафоричкој* употреби појма, али, такође, и *тематској*. У *Зиданици на песку* Милошевић је нагласио „да је спорни термин коришћен [...] само као збирна именица за сва она питања која се тичу смисла човековог постојања. Друга значења овог појма, а пре свега оно надемпиријско и ‘онострано’, остала су изван интересовања писца ових редова“ (ЗП: 181). Међутим, како је истакао Стојан Ђорђевић, „метафизички ефекат у књижевној уметности, како га види Милошевић, може се доводити у везу с проблематиком смисла постојања не само у равни тематских већ и у равни суштинских одређења.“ То значи да се помоћу исказаног термина установљава „разлика између уметничког и свих осталих поимања смисла човековог постојања“. Ђорђевић је нагласио да се „стварно значење метафизичког ефекта састоји [...] у непоновљивим и изузетним уметничким интерпретацијама једне такве теме каква је смисао човековог постојања“, па је, парадоксално, аутентичан доживљај метафизичког ефекта утемељен у *интерпретацији* уметничког. Стојан Ђорђевић, „Књижевнометафизичко виђење света“, стр. 1624.

1117 „Убијају се једино оптимисти, оптимисти који не могу да то више буду. Остали, немајући разлога да живе, зашто би због тога умирали?“ Emil M. Sioran, *Silogizmi gorčine*, стр. 73.

„Људи различитог душевног склопа различито ће доживети – неки га, уосталом, строго узевши, неће ни доживљавати“ (ИИ: 221): напоследку, „све зависи од тога са колико и каквих емоција ту спознају доживљавамо, а саме те емоције зависе од склопова личности“ (ИИ: 229). Да би смрт *могла* да буде трагична *по себи* морала би тако да је доживи и такав смисао да јој да само божја као богочовечанска, личносна инстанца.

Трагично је, сматрао је Милошевић, само *илузија смисла* резервисана за меланхолични душевни склоп (в. ИИ: 145). Парадоксално је да, иако меланхолик *зна* да је трагично само његова илузија,<sup>1118</sup> он свесно заваља себе да није тако. Милошевић је, стога, један од ретких интелектуалаца који је змогао снаге да не прећути оно чега је био итекако свестан: да је наречена илузија „уједно једина која му је још преостала“ (ИИ: 145), једина које *није желео* да се одрекне – упркос томе што се живот „и састоји од губљења илузија“ (ОТ: 93). Неважно је што коначне истине нема: живети без смисла се не може. Ако је за утеху, и трагични смисао Милошевићевог живота био је само илузија.

### 3.2.1. Субјективност као мерило: случај Виктора Франкла

Залажући се за субјективност смисла, Милошевић је одбацио и Франклову хипотезу да се у сваком човеку крије нагон за смислом. Вапај за смислом као специфично човеково обележје је, према Милошевићу, хипергенерализација – и то појединца Франкла на читаво човечанство. Он је, наиме, образложио да Франклов пример храбрости и истрајности у условима четири концентрациона логора, међу којима и Аушвица –

[...] не говори о способности неког човека уопште да сачува храброст чак и у најтежим условима већ само о способности за такав један подвиг једне одређене особе – самог Виктора Франкла (ИИ: 222).

Иако је Франкл успео да „у логорским условима“ сачува смисао свог живота, Милошевић је сматрао да је тај подвиг вредео само за Франкла лично, а „не за неког

---

<sup>1118</sup> Томе у прилог говори Милошевићев увид „да оно суморно у људском постојању није само неко објективно својство човекове егзистенције него у одређеној мери и извесна пројекција одређене структуре личности“ (КМ: 288).

човека уопште“. Он се није сложио са Франкловом тезом да је „вапај [или потреба, тј. воља] за смислом [...] специфично [...] обележје човеково“ (ИИ: 219), нешто по чему се човек разликује од животињског рода<sup>1119</sup> – зато што је та теза, напоследку, изречена на основу личног, а не општечовечанског искуства.

За Милошевића је било индикативно што је и сам Франкл напоменуо да нису сви логораша у Аушвицу осећали потребу за смислом, односно да „нису имали то сазнање да живот има смисла“ (ИИ: 224); ако ту потребу и сазнање нису имали *сви*, онда би разлог томе могао бити у палости ‘људске природе’, у њеној неспособности да се уздигне до смисла или бар до жеље за смислом.<sup>1120</sup> Милошевић је, стога, закључио да Франклова *спознаја* није проистекла из некакве апстрактне воље за смислом, већ из његове личне „конституције“, „из извесног душевног склопа својственог само некој врсти људи“ (ИИ: 224). Психолошки корен Франклове „теоријске конструкције“, односно његове „склоности ка [...] хипергенерализацијама“, Милошевић је пронашао у једној Франкловој „сасвим успутној напомени“ о властитом „урођеном оптимизму“:

Само човек неког урођеног оптимизма, другим речима само човек одређеног душевног склопа могао је не само успешно да преброди све тешкоће центрационог логора него и да потом изгради једну у суштини тако ведру визију<sup>1121</sup> човековог света која подразумева учење о логотерапији (ИИ: 225).

---

1119 Супротно гледиште изнео је Сиоран, према коме се човеково преимућство над животињама огледа у снази да се насмеје – „чак и у тренуцима великог незнања“. Посреди је чин у коме нема никаквог франкловског „вапаја за смислом“, већ који одражава нихилистичку помиреност са бесмислом: „Све док можете да се насмејете, чак и ако имате хиљаду разлога да будете очајни, треба наставити. Осмех је једино оправдање живота, велико оправдање живота! [...] Смех је нихилистичка манифестација, као што и радост може да буде самртно стање.“ Emil Sioran, *Razgovori, s francuskog preveo Stanko Džerferdanović, Dereta, Beograd, 2010, стр. 110.* Сиоранов став доводи у питање универзалност Франкловог становишта: у којој *мери* човек заиста осећа потребу за смислом, ако је осећа? Чак је и Флоренски био скептичан кад су посреди *заједничка* обележја људског рода: „Човечност, то је једина лозинка која *може да буде* заједничка, заједничка свим људима, једина која даје прави смисао моралним заповестима и захтевима религије, која не води у озлојеђеност и нетрпељивост [истакао К. О].“ Павле Флоренски, *Мојој деци*, стр. 95.

1120 Према Франклу, довољан је пример само *једног* логораша који би „у потпуности“ сачувао „своју унутрашњу слободу“ и дао смисао својој патњи, јер би тај пример био „довољан доказ да човека [сваког човека, човека као таквог] његова унутрашња снага може да уздигне изнад његове спољашње судбине“. Виктор Франкл, *Зашто се нисте убили: тражење смисла живљења*, преводилац Вера Весковић Албуљ, „Жарко Албуљ“, Београд, 1994, стр. 66.

1121 На типично жадање логораша који су говорили да од живота више немају шта да очекују, Франкл је узвраћао да „морамо научити и учити очајнике, да заиста није важно шта ми од живота очекујемо, већ је напротив важно шта живот очекује од нас!“ *Исто*, стр. 73. Имајући у виду приговор о прецењивању човека, Франкл је спремно одговарао да, „прихватимо ли га [човека] једноставно

Све, дакле, зависи од тога какав је склоп нечије личности, да ли је код ње урођен оптимизам или песимизам: у зависности од тога, живот се тумачи као срећан или несрећан, ведар или трагичан.

### 3.3. Има ли истине у срећи?

Шта би, онда, из перспективе Милошевићевих увида, могао бити смисао живота? На примедбу да би имао смисла „само онај живот који је макар релативно срећан или у најмању руку подношљив“, или „онај живот који вечито траје“, Милошевић је, уз опаску да је и питање смисла живота „по својој природи нешто диференцирано“, сматрао следеће:

Да ли је нечији живот неком срећан или макар подношљив зависи пре свега од тога како тај неко свој живот [и себе самог] доживљава, а не од тога колико се његов начин живљења слаже или не слаже са неком нормом од које ми у нашем просуђивању појма среће полазимо (ИИ: 221).<sup>1122</sup>

Милошевић није могао да прихвати ни меланхоличну Паскалову тезу да су „безумни и несрећни“ људи „који Бога не траже“, који немају „никаквог појма о том вечном добру“ (ИИ: 227). Јер, према Милошевићу, било би бесмислено „тврдити да је неко несрећан а да то не зна“, као и „да је срећан, а да то однекуд њему самом није познато“ (ИИ: 227). Он је сматрао да је Паскал, „по свему судећи, ‘преливао’ неку

---

онаквог какав он јесте, тад ћемо га учинити горим него што јесте; а узмемо ли га онаквог какав треба да буде, тад ћемо га одгајити какав може бити“. Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 82. У Франкловом расуђивању је посредни специфични педагошки оптимизам.

1122 Према хришћанском (православном) учењу, смисао живота је у жртвеној љубави. Уколико се може говорити о ‘закону’ жртвене љубави, онда Милошевићева мисао одбацује такав ‘закон’ као наметнуту норму од које би човек требало да пође у процењивању себе и свог живота. Милошевићево релативистичко залагање за доживљај сопственог живота као мерило смисла заправо је залагање за једну нарцисички инспирисану филозофију живота. Он ‘допушта’ да нарцисоидни појединац – који одбацује ‘закон’ жртвене љубави, закон према коме се смисао или Истина успоставља у односу према Другом – правда релативну ‘срећу’ или подношљивост своје нарцисоидности, кад већ за нешто више од тога не може или неће да буде способан. Другим речима, Милошевићев аксиолошки релативизам задовољава се „привидом властите егзистенције“, као последицом унутрашњег ‘Нарциса’ који, не могавши да у Другоме препозна Личност, не може да потврди ни „своју онтолошку битност“. Пошто љубав према Другом доприноси изградњи сопствене личности, онда је *нељубав* „очигледна у самом начину нарцисовог постојања: нарцис је особа исцрпљена властитим одсуством.“ Аксиолошки релативизам повлачи и гносеолошки – немогућност спознаје истинског смисла живота, спознаје која је за Милошевића свагда била релативна: „Мада нарцис мисли само о себи, трагикомичност његовог положаја огледа се у томе што он – у немогућности да заузме гледиште изван себе – ни себе не може уистину сагледати.“ Jasmina Ahmatagić, *Pripovedač i priča*, стр. 180, 182–183.

своју тугу на сопствене судове [хипергенерализације] о људском роду“ (ИИ: 230), те да се Паскалова илузија може назвати „илузијом смисла“ (ИИ: 233). Насупрот Паскалу, Милошевић је давао предност Монтењевом диференцираном приступу, из кога је произлазио увид да је свакоме „добро или лоше према ономе како се сам осећа“, односно да „није срећан онај кога сматрају срећним већ онај који за себе мисли да је срећан“ (ИИ: 227), што значи да „живот по себи није ни добро ни зло: у њему добро и зло заузимају место које им ви одредите“ (ИИ: 228).

Милошевић се слагао с тим исказима, уз ограду да Монтењ није био у праву кад је тврдио да добро и зло заузимају место које им појединац „одреди“, нагласивши да је *одредити* –

[...] психолошки проблематична реч, јер упућује на закључак о некој пре-великој моћи разума, односно интелектуалног увида коју људи, истини за вољу, немају нити је могу имати. Није разум, већ наш душевни склоп оно што пресудно утиче на то како ћемо и да ли ћемо прихватити чињеницу да ништа није постојано у стварима овог света (ИИ: 229).<sup>1123</sup>

Срећа је, према Милошевићу, релативна категорија која зависи како од доживљаја појединца, тако и од његове *урођене способности* да буде срећан. Разлика је у душевним склоповима, а не у чиниоцима који условљавају срећу: јер, за срећу не треба сваком исто. Та разлика је, могуће, једина хуманистичка истина у свету меланхоличних илузија:

То што се неко понаша као свиња а неко као светац не доказује да постоје неке могућности подједнако својствене читавом људском роду него само да има људи који су по свом душевном склопу патолошки себични и безобзирни и оних који то нису (ИИ: 223).

Меланхолична истина о *датостима* ‘људске природе’, који судбински пре-одређују могућности реализације смисла (среће) у егзистенцији, представља хума-

---

1123 Уколико душевни склоп одређује аксиолошко сагледавање проблема, онда је на делу аксиолошка релативизација сваког постојећег проблема. Тако је Владимир Бити изнео провокативну тезу да се меланхолија може протумачити и као последица логике: „Оперирање логичким категоријама [...] исто је толико резултат меланколије колико је меланколија резултат тога оперирања.“ Владимир Бити, „Између логике и меланколије“, стр. 10. Следствено Милошевићевој тези, меланхолија би могла бити резултат логике само *под условом* да је наишла на ‘добро тле’ у души одређене личности.

нистички увид, који проиходи из материјалистичке визије човека и његовог хоризонталног усмерења. Насупрот хуманистичком, *теолошки* увид сагледава бесмисао антрополошких хуманистичких ‘истина’. Милошевић се није приклањао ни једном увиду у потпуности, иако је свакако био ближи хуманистичком. Трудећи се да буде *објективан*, уочио је недостатности у оба увида – илузију смисла односно илузију бесмисла. Питање којој илузији ће се човек радије приклонити, зависи само од структуре његове личности.

Међутим, како меланхолик, као што је био Милошевић, може објективно да зна *која* је истина у аксиолошком смислу исправнија? Теолошки гледано, не може, све док је знање *насилно* одвојено од вере. Такав приговор, који се своди на религиозно (или идеолошко) прихватање *речи* истине – тј. њене љубави, Милошевић је занемарио, пронашавши сигурност у свесној ‘илузији’ сопственог погледа на свет, илузији која подразумева себе као ‘последњу реч’ истине. Јер, илузија је, како је сам навео, резултат компромиса између истине и потребе за сигурношћу: зато је нарочито изражена код особа које по сваку цену настоје да заштите „сопствено хипертрофирано ја“ (ИИ: 158). Илузија је, стога, екуменистичка ‘истина’: као и обратно – јер, немогуће је бити ‘објективан’ *одоздоле*.

Симптоматично је да је Милошевић, кад је реч о структурама личности, фаворизовао сопствени душевни склоп, сматрајући да „склоност неког мисаоног човека ка једном суморном виђењу света“ може да олакша „увид у право стање ствари“:

Невоља је само у томе што таква нека склоност зна често да оне који је имају одведе далеко преко границе релевантног важења њихових судова на ризични пут хипергенерализација, односно, илузија (ИИ: 252–253).

Иако је Милошевић с правом указао на опасност од логичких контрадикторности и неутемељених ‘истина’, на које упозорава мислилац склон „суморном виђењу света“, проблем је што је он, ипак, ‘фалсификовао’ истину, сматрајући да такво виђење света само по себи омогућује дубљи увид у суштину појавности – како стварне, тако и фиктивне.<sup>1124</sup> Јер, ако је разлика између песимистичког и опти-

---

1124 Милошевићев приповедач у *Нити михољског лета* пита се – на основу увида да људи различито тумаче и доживљавају једну исту песму – „да ли то значи да исту песму друкчије прима онај коме су блиска осећања сете и туге, а друкчије онај коме су та осећања страна или се јављају у неком блажем облику. И да ли је то онда иста песма? По мом данашњем схватању јесте. Све оно што песник сазда чврсто је и непроменљиво, али до његове поруке лакше долази онај ко није оптерећен

мистичког погледа на свет само у степену пријатности перцепције тог света, зашто би онда само један пол перцепције морао да буде аксиолошки вреднији од другог?<sup>1125</sup> Уосталом, он је и сâм признао да би песимистичка и оптимистичка теоријска оптика могле да буду „само две различите илузије – једна пријатна, друга непријатна“ (ИИ: 219). Због чега онда не би могло бити речи о *другачијем* „увиду у право стање ствари“? Негирајући могућност *другачијег а исправнијег* увида, Милошевић је сугерисао да суморни поглед дубље продире у суштину појавности, за разлику од других, наводно плитких и непромишљених погледа који, временом, тек треба да дођу до истог закључка: да је истина покопана у гробу илузије.<sup>1126</sup>

Међутим, тврдећи, у светлу увида да је свако виђење света илузија, да суморно виђење света „олакшава увид у право стање ствари“ – аксиолошки фаворизујући *сопствено*, или виђење света какво су имали Ниче или Унамуно – Милошевић је фаворизовао *илузију* по којој је свет интониран искључиво трагичким одјецима метафизичког.

### 3.4. Каква мудрост?

Никад не успевши да се у потпуности ослободи меланхолије, Милошевић је признао да „можда никад“ не би могао ни да „сасвим спокојно изговори у себи онај Лукрецијев стих који нас позива да се помиримо са нестајањем“ и који му се, по сопственом признању, често враћао „у сећање“: „Чега има толико горког у томе што

---

неким предубеђењима или неком одређеном склоношћу. Међутим, понекад се тако подеси да управо захваљујући извесној склоности, која иначе у другим стварима замрачује наш ум, лакше и боље улазимо у суштину песме. Држим да је управо то разлог што мени, тако спремном да се предам свему оном што је сетно или тужно, није измакло оно битно у те две баладе. А тетки јесте. Као да је онај дрхтај на мом лицу био златни кључић којим се отварају врата песме. Нисам се, међутим, онда питао да ли је – и ако јесте шта је – заузврат за мене остало једном заувек затворено. Јер, ако нам се некад и негде нека врата отворе, нека врата се некад и негде заувек затворе. Или су, можда, већ била затворена“ (НМЛ: 85).

1125 Милошевић је, такође, истакао да „човек у стању оптимизма и среће“, односно „задовољства“ или „задовољености“, „нема велику потребу за испољавањем“, што би можда био „један од узрока“ одустајања од „уметничког“, или било каквог другог аксиолошког „деловања у оном смислу у коме Његош каже: ‘Удар нађе искру у камену, без њега би у кам очајала’.“ Nikola Milošević, „O ‘Predlozima za razgovor o smislu i razlozima angažovanja danas...’ Dobrice Ćosića“, *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju*, Beograd, godina V, jun–jul 1964, broj 6–7, стр. 980.

1126 Другим речима, *меланхолија* је најпрефињеније спознајно оруђе: „Меланхолик, управо захваљујући својој болесној осетљивости, дубље и даље понире у суштину света, од оних који су здрави и уравнотежени; он, пре свих других, осећа најскривенија и најтананија померања, као што јасика трепери и на најмање струјање ветра и онда кад остало дрвеће мирује.“ Никола Милошевић, „Распон Андрићевог стваралаштва“.

све се своди на одмор и сан“ (ЦБЗ: 339)? За Милошевића, међутим, ништа од тога није могло бити горче: како с радошћу, уместо с језом или резигнацијом, прихвати-ти мисао о животу-као-сну, односно о зиданици на песку као *онтолошком* начелу? Можда стоик, меланхолик не.

Слично томе, признао је меланхолик да не би, „као утешне“, могао да прими ни –

[...] оне стихове Владимира Соловјова што и на његовој надгробној плочи стоје и у којима се каже да све нестаје у вихору и магли, али да вечно траје непомично сунце љубави (ЦБЗ: 340).

Јер, истина је да све нестаје, али ко гарантује да „непомично сунце љубави“ није само илузија? Љубав је реч која одсуствује из Милошевићевог дела. Ако није љубав, која је, онда, коначна реч Милошевићеве „ноћне мудрости“? Ње нема, она је непознаница, и више се од тога не може рећи: на самом крају *Царства божјег на земљи*, Милошевић је признао да никаквог коначног одговора нема, нити ће га икад бити:

Ignoramus et ignorabimus.

Не знамо и нећемо ни знати (ЦБЗ: 341).

Не знамо ништа, без илузије не можемо да живимо и, упркос свести да „нећемо ни знати“, преостаје нам само нада, ма колико била узалудна, да ћемо ипак, некад, негде, зачути глас бесконачности – на ту „ноћну мудрост“ своди се Милошевићева меланхолично-филозофска мисао. Да нада, ипак, узалудно али истрајно, преостаје, сведочи и Милошевићева порука с краја огледа „Диференцијална филозофија“, последњег у *Филозофији и психологији*, у коме је признао да његовом „несумњиво сасвим субјективном гледишту, највећма одговара један Верленов стих у коме се каже да нада светлуца као сламка на дну неке рупе“ (ФП: 365–366).<sup>1127</sup>

---

1127 У *Сенкама минулих љубави* приповедач је нагласио да је Верлен његов „омиљени песник“ (СМЉ: 95). У том роману наведен је Верленов стих: „Нада светлуца као камичак на дну неке рупе“ (СМЉ: 20). У преводу Ивана В. Лалића тај стих гласи: „Нада светли, у јами белутак“, а у преводу Данила Киша: „Нада блесне ко белутак сред каљуже.“ Извесно је да се тај стих разликује од оног који је, иако представља парафразу, Милошевић навео у *Филозофији и психологији*. У Верленовој песми нигде се не помиње да „нада светлуца као сламка на дну неке рупе“, већ да „Ко сламка у штале засветлуца нада“, односно „Ко трун сламе насред штале тако блесне нада.“ На том месту се,



Индикативно је да такав ‘коначни’ закључак подразумева заузимање агностичког становишта – наспрам атеистичког које категорички одбацује могућност постојања апсолута и знања о њему, како у природи, тако и у историји.<sup>1128</sup> То значи да је Милошевић истовремено заступао „два могућа одговора на исто питање – атеистички и агностички“.<sup>1129</sup> Суштину тог противречја Илија Марић је објаснио на следећи начин:

Она противречност потиче отуда што је стари скептик у теоријском смислу остао атеиста, а као меланхолични носталгичар за бесконачним који није доспео до вере у трансценденцију постаје агностик. Отуда је његово истраживање иманентне трансценденције на теоријској равни атеистичко, док се нешто примеренији говор о Богу налази у његовим романима.<sup>1130</sup>

---

као продукт мешања два слична а меланхолична стиха, Милошевићу поткрала грешка. Пол Верлен, *Песме*, превод Данило Киш и Иван В. Лалић, приредио Стеван Кордић, Унирекс – Завод за уџбенике и наставна средства, Подгорица, 1996, стр. 61; Pol Verlen, *Pesme, izbor, prevod i pogovor Danila Kiša, Rad*, Beograd, 1969, стр. 62–63.

1128 Јеротић је, у вези с тим, напоменуо да агностичари чије је убеђење: *Ignoramus et ignorabimus*, који имају претерану тежњу „да остану објективни, неутрални и по сваку цену само егзактни када износе своје научне резултате“, припадају „можда најбројнијој“ групи, како научника, тако и свих људи уопште. За разлику од њих, научници атеисти, „и када су у својој грани науке прилежни и трудољубиви, искрено желећи да увек остану ‘објективни’“, због „своје ‘природе’, лошег наслеђа“ или стечених а неokaјаних личних грехова, носећи у себи „пркос, охолост и богоборачку психологију“, „невољно уплићу своја субјективна, атеистичка уверења у строгу објективност своје науке“. Владета Јеротић, *Учење Светог Исака Сирина и наше време*, нав. дело, стр. 255–256.

1129 Илија Марић, „Никола Милошевић о иманентној трансценденцији“, нав. дело, стр. 193.

1130 *Исто*, стр. 195–196. Кад је реч о Милошевићевим романима, Марић је додао: „И јунак Милошевићевог романа је, дакле, метафизички гледано, атеиста, док из психолошких разлога опет задржава малу наду у постојање трансценденције. Ипак, ако те трансценденције и има, и ако су коначне ствари само њене шифре, ми кључ за читање тих шифри не поседујемо.“ *Исто*, стр. 198. Милошевић приповедач у *Нити михољског лета* примећује да Јасперс, додуше, „каже и то да је језик којим трансценденција говори чујан само за нас као могућу егзистенцију. Али не и за наш разум. Међутим, како се оно што је колебљиво, вишезначно и без ичега општеобавезујућег у себи уопште може чути? И како да знамо да онај ко тако нешто тврди није можда чуо само оно што је желео да чује? И да глас трансценденције који наводно допире до његовог уха није само варка ветра“ (НМЛ: 210–211)?

Марић је наставио: „У овој другој [психолошкој] равни јунак Милошевићевог романа није доспео до вере, он у најбољем случају завршава у агностицизму. Јунак романа је, попут самог писца романа, метафизички гледано атеиста, а психолошки је агностик. У том погледу се философ и наратор романа слажу.“ *Исто*, стр. 198. Психолошки агностицизам главног јунака огледа се у његовом следећем реторичком питању: „Али зар нас сазнање о узалудности неког подухвата може спречити да се у тај подухват упустимо“, односно „Није ли можда тај мој закаснили списатељски порив [...] нека врста потраге за смислом“ (НМЛ: 33)? А на шта се сам агностицизам своди, показује приповедачев став да „врховно биће свемира, ако је заиста оно што би требало да буде, не може бити неки небески кинески цар – црвени или бели, свеједно – који не брине баш ни најмање о судбинама сопствених поданика, препуштајући их на милост и немилост самовољи и хировима својих жбира и разорном деловању природних стихија“ (НМЛ: 107).

Као пример таквог унутрашњег агона, у коме је на делу растрзаност између извесности знања и неизвесности наде, могла би да послужи сцена с краја *Нити михољског лета*, у којој приповедач признаје да је у таквом стању духа у коме га још –

[...] једино теши нада да ће ми, из оног што никад нисам могао да појмим и што до краја живота сигурно појмити нећу, једном ипак доћи неки макар само сасвим далеки, једва разговетни глас бесконачности.

Међутим, у исти мах, гоњен ваљда опет оном потребом да себе озлеђујем, поткопавам и даље разлозима разума и ту једину утеху која ми је преостала (НМЛ: 213).

Исти агон присутан је и у *Кутији од ораховог дрвета*, где приповедач истиче да је „разумом [...] на страни Ханса Јонаса“ – чији „Бог не чини чуда,<sup>1131</sup> али не зато што то неће већ зато што то не може“ – док је „срцем на страни Лава Шестова“ (КОД: 312) – чији је Бог свемогућ.

Но, може се, напоследку, поставити питање, као што је Марић учинио, да ли је Милошевићева филозофија диференције уопште „надлежна“<sup>1132</sup> за таква, коначна и ‘проклета’, питања? Односно, да ли закључци филозофије диференције „представљају и знање о оваквим стварима“?<sup>1133</sup> Није ли она, задирући у подручје тајни, начинила хибрис – грех прекомерног али и *нетачног*, на лажној духовној основи утемељеног знања? Без обзира на то какав се став заузео према том проблему, несумњиво је да су наречена питања бескрајна, и да превазилазе како рационалне, тако и мистичке оквире сазнања. Одговор на њих никад се неће са *извесношћу* знати. Увек ће онима који се питају преостајати једино да у одговор верују, или да се

---

1131 Кад је посреди проблематика чуда, Милошевићев приповедач је и на страни оних примедби које је Христу упутио Велики Инквизитор. У *Кутији од ораховог дрвета* приповедач призива Хелегов став према коме је чудо „насиље над природном везом ствари“ (КОД: 312), односно над нужношћу. Како свеколиким онтолошким поретком влада нужност, то значи да никаквих чуда не сме ни бити. Иако човек склон да оно што је необјашњиво представи као *тајну*, Милошевићев приповедач исказује недоумице и око тог појма: „Шта ако је и оно што ми мислимо да је нарушавање природне везе ствари само плод деловања неких других, нама досад непознатих природних закона? Кад кажемо да се догодило чудо, можда само учитавамо у ток догађаја неко наше мистичко тумачење? Није ли онда боље рећи да је чудо оно што нама тако изгледа, с обзиром на наша претходно стечена знања о природној повезаности ствари“ (КОД: 319)?

1132 *Исто*, стр. 192.

1133 *Исто*.

надају. Или сумњају: не више од тога. Није ли у томе сва историја људског рода: мисао вечно одаслата ка темељима зиданице на песку?

#### 4. *Историозофија*

Између различитих хуманистичких дисциплина по које филозофија диференције оставља „далекосежне последице“, Милошевић је посебну пажњу указао „филозофији историје“ и „политичкој филозофији“ (ИИ: 136). Пошто је питање историјског смисла сагледавао у ширем, аксиолошком и космолошком контексту, поглавље које следи природно ‘належе’ на претходно, посвећено смислу живота. Јер, одговор на питање има ли историја смисла имплицира одговор и на питање смисла сваке, појединачне егзистенције.

##### 4.1. Историја као (не)могућност хилијазма

Филозофију диференције Милошевић је настојао да изгради и у контексту једног од круцијалних проблема којима се бавио у свом делу – проблема хилијастичке утопије, односно могућности остварења „царства божјег на земљи“. Он је указао да ваљан одговор на питање могућности хилијастичког остварења не може да се пружи уколико му се приђе са „спекулативног и априорног становишта“, јер такво *недиференцирано* становиште подразумева постојање апсолута („царства божјег“) које се реализује у историји („на земљи“), односно да „сваки хилијазам подразумева неко стање потпуне недиференцираности којим се историја наводно завршава“ (ЦБЗ: 273). Идеја „царства божјег на земљи“ оличава остварену хармонију као хегеловску ‘синтезу’ у којој се све прошле и садашње „борбе, сукобљавања и уопште конфликтне релације“ измирују и укидају. Уколико се, међутим, прихвати апостериорно и антиспекулативно, емпиријско становиште, онда је извесно да „историја није и не може ни бити станиште апсолута“ (ЦБЗ: 237). Гледано из те перспективе, „конфликтне релације не могу ниуком случају бити нешто само привремено, неко прелазно обележје оног што историјом називамо“ (ЦБЗ: 237).

Из Милошевићевих ставова може се закључити да у корену свих хилијастичких доктрина лежи нешто што је у својој бити погрешно и, као такво, непревладиво.

Тако је, на пример, расправљајући о Берђајевљевом хилијастичком учењу, према коме је царство Христово могуће само кроз истинско усавршавање, кроз стваралачки, теургијски узлет слободне личности, Милошевић уочио амалгам антрополошког оптимизма, израженог у вери да је стваралачко освајање „царства“ слободе оствариво, и антрополошког песимизма, садржаног у питању „како је уопште могуће да једно такво биће – биће творачко и слободно – подлегне искушењу ропства“ (ЦБЗ: 207). Јер, ако је човек, према Берђајеву, роб „зато што је слобода тешка, а ропство лако“ (ЦБЗ: 207) – што значи да је слобода *аристократски* феномен, а не демократски, и да не обележава *све* припаднике људског рода (ЦБЗ: 130) – онда је таква мисао супротна становишту да је човек *као такав* онтолошки слободан. Ако је тако – а према Милошевићу јесте – шта онда, осим меланхолије, преостаје?

Милошевићева критика хилијазма утемељена је на ‘вечној’ датости „конфликтних релација“ које онемогућују било какав вид друштвене хармоније:

Ако су конфликтне релације неизбежно, иманентно обележје човековог света, онда се у равни историје не може никад и нигде реализовати царство бојје на земљи, не само у свом тоталитарном, нацистичком, или комунистичком облику, него ни у неком либералном виду, ма шта о томе мислио Френсис Фукујама [као „најпознатији гласноговорник хилијастичке доктрине у либералном духу“<sup>1134</sup>] (ИИ: 136).

Милошевић је сматрао да је основна разлика између „хилијаста свих боја“, и хришћанских, али и либералних мислилаца (према којима се „свет може само делимично мењати на боље“), у томе што су за хилијасте конфликтне релације „акцидентално обележје историје“, а не „супстанцијално“.<sup>1135</sup> Да је конфликт ‘природно’ стање и друштва и појединца, очигледна је чињеница; осматрен у иманенцији, конфликт је узрок виђења света као космичког бесмисла. Смисао конфликта не може бити дат овде и сада, већ само у есхатону; то значи да је истина, какву човек прижељкује или јој се нада, динамички окренута будућности: њен смисао није у *овде* и *сада*, већ у ономе што ће доћи. Истина је икона будућности.<sup>1136</sup> Истина човека, поробљеног природом, и света у коме је затечен, није истина бесмисла, истина про-

1134 Никола Милошевић, „Духовне и институционалне претпоставке дијалога“, стр. 18.

1135 Исто.

1136 Видети: Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, стр. 54–55.

лазног *сада*, истина једног сегмента времена, већ истина која тек треба да се открије у својој пуноћи, у стварности која *ову* (бесмислену?) стварност надилази. Истина до које човек досеже *сада* и *овде*, само је предукус метафизичке Истине и стварности коју она трансцендира у вечности.

Каква је, стога, Милошевића иманентна истина? Завршетак једне његове студије о Берђајеву имплицитно садржи Милошевићев *политички кредо*, као простор могућег супротстављања меланхолији:

Осцилирајући између антрополошког песимизма и антрополошког оптимизма, занемарио је он [Берђајев] чињеницу да се у свету онаквом какав он јесте и са људима таквим какви они јесу, морамо помирити с тим да су могућа само постепена и само делимична побољшања људских друштава и да је то једино чему се овде доле смемо и можемо надати (ЦБЗ: 207).

Имајући у виду такву опаску, али и друге важне продоре у Берђајевљево дело – који свакако заслужују засебно истраживање – руски религиозни филозоф може се сматрати „неком врстом Милошевићевог антипода“.<sup>1137</sup>

#### 4.2. Институције као уточишта од историје

Милошевић је историју сагледавао у складу са онтолошким виђењем света, конфликтног по себи, који онемогућује досезање хармоније, односно реализацију „царства божјег на земљи“, замишљеног у било ком идеолошком облику – „нацистичком“, „комунистичком“, „либералном“ (ИИ: 136) или у неком још увек непостојећем. Али, иако је свет конфликтан по себи, Милошевић је упозорио да нису сва друштвено-државна уређења иста, што значи да ни конфликтни односи нису свуда исти, већ да су негде подношљиви, а негде радикални.

Милошевић је, такође, упозорио да су извесни културни и политички обрасци *природнији* од неких других, због чега, „на различите начине“, могу да „утичу на психолошку раван човековог света“ (ИИ: 139). Он је објаснио да утицај тих образаца не зависи само од „природе датог друштвеног поретка“, већ и од „душевног склопа појединаца“: тако су, на пример, „особе ауторитарног [Платон] или арогант-

---

1137 Жељко Симић, „Антиномије полемичког дискурзивитета“, стр. 294.

но осветољубивог душевног склопа“ приврженије „тоталитарним политичким обрасцима“ (ИИ: 139), док су неауторитарне личности (Аристотел) више окренуте демократској политичкој опцији.

Кад је о демократији реч,<sup>1138</sup> као најмање лошем политичком обрасцу, Милошевић је указао да она „не може бити зајемчена неком тзв. људском природом, већ пре свега одговарајућим друштвеним установама“ – што је само варијација Поперове тврдње „да нам нису толико потребни добри људи, колико су нам потребне добре институције“;<sup>1139</sup> Милошевић је тиме индиректно указао на последице које по социологију оставља диференцирани угао гледања.<sup>1140</sup>

---

1138 Милошевић је подсетио да је демократија настала „на тлу Атине петог века пре Христа“, упркос томе што „духовни услови“ – алудирајући на грчку религију – том настанку нимало нису погодвали. Демократија је, како је подсетио – „уз ризик да овај суд звучи сувише поједностављено“ – била „превасходно последица институционализованог компромиса двају љуто завађених табора – демократског и аристократског. Будући да ниједан од та два табора није био у стању да подвласти онај други, демократске институције настале су као нека врста споредног историјског производа“. Уместо „логику заједничких интереса“, тек је хришћанство унело „логику љубави“, омогућивши истинску демократију, односно „истинске духовне претпоставке за настанак дијалога“, које су се, међутим, у историји ретко кад остваривале. Насупрот хришћанском, либерално становиште – којем је Милошевић припадао (након свог ‘комунистичког периода’) – захтева „институционална јемства“ за „дијалогску комуникацију“: „Ако су људи несавршена бића онда су управо зато потребне демократске установе како би се спречиле оне злоупотребе властодржачких овлашћења које онемогућују политичку равноправност грађана без које нема поуздане гаранције за истинску комуникацију међу припадницима људског рода.“ Никола Милошевић, „Духовне и институционалне претпоставке дијалога“, стр. 16–18. Милошевић је, у вези с тим, напоменуо: „У своје време је енглески историчар Лорд Актон рекао да свака власт квари, а апсолутна власт квари апсолутно. Разуме се да и она власт која има опозицију, пре или после, мора да се корумпира. Али опозиција за то и постоји да то корумпирање не постане трајно и да се једна корумпирана власт замени другом влашћу, све дотле док и ова не исцрпи своје могућности и све док нека трећа не дође. Једноставно, опозиција је једини ефикасан начин који је човечанство до сада пронашло, да један систем функционише тако да онемогући настајање некакве деспотске апсолутне власти...“ Никола Милошевић, „Слобода је рационалан чин“, стр. 10. Под добром влашћу Милошевић је сматрао „ону власт која се најлакше може контролисати и најбрже смени“ Никола Милошевић, „Страст плави разум“, [разговор водио Д. Б. Матовић], *Вечерње новости*, Београд, 3. август 2003. Јер, не ваља бити фаталиста кад је посредни однос према власти: уместо „познате и широко коришћене изреке да сваки народ има онакву власт какву заслужује“, Милошевић је радије бирао изреку према којој „сваки народ има онакву власт каква му се наметне“. Никола Милошевић, „Вечно и дневно“, [поговор] у: Ђорђе Оцић, *Срби и Хрвати на посматрању*, Знамен, Београд, 1998, стр. 177. Ипак, упркос свему, може се поставити суштинско, али отворено питање – какво је поставио Емануел Левинас, док Милошевић, бавећи се антрополошким питањима, није – „[...] да ли је либерализам довољан за аутентично достојанство људског субјекта?“ Цит. према: Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 178.

1139 Као следбеник Карла Попера, свог политичког учитеља, Милошевић је – у Беседи са Оснивачке скупштине Демократске странке 1990. године – уместо личној скромности, дао примат „институционалним претпоставкама за ту скромност“, односно „институционалним претпоставкама за то да се људи оваквог животног стила нађу у врху политичког живота земље“ (ЗЛД: 21).

1140 Милошевић је, по свом политичком опредељењу (након одбацивања марксистичке идеологије) био доследни антикомуниста и либерал (био је и председник Српске либералне странке), али треба подсетити да се, кад је посредни српско државно уређење, залагао (1991. године) за парламентарну монархију шведског и енглеског типа: „[...] онај коме је доиста на срцу ствар српске традиције мора бити заточеник оног облика политичке демократије који се зове парламентарна монархија. Однос

Релативно подношљив живот у свету који је конфликтан по себи, могућ је, према Милошевићу, само унутар демократских политичких институција: само оне, а не људи, могу да „институционално гарантују врлину толеранције“.<sup>1141</sup>

Зато је, на трагу Карла Попера, истицао да –

Није демократа по убеђењу онај ко верује у људе, већ онај ко сматра да се злоупотребе политичких овлашћења могу обуздавати и ограничавати само помоћу демократских институција.<sup>1142</sup>

Другим речима, само добре и демократски уређене институције могу колико-толико да гарантују ваљан живот својих грађана, јер, осим што имају „извесну стварну контролу над [својим] управљачима“, могу „и да присиле чак и рђавог управљача на оно што оне сматрају да је у интересу институција“.<sup>1143</sup> Институције су, стога, за Милошевића (и Попера) биле важније и од моралног карактера управљача, и од моралног препорода друштва – за који су се, између осталих – но свако са своје позиције – залагали Лав Толстој и Александар Солжењџин. Милошевић је, супротно њима, тврдио да није извесно да морални препород односно „вера може некога спречити да чини зверства најразличитије врсте“.<sup>1144</sup>

Да један аутократски режим – о коме сања Солжењџин – и на чијем челу се налазе макар и најпродуховљенији људи може бити режим имун на разли-

---

према парламентарној монархији, под којом је Србија постигла своје највеће политичке, привредне и војне успехе, пробни је камен за проверу стварне искрености нечије наводне бриге за васпостављање и очување историјских тековина српског народа“ (ЗЛД: 89). Милошевић се залагао за парламентарну демократију и због тога што је сматрао „да је овај облик владавине у српским условима најбезболније и најефикасније средство да се постојећи националбољшевички режим у Србији замени једним истински демократским режимом“. Никола Милошевић, „Хрватски трибализам го-спође Бремер“, стр. 37.

1141 Nikola Milošević, „Liberalizam versus levica“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1990, broj 85, стр. 119.

1142 Никола Милошевић, „Лице и наличје демократије (Кристофер Лаш, *Побуна елита и издаја демократије*)“, *НИН*, Београд, 22. новембар 1996, број 2395, стр. 36.

1143 Исто. Милошевић је, можда идеалистички наивно, сматрао да је „сврха демократских политичких институција“ преваходно у томе да „особе ауторитарног, садистичког или пак рушилачког и арогантно осветољубивог душевног склопа“ „не пропусте кроз свој политички филтер или да их елиминишу ако им пође за руком да кроз њега прођу, а не да од њих начине особе неке сасвим друкчије структуре личности што је уосталом већ у начелу немогуће“ (ЦБЗ: 291–292).

1144 Nikola Milošević, „Aleksandar Solženjicin, svedok i tumač“, *Književna kritika*, Beograd, godina XIX, 1988, broj 3–4, стр. 160.

чите стаљинистичке или какве друге аутократске пошасте, то није нешто што је историја потврдила, него напротив, сурово демантовала.<sup>1145</sup>

### 4.3. О смислу историје

Милошевићева филозофија историје логичан је и нужан корак у разграничавању филозофије диференције. Као плод размишљања посвећених метаисторијским питањима – која су, заправо, варијације на већ обрађену тему „царства божјег на земљи“ – настала је књига *Има ли историја смисла?* (1998). У њој је, иако не по први пут, Милошевић обратио пажњу на „психологију социјалистичких вођа“, као и на „хилијастичку доктрину Карла Маркса“, „Лењинову верзију хилијазма“, „Стаљинову државу божју“ и „психологију и идеологију Адолфа Хитлера“. Поднаслов последњег и најважнијег поглавља, које књизи даје обједињујући смисаони тон, а чији је наслов исти као и наслов књиге, гласи „Коперникански обрт у филозофској антропологији“: реч је о обрту који се односи на антрополошки песимистичну мисао Артура Шопенхауера, којом је поткопана антрополошки оптимистична мисао која у западној филозофији датира од Сократа, а према којој човековим поступцима управља разум, односно „племените и узвишене побуде“ – док према Шопенхауеру, „они који и данас још увек тако мисле [...] личе [...] на неког ко би мислио да је фењер у руци окаснелог путника *primum mobile* његових корака“ (ИИС: 158–159).

Милошевићева полазишна теза, која је услов *sine qua non* историјског смисла, гласи да, пошто „у хаосу нема никаквог смисла“, у историји мора да „постоји извесан ред, извесна, ако већ не законитост, а оно бар правилност“ (ИИС: 139). Посреди је *људски* смисао, јер само такав, према Милошевићу, и постоји. Стога, наслов Милошевићеве књиге упућује на могућност одговора на питање *људског* смисла историје, а не на питање историјског смисла из – са становишта човека – *спекулативне* перспективе Бога.

---

1145 Никола Милошевић, „Дело блиставог полемичара (Александар Солжењин, *Архипелаг Гулаг*, 1988)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XVII, 10. јун 1988, број 323, стр. 5.



Смислена историја, при томе, мора да има крај, мора да се заврши, јер је „бесциљна историја [...] у суштини [...] бесмислена“ (ИИС: 139).<sup>1146</sup> Историја која има крај поседује „узлазну путању“, чија је „сврха“ у томе да је „осмишљава“ (ИИС: 139). Циљ историје би, отуда, требало да буде „реализација неких вредности или неког низа вредности“, што „значи да на крају историје мора увек бити нечега чега на почетку нема“, без чега би све било „бесмислено“ (ИИС: 139). Такође, и „степенице што воде том крајњем историјском циљу“ морају том циљу бити „у нечем битном саображене“ (ИИС: 139).

Да би „обележја смисаоног историјског кретања“ била „логично схваћена“, нужно је, према Милошевићу, да буду „плод извесног трансцендентног плана“ и да, као таква, подразумевају „постојање извесног субјекта историје“ – било да је тај субјекат „Бог“ – гледано „са теолошког и религијско-филозофског становишта“ – или „нека врста чисте трансценденције“ (ИИС: 140).

Једна од кључних апорија теолошког односно телеолошког становишта, према коме је субјекат историје *лични* Бог, Бог као Личност, јесте – како је Милошевић указао – у томе што је таква визија историје обележена „печатом антропоморфизма“ (ИИС: 140). Ако је, међутим, субјекат историје „чиста трансценденција“, која нема никаква антропоморфна или лична обележја, онда историја не може имати смисла, јер трансценденција „не може имати никаквих планова, односно циљева“ (ИИС: 140). То значи да се у „сваком плану и сваком циљу“ крије нешто „људско, сувише људско“ (ИИС: 140).

Међутим, свака телеолошка филозофија историје, била она теолошки или филозофски обојена, имала она верски или атеистички предзнак [на пример, Марксова филозофија историје], крије у својим темељима једну велику и непремостиву тешкоћу. Ако крајњи циљ историје означимо као нешто умно, као ону тачку у којој се неке највише вредности најзад реализују, морамо се суочити са чињеницом да у свим оним претходним ступњевима историјског кретања који наводно треба да воде том циљу није нимало лако наћи нешто

---

1146 Такву тезу је заступао и Берђајев: ако су „сви цветови живота [...] гробљански цветови“, онда је једини смисао историје у њеном крају, у васкрсењу, у томе да „устану мртваци с гробља светске историје и читавим својим бићем појме зашто су они иструлили, зашто су патили у животу и шта су заслужили за вечност“. Николај Берђајев, *Филозофија слободе*, стр. 125.

одиста умно у правом смислу те речи. А и пут ка смислу требало би да у себи има нешто смислено. Пут добра и пут зла није исти пут (ИИС: 142).

Примедбе које је Милошевић упутио телеолошкој филозофији историје упућују на нерешив проблем трансценденције у иманенцији.<sup>1147</sup> Отуда и његов захтев за постојањем смисла у историји, без кога, како следи, не може бити ни смисла *на крају* историје. Притом, смисао историје мора бити смисао за човека, а не смисао за Бога или некакав апстрактни, трансцендентни ум. У вези с тим, још је у незавршеном роману *Deus absconditus* Милошевићев приповедач нагласио да га „интересује само оно што има људски, хумани смисао“, а да га „историја која има смисла само за бога, а не за човека, [...] не занима“.<sup>1148</sup>

Кад је, у вези с историјским ‘путем добра’ или ‘путем зла’, посреди питање супстанцијалности добра и зла у равни иманенције, Милошевић је подсетио на два супротна мишљења: Хегелово, према коме „зло нема супстанцијални карактер“, и Шопенхауерово, према коме зло такав карактер има. Од одговора на питање супстанцијалности зла – одговора који одређује „природу онтолошког статуса разорне равни историјских збивања“ – зависи, према Милошевићу, „и наш одговор на питање има ли историја смисла“ (ИИС: 143). У случају да је Шопенхауер у праву – да воља јесте покретач зла, онда се бесмисао историје своди на бесмисао воље, односно бесмисао сазнања.<sup>1149</sup>

Такође, Милошевић је подсетио да, „сасвим разумљиво“, „мислиоци религијско-филозофске оријентације“ одричу „супстанцијални карактер“ злу:

Јер, ако је зло нешто супстанцијално, онда је његово превазилажење у равни историје немогуће. А ако се пак зло може превазићи једино изван исто-

---

1147 Проблем је у томе што се разумом не може доспети ни до каквог телеолошког смисла. Јер, како је сматрао Виктор Франкл, „на пројекционој равни природних наука телеологија се заиста не оцртава, на тој се равни она напросто не сусреће. То, међутим, нипошто не искључује могућност да она постоји на некој вишој димензији. Ако се, стога, не остави отворена могућност телеологије, на димензији која природну науку надмашује, него се таква могућност пориче и побија упорно устрајавајући у тврдњама о немогућности телеологије, то се онда не заснива ни на каквој емпирији, него је пука филозофија, и то некритички прихваћена филозофија, дилетантска, застарела, априористичка филозофија.“ Viktor Frankl, *Bog podsvesti*, стр. 89.

1148 Никола Милошевић, „*Deus absconditus* (3)“.

1149 „Ако воља детерминише целину човековог света, ако је она предуслов за реализацију свих људских могућности, онда је бесмислено њено кроћење сазнањем.“ Ратко Божовић, „Коперникански обрт“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 355.

ријске равни, чему онда уопште историја и каквог смисла она онда има (ИИС: 144)?

Према томе, зло има супстанцијални карактер,<sup>1150</sup> а „зли стварају историју“. Ма колико се такав закључак чинио поједностављеним, не значи да није истинит:

Сувише једноставно? Принцип гравитације је такође једноставан. Зато је и протекло толико времена пре него што је откривен.<sup>1151</sup>

Милошевић је, у вези са филозофијом историје, подсетио на кључне и међусобно сагласне ставове двојице религиозних мислилаца – Сергеја Булгакова и Николаја Берђајева. Према Булгакову, како је Милошевић навео –

[...] ако историју разматрамо у њеној сопственој равни и у њеним непосредним достигнућима, морамо признати да је она велики неуспех и да у њој ниједно од најдубљих стремљења човекових није испуњено (ИИС: 144).

С тим увидом је сагласан и Берђајевљев став о историји. „Ако је хришћанство“, казао је Берђајев –

[...] само по себи, претрпело неуспех у границама историје, онда то не значи неуспех самог хришћанства [...]; у ствари то је неуспех не хришћанства [...], већ неизбежан неуспех свега релативног света, сваког релативно издвојеног времена, неуспех ограничене земаљске стварности.<sup>1152</sup>

Упркос песимистичкој оцени историје двојице мислилаца, Милошевић је указао и на њихове оптимистичке судове:

Непосредно пошто је историју прогласио великим неуспехом, Сергеј Булгаков [...] тврди да тако само изгледа ако останемо у равни историјске феноменалности. Међутим, испод те равни почива дубоко тле историјске онто-

---

1150 „У неком апсолутном смислу те речи ни добро ни зло не могу имати супстанцијални карактер, него се у историјским збивањима увек у некој неједнакој и свагда променљивој сразмери налазе. Међутим, управо зато грешу свако ко тврди да зло нема апсолутно никакву супстанцијалност, односно да је само добро има“ (ЦБЗ: 274).

1151 Николај Тимченко, *Меланхолија и херменеутика*, стр. 135.

1152 Николај Берђајев, *Смисао историје: оглед филозофије човечје судбине*, прев. Мил. Р. Мајсторовић, Дерета, Београд, 2001, стр. 227.

логије и управо ту, по том скривеном, дубинском тлу иде историја ка свом завршетку, ближећи се сопственој зрелости и крају (ИИС: 145).

Булгаков је још додао да, колико год „изопачена била“, Божја творевина није „непоправљиво изопачена“ – у „онтолошком смислу те речи“ – „јер би то значило приписати злу супстанцијални карактер који оно нема“ (ИИС: 145). Према Булгакову, „језгро бића [...] није захваћено злом“ (ИИС: 145). Питање које је, међутим, Милошевић упутио Булгакову, гласи:

Ако се у равни историје не може одстранити зло, победити патња и укинути трагедија човековог постојања, како је онда могуће да језгро бића остане чисто и неокаљано – још једно питање на које нема одговора са становишта филозофије историје Сергеја Булгакова (ИИС: 145).

На исту противречност Милошевић је указао и у Берђајевљевој историографији. Према Берђајеву, историја је „пут који води ка једном другом свету“, и „оно што се не може решити у историјској равни, решиће се изван ње“ (ИИС: 145). Међутим, Милошевић се запитао, ако се „за читавих 2000 година ниједан од задатака што их је хришћанска вера поставила пред човечанство није испунио“, како онда историја „може водити том и таквом крају [другом свету који чека на крају историје – есхатону]“ (ИИС: 146)?

Према Берђајеву, смисао историје је –

[...] у искупљењу греха и повратку творевине творцу, поновном слободном сједињавању свих и свега са Богом, обожењу свега што постоји у сфери бића и коначном потискивању зла у сферу небића. Историја је раскринкавање преваре, пројављивање правих реалитета и њихово дефинитивно одвајање од лажи. У првобитном греху се догодило мешање бића са небићем, истине и лажи, живота и смрти и историја света је од Провиђења позвана да раздвоји ова два царства, стварно и привидно.<sup>1153</sup>

Свеколику противречност Берђајевљеве филозофије историје Милошевић је сажео увидом да би историја, „с једне стране“, требало да је „царство лудих и будаластих збивања“, а да би, „с друге стране и упркос томе, требало [...] да је управо

---

1153 Николај Берђајев, *Филозофија слободе*, стр. 136.

она као таква пут што води у царство божје“ (ИИС: 146). Кључни проблем је, заправо, у томе што је Милошевић одрицао постојање слободе и слободе воље у историји. Уколико слободе нема – а према Милошевићу је нема – онда је противречност на коју је указао заиста нерешива.

Проблем о коме је реч продубљује се и „са историјским искуством двадесетог века“, поготово са искуством концентрационих логора. Ослањајући се на књигу Карен Армстронг *Историја Бога* (1993),<sup>1154</sup> у којој се говори о искуству Аушвица – уз врло значајно подсећање Елија Визела на приказ вешања детета (од стране есесоваца) коме је требало пола сата да умре – Милошевић је нагласио да је холокауст довео у питање „свеколику теолошку и религијско-филозофску интерпретацију историје уопште“:<sup>1155</sup>

После свега што данас знамо тешко да можемо и даље тврдити да пут ка оном другом свету заиста води кроз историју, као што је то мислио Николај Берђајев. Јер, у противном, тај пут морао би водити кроз Аушвиц [или кроз време Нерона и Стаљина – која су у много чему идентична, као да између њих „нема никакве битне разлике“ (ИИС: 153)].

И најзад, зар из перспективе тог и таквог искуства овог века смемо и даље тврдити, као што је то чинио Булгаков, да језгро бића није захваћено злом и да смрт оног детета у Аушвицу није оставила на том језгру никакав дубљи траг (ИИС: 148)?

Сав проблем је, заправо, варијација на тему коју је Достојевски драматично назначио у поглављу „Pro et contra“ из *Браће Карамазових*: схваћен у хилијастичком смислу, као царство божје на земљи, смисао историје мора се довести у питање.

---

1154 Милошевић је ту књигу и приказао у засебном тексту: „Да ли је Бог умро у Аушвицу?“, стр. 31–32.

1155 Чувена је, у том контексту, категорична мисао Прима Левија да, „ако постоји Аушвиц, онда Бог не може постојати“. Цит. према: Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija zla*, prevela s norveškog Nataša Ristivojević Rajković, Georoetika, Beograd, 2006, стр. 38. Осим што је довео у питање постојање Бога, холокауст је, у фикционалној интерпретацији Вилијама Стајрона, довео у питање и саму човечност: „Једнога дана разумјет ћу Аушвиц. Храбар исказ, али наивно апсурдан. Никад нитко неће разумјети Аушвиц. [...] Сам Аушвиц остаје нерастумачив. Најдубљи исказ који је досад дан о Аушвицу није уопће исказ него одговор. Питање: – Кажите ми, гдје је био Бог у Аушвицу? Одговор: – А гдје је био човек?“ William Styron, *Sofijin izbor*, s engleskog preveo Mario Suško, Meandar Media, Zagreb, 2009, стр. 845.

Искуство тог бесмисла лежи у корену *историјски* условљеног Милошевићевог антрополошког песимизма.<sup>1156</sup>

Међутим, искуство бесмисла је само субјективно искуство: има примера – попут Франкловог – кад је, упркос искуству радикалног зла оваплоћеном у Аушвицу, ипак могуће веровати и трагати за смислом. То значи да се, упркос Аушвицу, свет, а посредно и Творац, не морају одбацити. Има, такође, и примера кад је, упркос присуству зла, могуће доживети епифанију Лепоте као мистичног присуства Истине: таквим примером завршава се Семпрунова књига *Писање или живот*, у којој је аутор посведочио о свом личном искуству из Бухенвалда:

Требало је да се брзо вратим у свој блок.

Напољу је била светла ноћ, снежна олуја је била престала. Звезде су сијале на небу Тирингије. Ходао сам жустрим кораком по снегу који је шкрипао, између стабала шумарка око амбуланте. Упркос продорном звуку звиждаљке у даљини, ноћ је била лепа, мирна и спокојна. Свет се пружао преда мном у блиставој тајанствености мрачне месечеве светлости. Морао сам да застанем да удахнем ваздух. Срце ми је снажно лупало. Целог живота ћу се сећати те сулуде радости, рекао сам себи. Те ноћне лепоте.

Подигао сам поглед.

На врху Етерзберга наранџасти пламенови куљали су из здепастог оцака крематоријума.<sup>1157</sup>

Семпрунов приповедач изражава естетски односно епифанијски доживљај лепоте као парадоксалне уверености –

[...] да је свет ‘добар’, у апсолутном значењу ове речи и у крајњем збиру, и да је могућ као лепота, упркос, рецимо, страхотама Аушвица. И, *mutatis mutandis*, ако постоји вера да је свет добар и леп, утолико то више важи и за творца таквог света.<sup>1158</sup>

---

1156 „Утолико данас још увек Фројдов антрополошки песимизам, упркос свом биологизму и пансексуализму и упркос свим ограничењима теорије Едиповог комплекса, делује као, додуше, суморан али несумњиво луцидан и трезвен мemento за све оне који и даље у свом месијанском оптимизму живе у нади свакодневног очекивања неког новог Месије“ (АМИ: 251).

1157 Horhe Semprun, *Pisanje ili život*, prevod sa francuskog Jasna Stojanović i Ivana Stojanović, Paideia, Beograd, 1996, стр. 265.

1158 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање*, стр. 58.

Милошевић би, сасвим сигурно, такав ‘епифанијски’ став оспорио тврдњом да емпиријски није утемељен, односно да је утемељен на интуитивном, прелогичком и предрационалном доживљају, те да је уверење да је свет ‘добар’ само илузија. И био би у праву, јер доживети лепоту може се „једино пре логике“:

Где постоји логика, ту не може бити вере у лепоту. Ту ће разум увек стављати примедбу да је таква лепота јефтина и опасна обмана. Међутим, све се поново сустиже у питању *вере*. Разум не жели и не може да верује како је могућа лепота покрај свих зверстава која чини човек. Али, упркос свему, присутност лепоте на овом свету је неоспорна. Онај ко доиста доживи лепоту већ самим сусретом са њом увериће се да је она заиста могућа и стварна. Тај може једино закључити да лепота несумњиво постоји, упркос томе што се њено постојање разумом не да објаснити нити оправдати.

[...] Да би се доживела пуноћа лепоте потребно је имати *веру* још неначету сумњом.<sup>1159</sup>

Естетски доживљај је доживљај Истине, односно „мерило истине“<sup>1160</sup> – будући да је Лепота „апофатичка пројава или епифанија Истине у творевини“<sup>1161</sup> – и то Истине у њеном будућем, есхатолошком виду; истина која постоји овде и сада само је обећање или предукус њеног есхатолошког смисла, кад ће се указати у свој својој пуноћи.

Милошевић је сматрао да се, захваљујући историјском искуству двадесетог века, оличеном у Аушвицу и Гулагу, не може више „безбрижно и олако порицати супстанцијални карактер зла“ (ИИС: 148). Другим речима, као што је о томе говорио Ханс Јонас, после Аушвица „имамо само једног немоћног Бога“, <sup>1162</sup> немоћног према злу које влада светским поретком.

Супротно Јонасу, антиподски став према *свемогућем* Богу изнео је Шестов. На Шестовљево казивање о Богу подсетио је Милошевићев приповедач у *Кутуји*

1159 *Исто*, стр. 131–132.

1160 *Исто*, стр. 138.

1161 *Исто*, стр. 144. Кнежевић је дефинисао лепоту и као „*личносту* епифанију Истине у творевини“ (истакао К. О.), јер се, осим што је „неодвојива од личности“, „до Истине може доћи једино у односу вере, наде и љубави према Личности која је Истина. Искуство Истине као Личности обдарије човека несумњивом и непоколебљивом вером“. *Исто*, стр. 144, 149.

1162 Никола Милошевић, „Расправа о (не)моћном Богу“, [интервју], у: Зоран Хр. Радисављевић, *Огледало без позлате*, Рашка школа – Центар за културу Градац, Београд – Рашка, 2006, стр. 59.

од ораховог дрвета, препустивши се, притом, „вери у једином правом смислу те речи“, „вери која иде до краја“ (КОД: 309):

Да је Бог свемогућ, с тим ће се сваки теолог радо сложити. Међутим, ниједан теолог неће тврдити да Бог може да учини чак и то да није било оно што је било. Да се Регина Олсен не само врати Кјеркегору него да буде тако као да никад није од њега ни одлазила.

[...] Зато ако Бог заиста јесте Бог онда нека учини да то никад није ни било.

И нека учини да никад није било ни Лењина ни Стаљина.

А ни Октобарске револуције (КОД: 296–297).

Оном ко се само на разум ослања несхватљиво је да Бог може учинити да није било оно што је било. И хришћани верују, каже Берђајев, да отровани Сократ може васкрснути, да се Кјеркегору може вратити Регина Олсен и да Ниче може бити излечен од своје опаке болести.

Али Шестов је хтео много више од тога. Његов Бог може да учини и да се Сократ никад није ни отровао и да Кјеркегор никад није ни изгубио своју вереницу.

И да се Ниче никад није ни разболео (КОД: 309).

Приповедач романа се пита да ли је Бог у стању да то учини, или је, пак – као што је Јонас сугерисао – *немоћан* и незаинтересован:

[...] ђаво никад не спава.

У томе и јесте ствар.

Ђаво не спава.

Бог спава (КОД: 297).

Јер, према Јонасу, „Бог није ћутао [пред злом Аушвица] зато што није желео да помогне“, већ „зато што није могао да помогне“: као да су пред самим „божанским моћима постављене неке непрелазне границе“ (КОД: 310).

Лепеза божанске моћи условно се протеже од Шестовљеве вере у свемоћног Бога, који може да учини да не буде оно што је било, до Јонасове претпоставке о немоћном Богу, који ћути не зато што не жели, већ зато што не може да помогне. Пи-



тање божје (не)моћи за Милошевића је било кључно, јер се кроз то питање прелама и смисао историје: ако је јонасовски Бог немоћан, онда „историја нема смисла“; само шестовљевски Бог омогућује смисао и оправдање историје, и то на парадоксалан начин да је „никад није ни било“ (КОД: 318).

Милошевић је, осим тога, претпоставио да би ‘оправдање’ смисла историје могло да се крије у *мотивима* историјских актера, без обзира на стварну реализацију тих мотива. Али, у том случају би, како је напоменуо, значило да се некаква рационална људска природа руководи оним што је за човека добро – што је оптимистичка теза коју је још Сократ афирмисао у Платоновом *Протагори*. Према Милошевићу, међутим, нема такве људске природе, као што човека на деловање сасвим сигурно не гони (само) рационална равн његовог бића.

То, ипак, не значи да се, кад се већ у свом делању не воде „племенитим жељама“, историјски актери воде искључиво „својим сопственим интересима“: бива, међутим, да, ма колико се чинило да „кроје историју према неким својим далекосежним и мудрим плановима“, историјски актери „раде чак и против своје сопствене, сасвим елементарно схваћене користи, као што је то био случај пре свега са Стаљином и Хитлером“ (ИИС: 162). Због тога је Милошевић напоменуо да, кад већ нема „смисла са великим почетним словом“ – смисла који може да буде само илузија, и кад нема таквог смисла „у побудама историјских актера, то још увек не значи да је [...] све оно што се у историји догађа бесмислено у апсолутном значењу те речи“ (ИИС: 161).

Јер, кад би јој се одрицао апсолутни смисао, „био би то опет неки теолошки поглед на историју, само са негативним вредносним предзнаком“ (ИИС: 161) – негативна те(ле)ологија. „Ако нема неког историјског субјекта“ који, како је Милошевић нагласио, води историју ка „вредносно позитивном циљу“, то не значи да постоји „неки други субјект историје који, налик у томе каквом ђаволу, чини да све испадне апсолутно наопако и бесмислено“ (ИИС: 161–162):

Звучи можда наизглед парадоксално, али историја није апсолутно бесмислена управо зато што у њој не уредује никаква трансценденција, ма како је ми замишљали. Јер, ако никакве трансценденције нема, онда нема ни неке интелигентне силе која би смишљено онемогућавала настанак нечег што би било смисаоно у извесном макар само релативном значењу те речи.

Управо зато нису све епохе и сви друштвени системи у њима исти. И ако није тачно да је свака епоха подједнако блиска Богу, како је мислио Ранке, није сигурно тачно ни то да је свака епоха подједнако блиска ђаволу (ИИС: 162).

Међутим, ако у људским поступцима влада детерминизам, ако човек нема слободу и ако је његово искуство трагично – на фону субјективно испражњене метафизике, није јасно због чега се ипак не би могао извести „закључак о дејству неког злог бога“.<sup>1163</sup> Ако је свет лоше уређен, јер је зло супстанцијално, чему апел за преуређењем таквог света – чему политички ангажман? Ма колико било наивно то питање, оно подразумева „колизију антрополошких и идеолошких мотива у херменеутици Николе Милошевића“.<sup>1164</sup>

Јер, уколико је зло супстанцијално и човек спутан нужношћу – односно, уколико човек може „да се бори за слободу само онолико колико је он – као сасвим конкретан човек – предодређен да то чини“, што, кроз политичко деловање, искључује „буђење свести о слободи код оних који јој нису склони“<sup>1165</sup> – следи закључак да је свет рђав и да – упркос Милошевићевом *идеолошком* ставу да никаквог бога или трансценденције нема – васељеном ипак влада некакав гностички зли демијург. Другим речима, према Ломпару, „Милошевић скрива везу између злог бога и слободе, он као да тежи да уклони сваку могућност такве везе“: та недоследност „настаје као плод сукоба између злог бога и слободе“.<sup>1166</sup>

У вези с тим, позивајући се на херменеутичко-интерпретативне увиде о *Роману о Лондону* (1972) Милоша Црњанског, Ломпар је указао на „разградњу либерално-демократског мита [у том роману] помоћу неочекивано ускреле везе између слободе и злог бога: идеал слободе нас, наиме, не може спасити деловања злог бога“.<sup>1167</sup> Пошто Милошевић није проблематизовао слободу на начин на који је то учинио Црњански, Ломпар је закључио да је Милошевић суспендовао „негативну снагу антрополошких увида сопствене херменеутике“,<sup>1168</sup> истовремено замрачивши

---

1163 Мило Ломпар, *Негде на граници филозофије и литературе*, стр. 204.

1164 *Исто*, стр. 205.

1165 *Исто*.

1166 *Исто*, стр. 205, 216.

1167 *Исто*, стр. 206.

1168 *Исто*.

„антрополошку подлогу за радикалну критику либерализма“.<sup>1169</sup> Тиме је Ломпар отворено указао на основну недостатност Милошевићеве теоријске мисли, а посредно и на њено меланхолично исходиште:

Зато што он не само да никада неће пристати да идеји *слободе* претпостави идеју *љубави* нити идеју *доброте* него никада неће ни увести ове идеје у своје духовно искуство.<sup>1170</sup>

Кад је посреди Милошевићев лични став према сагледавању историјског тока, тај став би се, у вези с односом према ‘људској природи’, могао назвати меланхоличним. Јер, за разлику од праволинијског и телеолошког (хришћански сагледаног) историјског тока, Милошевић је, како је сам признао, нагињао „онима који држе да нема ничег новог под сунцем“:

Не мислим на велико враћање онако како је то разумео знаменити софист, у ствари стоичар, Зенон, који каже да ће се вечно враћати Сократ и Платон, држећи увек исте разговоре, на увек истим трговима увек истих градова. [...] Ја држим да се вечито враћају исти обрасци понашања и исти социјално-политички обрасци, под историјским околностима које су сличне или истоветне.<sup>1171</sup>

Он је, такође, нагласио да „у историји има нечег што се понавља, а то што се понавља изгледа није на добро људског рода“.<sup>1172</sup> Човек се не да променити; све је знање узалудно. У најдубљем антрополошком смислу, још једном наглашене, показују се као истините Федрине речи из Еурипидове драме да слободе нема и да је све узалудно. Нема ништа ново под сунцем. Суштину свог историозофског погледа Милошевић је, стога, свео на меланхоличан „поглед са обале мора. Стојите на морској обали и гледате како таласи пролазе и пролазе.“<sup>1173</sup>

Међутим, меланхолична слика таласа који узалудно плаве обалу,<sup>1174</sup> иако је могла, ипак није подстакла Милошевића да претпостави постојање смисла историје

1169 Исто, стр. 210.

1170 Исто, стр. 210–211.

1171 Никола Милошевић, „Интелектуалац и моћ“, стр. 41.

1172 Никола Милошевић, „О жилавима и нежнима“.

1173 Nikola Milošević, „Filozofske pretpostavke manipulacije u postmodernom vremenu“, стр. 88.

1174 „То је у ствари слика мог односа према животу. Заправо слика оног што ја највише желим – да све што се око мене збива посматрам са неке обале као таласе што се смењују на површини мора“

са становишта вечности: за њега је „есхатологичност“ била и остала илузија, а не, као што би могла да буде, „карактер историје“.<sup>1175</sup>

Притом, перспектива вјечности даје смисао сваком тренутку јер у сваком моменту је потенцијално присутан крајњи догађај и сврха (есхатон). Утолико истина једног времена има есхатолошку димензију јер историјски догађаји нису само прошлост која постаје садржај памћења него у себи садрже аспект вјечности који их сједињује са есхатонем.<sup>1176</sup>

Међутим, есхатолошки смисао прошлог догађаја није смисао за себе, већ смисао за личност, која је, притом, метафизичка, а не историјска категорија. Стога, пошто смисла нема изван личности, ни смисао историје не постоји по себи, већ исходи из конкретне личности: објективност се, тако, реверзибилно преображава у субјективност. У вези с тим, говорећи о „Божијем сећању као критеријуму постојања“, Давор Џалто је нагласио:

Бог се „сећа“ света и „познаје“ људе кроз Христа и у Христу, за кога и по коме је све створено. Он се, дакле, не сећа „објективно“, фактографски, као када би информације о свету биле похрањене у неки архив или компјутер. Бог се сећа „оперативно“, делатно и лично, али ова оперативност увек има за циљ конкретну личност, а преко личности и целокупну творевину. Божије сећање се открива у Његовој љубави, и учешће у тој љубави значи и учешће у Његовом Царству. Оно што нема однос љубави са Богом, Бог „заборавља“, то заправо и нема никакво истинско постојање.<sup>1177</sup>

Према хришћанском (православном) тумачењу, извор и исходиште историјског смисла је (есхатолошка) личност. Пошто је личност есхатолошка, загледана у пуноћу смисла који надилази историју, онда је у праву Жарко Видовић кад је одредио историју као „збивање Вечности у човеку“.<sup>1178</sup> Зашто, међутим, историја није збивање времена у човеку? Зато што право постојање – како је имплицирао

---

(СМЉ: 55).

1175 Богољуб Шијаковић, *Присутност трансценденције*, стр. 206.

1176 *Исто*, стр. 205.

1177 Давор Џалто, *Res publica*, стр. 83.

1178 Жарко Видовић, *Историја и вера*, приредио Матеј Арсенијевић, РАОБ – Завод за унапређивање образовања и васпитања, Београд, 2009, стр. 29.

Видовић – није у времену, већ у надвременој Вечности. Стога, смисао историје може да се јави само као трансцендентан, као смисао који истовремено и прожима и надилази историју.<sup>1179</sup>

Одбацивши трансцендентност историје, Милошевић је *морао* да одбаци и њен смисао. Зато се његова потрага за смислом историје показује као узалудна и пре но што је започела. Проблем његовог приступа је у *погрешном* тумачењу историје, односно у прихватању оног тумачења које баштини западна (условно речено, декартовска) филозофија, то јест метафизика, која је, према Видовићу, поистоветила битије (битак, постојање) са мишљењем (знањем) и моћи<sup>1180</sup> – речју, исто је мислити и бити.<sup>1181</sup> Тражити у таквој филозофији и метафизици смисао историје значи прихватити „нехришћанско тумачење историје“, а истовремено с тим прихватањем вршити и „напад на Хришћанство – оспоравање, хулу или прогон“.<sup>1182</sup> У случају таквог извртања „историје у њеном тумачењу“, филозоф историје, према Видовићу, обавља „припрему за ‘јуриш на небо’, за ‘убијање Бога у човеку’, за револуционарну побуну, тзв. ‘ослобађање човека’...“<sup>1183</sup> Стога, Милошевићева (и не само његова) ‘објективна’ историографија – емпиријски утемељена – показује се, неминовно, као прикривена антихришћанска идеологија. Јер, *искључива релативност* историје за коју се Милошевић залагао неспојива је са есхатолошком Истином на коју упућује хришћанска (православна) мисао. Могу ли се икад Истина и релативност помирити?

Оспоравањем смисла историје Милошевићева теоријско-филозофска мисао закономерно је дошла до свога краја. Јер, питање историјског смисла не представља – у вишедеценијском луку Милошевићеве мисли, у контексту целокупног његовог

---

1179 „А ипак, без трансценденције није могуће схватити *историју*, то јест, заједницу међу поколењима умрлих и живих, заједницу која је *субјект* (једини могући субјект) историје!“ *Исто*, стр. 41.

1180 Видети: *Исто*, стр. 23.

1181 За Видовића „битије није истоветно са мишљењем (поимањем), него са осећањем битија“. Жарко Видовић, *...и вера је уметност!*, стр. 112. Ако се, пак, битије изједначи са мишљењем, онда се егзистенција своди само на свој иманентни вид који искључује искуство духовности. Заправо, „[западна] метафизика самим тим унапред искључује сваку могућност да се у њој јави свест о духовном искуству или да чак она сама буде та свест. Ако искључује свест о духовном искуству, онда поготово искључује свест духа: немогуће је да метафизика буде свест духа (или о духу).“ Због разлике у значењу глагола *бити*, Видовић је разликовао духовно искуство од [западне] метафизике: „У духовном искуству [...] битије значи: постојати и (у томе постојању, битију) *бити истоветан са самим собом* (постојећим, суштим). У метафизици битије значи: *бити нешто друго*, бити исто што и нешто друго, тј. *не бити истоветан са самим собом*.“ Другим речима, метафизика је, поготово кад се примени кроз идеологију, „негација човекове личности као реалности“. Жарко Видовић, *Огледи о духовном искуству*, стр. 7–8, 12–13, 161.

1182 Жарко Видовић, *Историја и вера*, стр. 21.

1183 *Исто*.

дела – само још једно од питања погодних за полигонско доказивање вредности и значаја филозофије диференције, као методе помоћу које је могуће дати какав-такав одговор на питање тог смисла. Сасвим супротно, проблем историјског смисла морао је, и то нужно, бити постављен на крају – или при самом крају – Милошевићевог опуса. Зашто? Зато што тај проблем проиходи из иницијалног проблема којим се Милошевић није бавио само у својој првој књизи, *Антрополошким есејима*, већ и – у назнакама – у својим студентским радовима: реч је о проблему стваралаштва.

Проблем стваралаштва и јесте проблем историје – односно, како је Берђајев сматрао, „оправдање стваралаштва и јесте оправдање историје“.<sup>1184</sup> Милошевић, међутим, *није могао* да оправда историју зато што није могао да оправда ни стваралаштво: указивањем на тзв. слепе мрље које се, стваралачким чином, рефлектују у делу. Супротно од Берђајевљеве концепције стваралаштва као теургије, као чина преображаја материје у „коначну, скривену реалност“,<sup>1185</sup> саображену есхатолошкој Истини, стваралаштво у Милошевићевој концепцији одише сетно-меланхоличним неуспехом, не-светошћу, релативношћу. Одбацивши оптимистичку концепцију стваралаштва, сагледавши га у наводно ‘правом’ светлу, Милошевић се кад-тад морао позабавити и питањем смисла историје као специфичним видом стваралаштва, чији садржај, према њему, није ништа друго до илузија. Непостојање историјског смисла, односно постојање тог смисла у релативном, контекстуалном виду, трагична је последица стваралачке недостатности, стваралачког самоизневеравања: слабости стваралаштва због инхерентног онтолошког процепа, испуњеног силом *nihil*-а.

Осим што је немогућност оправдања стваралаштва истовремено, то јест последично, немогућност оправдања историје, оно је, сходно парафразираној Берђајевљевој мисли, такође и немогућност „оправдања културе“ – или њено релативно, контекстуално оправдање – као и немогућност оправдања „борбене друштвене правде“ – што указује на недоследност Милошевићевог јавног деловања у контексту његових теоријских промишљања – потом немогућност оправдања „сазнања“ као таквог – што је ‘истина’ која врхуни у Милошевићевој психологији знања односно филозофији диференције – затим немогућност оправдања „поезије“ – схваћене било у конвенционалном, било у теургијском смислу, као стваралаштво

---

1184 Николај Берђајев, *Философија слободе*, стр. 228.

1185 *Исто*.

које преображава и проузноси творевину – али и, уза све остало, и немогућност оправдања „личне љубави“:<sup>1186</sup> пошто је љубав повезана са (стваралачком) слободом, оправдано је питање има ли личности изван слободе, то јест има ли личности изван слободног опредељења за заједницу конституисану у љубави; има ли, речју, личности изван љубави – изван *стваралаштва*? Уколико је, према Милошевићу, и слобода упитна, а биће сведено на самовољну индивидуу, а не на личност, одговор је и на то питање меланхоличан. Ноћној мудрости меланхолије ништа, па ни љубав, не може промаћи: испоставља се, напослетку, да је баш све релативно, да је баш све илузија, да је Истина заборављена. Уместо усмерености ка есхатону, ка обећању пуноће Истине, њеног смисла – преостаје таворење у садашњости, у оковима судбине: судбине која је, берђајевљевски речено, „тајанствена богоостављеност“.<sup>1187</sup> Нема више љубави, нема разлога за веру, а где је нада?

Постоји ли још увек Истина у забораву бића?

##### 5. Поводом меланхоличне мисли Николе Милошевића<sup>1188</sup>

Ово поглавље посвећено је феномену меланхолије, као кључном феномену из чије се перспективе сагледава Милошевићево књижевнотеоријско, филозофско и књижевно дело у целини. Јер, полазишна хипотеза овог рада је да се Милошевићево дело не може ваљано спознати уколико се на уму нема искушење меланхолије које је захватило Милошевићу мисао – у свим својим разнородним аспектима, а пре свега сазнајним. Пошто се ‘духовно-теоријски’ лук Милошевићеве мисли протеже од меланхолије, непријатељски усмерене према целини као таквој, до филозофије диференције, као теоријској експликацији духа нијансе, меланхолија и филозофија диференције могле би се, условно, сагледати и у узрочно-последичном односу. Због тога – будући да је филозофија диференције у фокусу овог рада – овде је дата можда и превелика, али ипак оправдана пажња феномену меланхолије, сагледаном како по себи, тако и у контексту појединих аспеката Милошевићевог дела, у мери

---

<sup>1186</sup> Исто.

<sup>1187</sup> Владета Јеротић, „Слобода и судбина“, *Огледи*, нав. дело, стр. 327.

<sup>1188</sup> У измењеној верзији, неки делови овог поглавља објављени су у оквиру студије: Кристијан Олах, „Духовни портрет меланхоличног интелектуалца: теолошки поглед на антрополошку мисао Николе Милошевића“, у: *Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века*, ур. Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013, стр. 181–215.

да поглавље које следи чини засебан екскурс у односу на целину рада. Но, ако је сама меланхолија, условно речено, *екскурс истине*, онда је и пажња учињена том феномену, у контексту филозофије диференције, али и *духовности* Милошевићевог дела у целини, сасвим оправдана.

### 5.1. Голгота и одговори

Милошевићева загледаност у понор истине, његова истиночежњивост, била је меланхоличне природе. Рвајући се са анђелом меланхолије, шта је назрео на дну тог понора? А шта кад је стег меланхолије попустио? Када је истина била истина, а када илузија?

Две су основне, међусобно супротстављене и неускладиве школе мишљења које се односе на проблем истине. Једну је демонстрирао Милошевић вишедеценијским бављењем филозофским, књижевним и историографским питањима. Круну тих размишљања представља његова последња теоријска књига *Истина и илузија* (2001). Не само у њој, већ је читавим својим обимним делом Милошевић потврдио уверење да човек не тежи истини, већ илузији, за коју, (само)обмањен, *мисли* да је истина, или сам себе (под)свесно *уверава* у то. Та школа има дугу и богату традицију, утемељену на тековинама француског просветитељства и европског (запад-ног) хуманизма.

Логику илузије ваља разумети као логику Жеље, логику комформистичког, свесног фалсификата. Главна Милошевићева „линија водила“ и јесте „уверење да се чак и иза највиших домета људског ума скрива она тајна, обично добро прикривена ‘логика жеље’“. Ту „линију водилу“ сумирао је Требјешанин, речима да је Милошевић видео човека –

[...] као противречно, слабо и самообманама склоно биће које се у свом сазнавању и духовном стварању често руководи логиком жеље. Људи живе у илузији да су разумна, духовна и морална створења, а да би сачували ту пријатну илузију склони су да фалсификују стварност, да се огреше о законе



логичког мишљења и да превиде очигледне чињенице које им указују на њихове праве ирационалне мотиве, снажне страсти и ниске, себичне побуде.<sup>1189</sup>

Друга и старија школа мишљења, утемељена на вери да човек *искрено* тежи истини, а не њеним илузорним супституцијама, могла би се, крајње условно, назвати теолошком – јер не оспорава Истину као такву: не оспорава велику метапричу о њој. Тако се на једном полу проблем истине разрешава у личној и институционално опосредованој *вери*, док други пол увире у *меланхолију*.

Сматра се – на трагу теолошке школе мишљења – да је човекова потреба или чежња за истином исконска, метафизичка, да потиче из најскривенијих кутака бића.<sup>1190</sup> Да је инхерентна човековом (истиночежњивом) бићу. Да најдубљи његови дамари одају порив за истином, за смислом који се само у истини и истином открива.<sup>1191</sup>

Но, овде је важније питање – *ко* то сматра. Јер, безлична констатација да се нешто *сматра* требало би да пружи алиби да иза такве тврдње стоји ауторитет већине (квантитета) или мериторних појединаца (квалитета). И у једном и у другом случају, прокламована истина демократске већине или ауторитативне мањине уздигнута је на ниво општости и законитости. Оно што важи за њих, *требало би* да важи за све и сваког. Да ли важи?

Одговор на то питање разоткрива природу истине. Било да се одговори са *да*, било да се одговори са *не*, одговор ваља да буде универзалан и од општеважећег значаја. А да би био универзалан, никаква околност не би смела да поремети његову истинитост. У свеобухватној перспективи *да* не би смело да се укаже ниједно *не*, и

---

1189 Жарко Требјешанин, „Од алибија до теорије рационализације“, стр. 378.

1190 Иако се потреба за истином или вером, теолошки гледано, показује као метафизичка потреба, Милошевић је – кроз речи свог приповедача у незавршеном роману *Deus absconditus* – сматрао да је она искључиво *психолошке* природе – последица доживљаја онтолошке несигурности: „То је потреба за сигурношћу и извесношћу, она потреба о којој говори Јасперс кад каже како је бескрајно тешко живети у несигурности пред скривеном трансценденцијом.“ Никола Милошевић, „*Deus absconditus (4)*“. Милошевић тиме није оспорио веру као такву, већ је поставио далекосежно питање о ономе што претходи вери: да ли је вера исто што и *потреба* за веровањем? Каква је то истина са којом би се субјекат суочио (да ли би смео да се суочи?) уколико изгуби *потребу* за вером, а не саму веру? Губи ли се вера, или се губи потреба за њом?

1191 Са тим констатацијама сложила би се и условно названа просветитељско-хуманистичка школа, уз подразумевану ограду да се истина (зарад предмодерне *удобности* – што је, опет, једна врста ‘теолошке’ опаске) замењује илузијом.

обратно. Истина је искључива и нетрпељива према могућности властите разлике.<sup>1192</sup> Чак и најмање нијансирано одступање доводи до поларизовања. Она претендује на тоталитет: или је апсолутна, или није истина.

Свака тврдња о истини подразумева одговарајући, афирмативан или негативан, однос субјекта према њој. Према Бадјуовом тумачењу, истина није у субјекту, већ субјекат постаје субјекат захваљујући истини.<sup>1193</sup> Субјекат се конституише и одређује тек у односу према њој – изван истине не постоји као субјекат. Удаљивши се од истине, или јој се никад не приближивши, (бивши) субјекат – или то што је од њега преостало, односно то што се никада није конституисало као субјекат – отвара се искуству ништавила.

Успоставивши однос са субјектом, истина се у процесу сазнања указује као интерсубјективна. Ако субјекат постоји захваљујући истини, може се истовремено рећи да рецепција истине зависи од афирмативног одговора субјекта. Уколико је одговор негативан, онда је реципијент не-субјекат, распарчани субјекат или такозвани субјекат затечен на рубу егзистенцијалног понора, субјекат који је сам тај понор. То значи да је апсолутно значење неке тврдње могуће само у оквиру заједнице субјеката – али, ако изван те заједнице постоје и не-субјекти, онда таква тврдња не може бити апсолутна. Мисао да је човек истиночежњиво биће важи само у заједници субјеката који су са истином успоставили афирмативан однос.

Посреди је тврдња која упућује на оптимистичку антрополошку визију. Таквој визији мора да претходи вера у Истину.<sup>1194</sup> Јер, свака вера – осим, можда, будистичке – подразумева оптимизам у свом темељу, свеједно да ли онострано или, као што сугеришу хришћанске доктрине, онострано. Може се, додуше, рећи и обрнуто

---

1192 Проблем је, заправо, у *субјективном* односу према истини. Поставивши се као добровољни 'роб' истине – уз нездрав, неслободан однос према истини као идеологији, истини која *може* да буде илузија – субјекат неретко, али не и нужно, настоји или макар жели да властиту истину произведе у 'господарицу' свеколиког поретка. Говорећи једном приликом о, између осталог, Крлежином роману *На рубу памети*, Милошевић је рекао: „Човек који живи у овом хаотичном свету има потребу да неред у себи и око себе среди помоћу извесних 'метафизичких жигица' [Крлежин термин]. [...] А пошто 'метафизичка жигица' може бити само једна – пошто, дакле, сваки други поглед на свет представља нешто што угрожава наш систем одбране – то друге погледе на свет – како [...] каже [један јунак Крлежиног романа] – треба ликвидирати.“ Nikola Milošević, „Umetnost i revolucija“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina XVII, 1971, broj 5, стр. 562.

1193 Види: Alen Vadiju, *Sveti Pavle: utemeljenje univerzalizma*.

1194 За разлику од 'обичне' истине, вера у Истину изједначава се са самим знањем, као темељем сваког другог, мање значајног знања: „Вера је моја једино озбиљно знање моје. Све друго је дечје сабирање шареног шљунка на језеру.“ Свети Николај Жички, *Молитве на језеру*, Православна црквена општина Линц, Линц – Аустрија, 2000, стр. 54.

– да је оптимизам „отуђени облик вере“, што је Фром учинио – као што је, према њему, песимизам „отуђени облик очаја“ (АМИ: 244).<sup>1195</sup>

Јеванђеоски позив – у Бадјуовој секуларној *интерпретацији* – за постајањем субјекта у заједници истине као догађаја Христовог васкрсења упућен је сваком појединачном човеку у сваком времену, или би бар тако требало да буде. Зашто је онда, могло би се цинички приупитати, одзив слаб? Да ли зато што су људи већином нејаки и што радије бирају хлеб него истину – како верује Велики Инквизитор? Да ли зато што потреба за истином и није толико јака како би се испрва оптимистички помислило? Можда се та потреба ни не јавља у сваком човеку, већ само код неких, а можда и код њих не добровољно, већ присилом и насиљем неког знака који *приморава* на тражење – о чему је на примеру Пруста подробно говорио Жил Делез.<sup>1196</sup> Или, као што је Лав Шестов, на други начин, говорио: „Да би се појавила нова истина, неопходна је нова голгота“ (ЦБЗ: 85). Само се у том случају, „губитком тла под ногама“,<sup>1197</sup> изгледа, човек суочава са истином, досеже до ње: јер, без истине је лакше.<sup>1198</sup>

Кад се сва та питања узму у обзир, неосетно се критичким промишљањем проблема истине прелази са оптимистичког на песимистички терен. Критичар почиње нехотице да се слаже са Великим Инквизитором. А да ли је Велики Инквизитор у праву? Одговор на то питање није дат речима, већ Христовим пољупцем, љубављу саме Истине. Ипак, чак ни та љубав, чак ни тај пољубац, нису били довољни да раскраве Инквизиторово срце и преокрену му ум. Зашто?

Да ли је свему крива, према хришћанском учењу, пала људска природа? Хришћански позив на обожење не налази довољно одјека – можда зато што је та природа *исувиише* пала. Искорак у истину је *противприродни* искорак. Код већине људи чини се да снага природе надјачава тиху јеванђељску реч. Да ли је слободно

---

1195 Може се, такође, *сумњати* у оптимизам, као што је то чинио Борислав Пекић у писму Милошевићу из 1982. године, изрекавши да „оптимизам писца који стари [...] понекад може бити и знак дубљег разумевања, или мирења, што је исто, не ретко је предзнак деменције“ (КМ: 192).

1196 Жил Делез, *Пруст и знаци*, превео са француског Иван Миленковић, Плато, Београд, 1998, стр. 18.

1197 Давор Џалто, „Сигурност заточеништва“, *Plus Ultra: изабрани есеји о савременој култури, комуникацији и вери*, Богословско друштво Отачник – Слово љубве, Београд, 2011, стр. 27.

1198 На неподношљивост непрестаног сазнавања истине указао је и Сиоран: „Сазнање самога себе, од свих сазнања најчемерније, истовремено је и оно које најмање гајимо: кога врага себе од јутра до вечери затицати *in flagranti* у деликту илузија, немилосрдно откривати корен сваког чина и губити парницу за парницом пред својим сопственим судиштем?“ Емил М. Сиоран, *О незгоди бити рођен*, стр. 31.

ношење крста – које се, уз сву муку и напор, не може избећи – већини заиста немогућ позив? Да ли су верници *предодређени* да прихвате Истину, док други нису? Нису, зато што им је таква ‘природа’, зато што је суштини њиховог бића ближи пессимизам од оптимизма, површност и лакомисленост од озбиљности и узвишености крстоносног смисла? Зато што се Истина стиче у подвигу слободе, док је илузија дериват удобности? Својим постојањем ти ‘други’ живе и сведоче једну другачију, хуманистичку истину. Ако је прва истина *идеала*, друга је истина *огледала*. Свака је, из сопствене перспективе, убеђена у властиту исправност: међусобно непомирљиве, свака сматра да је она друга *идеолошке* (лажне, илузорне, јеретичке) природе.

Кад је посреди разликовање Истине која се стиче у подвигу слободе и ‘истине’/илузије која је дериват удобности и нужности, ради се, заправо, о томе да се наспрам пара Истина-илузија може поставити пар слобода-нужност. Нужност подразумева неслободу, неодговорност, удобност, пријатност, речју – *сигурност*: једну врсту егзистенцијалне инфантилности. Сама сигурност је илузија, али илузија без које се, изгледа, не може: она је „сурогат, фалсификат живота“,<sup>1199</sup> потребан да би се живот лакше *поднео*. Јер, управо илузија гарантује какву-такву „стабилност и сигурност, која ће нас ограђивати од ништавила и одсуства смисла“.<sup>1200</sup> Притом, потреба за илузијом, за сигурношћу, а не за *слободом*, по свему судећи је „аутентична човекова потреба“.<sup>1201</sup> Потенција човекове логосности, логоцентричности, испоставља се као потенција илузиоцентричности. Парадоксално, до Истине (и њене пуноће) досеже се искључиво у подручју слободе и доживљају (пре-субјекатског) *бесмисла*,<sup>1202</sup> искорак из *аутентично* људске утврђености у удобност илузије као сурогата смисла.

Искорак у слободу је ризични искорак над егзистенцијалним понором: само онај ко се на то усуди, ко заиста постане слободан, може да партиципира у зајед-

---

1199 Давор Џалто, „Сигурност заточеништва“, нав. дело, стр. 26.

1200 *Исто*, стр. 27.

1201 *Исто*.

1202 Уколико је ‘слобода’ појам изнађен да би се бесмисао превладао илузијом смисла – с правом се може поставити питање: „Не говори ли то, штавише, да је слобода заправо немогућа, да је она продукт човекове фикције, да је баш она обмана у коју смо поверовали.“ Посреди је антиномија смисла слободе: њена ‘цена’ је „вера да се смисао, ако га има, налази у *ничем*. То значи заправо да верујемо да је у самој слободи тај смисао. Само са том вером можемо искорачити из утврђења и крочити у ништа. Јер, иако *тамо* нема ничег, то нас једино може учинити слободним.“ *Исто*.

ници са Истином.<sup>1203</sup> Али, евидентно је да то не може свако, те се „аутентичном човековом потребом“ проглашава оно што је *учесталије*, а не оно што је егзистенцијални изузетак.

Чини се да је кључни разлог у прихватању или одбацавању истине у психичкој конституцији човека спремног да се преда визији антрополошког оптимизма или песимизма, односно оптимистичкој или песимистичкој интерпретацији порива за истином. То значи да сазнање истине (а не и њена егзистенција) у одлучујућој мери зависи од човекове воље (психичке спремности) да постане њен субјекат и да у њој живи.

Претходни увид, изречен у духу Великог Инквизитора, противречи јеванђељској речи да су сви људи, без изузетка, позвани да буду Синови Божји. Тај позив је усмерен на радикално преображење човекове природе, на одбацавање природних закона и стега, зарад стицања благодати у љубави Истине.<sup>1204</sup> Упркос томе, многи се оглушују. Ма колико из хришћанске перспективе звучало јеретички, тај позив неће у сваком срцу, у дубини свачије душе или бића, наићи на егзистенцијални одјек.

Постоје, евидентно, људи који немају никакву потребу за сазнањем истине. Да ли су они у потпуности имуни на порив за истином, или је тај порив потиснут из психичких, психопатолошких или других разлога? Да ли је ‘кривац’ у њиховом *лакомисленом* оптимизму, као самодовољној супституцији вере?

Осим лакомислено оптимистичких људи, који немају потребу ни за каквом истином (што не значи да су сви оптимистички људи такви), постоје и они којима је истина итекако важна, који су истиночежњиви, али су и песимисти. Такви верују, или знају, да се истина никад не може досегнути, нити се може живети њом, зато што је она изван сваке могућности досезања. Они желе да живе истином, али под условом да је претходно појме разумом. Вера им је недовољна или непотребна; по-

---

1203 „Само они“, како је приметио Зафрански, „који немају вртоглавицу усудиће се да баце поглед у понор. Само они који су сигурни у своју вољу за животом имаће храбрости да мисле о понорности, о негативности живота, све до самог краја.“ Цит. према: Мило Ломпар, *Моралистички фрагменти*, Народна књига – Алфа, Београд, 2007, стр. 20–21.

1204 Према хришћанској епистемологији, Истина је Љубав која се само љубављу слободне личности искуствено (не и рационално) може спознати: „Наиме, Бога можемо познати једино у заједници са Сином и кроз Сина, Христа, и то слободном љубављу – као што и иначе истински познајемо другу Личност. И ту је прави ослонац за једну хришћанску епистемологију љубави.“ Богољуб Шијаковић, *Присутност трансценденције*, стр. 101.

пут неуспелих гностика, очекују просветљење које изостаје. *Сматра се* да је њихов поглед на свет својом критичком дубином и проницљивошћу од изузетног и непроцењивог значаја кад су посредни хуманистичка мерила истине. Уместо пред идеал, њихов песимизам поставља их пред огледало. Они теже апсолуту, али знају да га никад неће досегнути. Зато што се истина непрестано повлачи са епистемолошког хоризонта, апсолут пред којим замишљају да стоје преображава се у смрт и бесмисао: ништавило. У ствари, *то* је њихова изнађена, конструисана истина: „Живот, оно што се може волети, нестваран је.“<sup>1205</sup> Заједничка им је, дакле, меланхолија.

### 5.1.1. Уметност као станиште истине

За разлику од меланхолика, већина лакомислених људи не само што наоко не исказује потребу за истином, већ се може рећи да немају потребу ни за уметношћу. Јер, управо је уметност једно од привилегованих станишта истине. Парафразирајући Ничеову мисао да „имамо уметност зато да не бисмо умрли од истине“, Милошевић је, сасвим супротно, изјавио да „имамо уметност зато да бисмо умрли од истине“.<sup>1206</sup> Уметност служи да се илузија разбије,<sup>1207</sup> а да се, оденута у уметничко рухо, истина пројави.

Књижевност, која чезне за истином, која је истиночежљива – како је Кафка сугерисао – „треба да буде секира којом разбијамо залеђено море у нама“.<sup>1208</sup> Сусрет са истином ваља да разбије ледене стеге лажи којима је субјекат окован. Књижевност је посредник у сусрету субјекта са самим собом, са властитом истином која се показала као лаж. Смисао књижевности – и њене чежљиве истине – јесте разобличење лажи, макар и по цену бола, по цену „умирања од истине“: књижевност, односно „књига“, како је сматрао Сиоран, „треба да забада нож у рану, чак да је ствара. Треба да буде узрок неке *неисцрпне* пометености; али изнад свега [...] мора

---

1205 Espen Hamer, *Unutarnji mrak: esej o melanholiji*, preveo s norveškog Radoš Kosović, Geopoetika, Beograd, 2009, стр. 78.

1206 Никола Милошевић, „Умеће приповедања (Мома Димић, *Пошто Београд*)“, *Књижевне новине: лист за књижевност и друштвена питања*, Београд, година LIII, 1–15. октобар 2000, број 1019–1020, стр. 15. Видети и: КМ: 171.

1207 Један од парадигматичних уметника ‘развијача илузија’ о коме је Милошевић писао је Александар Тишма (в. КМ: 160).

1208 Цит. према: Владета Јеротић, „Франц Кафка – крај или почетак“, *Путовање у оба смера*, Arс Libri – Бесједа, Београд – Бања Лука, 2003, стр. 152.

да представља опасност.<sup>1209</sup> Драгоцену опасност књижевности је управо у нежељеном, али за пребивање у истини и слободи неопходном буђењу субјекта – заспалог и затеченог на рубу егзистенцијалног суноврата.<sup>1210</sup> Та је опасност, међутим, ипак само условна и зависна од конституције реципијента.

Књижевност се, упркос Кафкином, Сиораном и Милошевићевом виђењу, може сагледати и на другачији начин. Она, тако, може да упућује на трагичну димензију постојања: кад се – одвише афирмативно? – тврди да „без књижевности живот нема смисла“, онда сврха књижевности (буђење уснулог субјекта) постаје ирелевантна: смисао живота је, упркос књижевности, и даље упитан:

Управо зато што нам књижевност омогућава да схватимо живот, оставља нас по страни у односу на њега. Сурово је, али понекад је то нешто најбоље што нам се може догодити. Читање, писање, траже живот, али могу га изгубити управо зато што су потпуно усредсређени на живот и потрагу за њим.<sup>1211</sup>

Претходној тези о (бе)смислу књижевности из пера Енрикеа Вила-Матаса говори у прилог и фикционална реч Маргерит Јурсенар:

Књиге су ми мало помогле. Много сам очекивао од њих; оне су учиниле да се у улози жртве осећам угодно. Можда ми је то изгледало занимљиво, али књиге на мене нису имале никаквог утицаја. Никад нисам волео књиге. Сваки пут кад их отворимо, сачека нас по једно додатно откриће, али пошто их затворимо, осећамо се још више изгубљеним. А онда, и када све ишчитате,

---

1209 Емил Сиоран, „Не треба писати“, превео Слободан Јовалекић, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXVI, јул–август 2010, књига 485, свеска 1–2, стр. 137.

1210 Хегеловским терминима речено, књижевно дело требало би да представља ‘антитезу’ успаваном бивству, јер наводи реципијента да се прене из стања егзистенцијалне лажи или неаутентичности. Стога, дело условно може да поседује терапеутску сврху, и то не само кад је реч о реципијенту, већ и кад је реч о ствараоцу: „Дубокоумни роман извире у ситуацијама на ивици постојања, болним раскршћима на којима спознајемо неизбежно присуство смрти.“ Из такве антитетичке позиције могућа је, али не и нужна, ‘синтеза’ (као специфична катарза): „Усред дрхтаја постојања, дело је наш *покушај* да поново стекнемо неизрециви склад свега што смо икада у животу постигли [истакао К. О.]“ Ернесто Сабато, *Пре краја*, превела са шпанског Бојана Ковачевић, АЕД Студио, Београд, 2002, стр. 95.

1211 Enrike Vila-Matas, *Montanovo zlo*, prevod sa španskog Biljana Isailović, Arhipelag, Beograd, 2010, стр. 228–229.

живот није у њима. У књигама се не налази живот, у њима је само pepeo и управо због тога их, чини ми се, и називамо искуством човековим.<sup>1212</sup>

Било како било, заједничко свим претходним концепцијама и виђењима књижевне и уметничке сврхе, од Ничеове до Милошевићеве, јесте разумевање уметности као „неке врсте одступнице“.<sup>1213</sup>

## 5.2. Шта је меланхолија?

Са подлоге меланхоличног погледа на свет израсла је Милошевићева књижевна и теоријска мисао. Али, она као да је и превазишла свој духовни корен, обухвативши собом и она питања која меланхолицима обично нису блиска. Тако је, у вези са Милошевићевим романескним поступком, истакнуто:

„У здрава човјека је центар мишљења: живот и његова питања [оно што припада сфери *практичности*], а у меланхолика: смрт и њене тајне“, пише Иво Андрић у *Ex pontu*. Милошевић не прави такву оштру дистинкцију, не одузима свом приповедачу могућност и потребу да кроз оптику меланхолије суди о животу и питањима живота, и о смрти и њеним тајнама.<sup>1214</sup>

Да би се Милошевићева мисао и њен однос са меланхолијом ваљано разумели, неопходно је претходно расветлити улогу меланхолије као психичког чиниоца који омеђује когнитивне процесе: чиниоца који хоће да укалупи и самери саму истину, односно, који хоће да је постави унутар једног врло особеног погледа на свет.

Меланхолија се, испрва, може схватити у психо(пато)лошком кључу, као одраз или последица –

[...] патолошки јаког нарцизма оболелог, који обелодањује рано поремећење однос између несвесних нагонских тежњи и човековог ја, односно његовог над-ја, неке врсте савести.<sup>1215</sup>

---

1212 Margerit Jursenar, *Aleksis ili traktat o uzaludnoj borbi*, prevela s francuskog Vojka Smiljanić Đikić, Plavi jahač group, Beograd, 2009, стр. 24.

1213 Miodrag Petrović, „Umetnost i ideologija“, стр. 69.

1214 Рагомир Дамјановић, *Романи Николе Милошевића*, стр. 80.

1215 Владета Јеротић, *Учење Светог Јована Лествичника и наше време*, у: *Повратак оцима*, стр. 52.



Меланхолија је, психолошки гледано, последица осујећења жеље, односно последица *кривице* коју је (погрешна) жеља изазвала.

Међутим, гледано у духовном, а не у психолошком (душевном) кључу, меланхолија би била *грешно* стање – и то најниже стање огреховљене људске природе – блиско очају или унинију.<sup>1216</sup> Она је стање ‘побеђене’ људске природе које је неопходно савладати – уколико слободна воља уопште постоји – на крстоносном путу обожења, а које хуманизам проглашава „људским, сувише људским“. Проблем је што то узрастање, као вид тојнбијевског изазова, подразумева тежак одговор: одустајање од *себе*, од огреховљености ега у смеру његовог преображења.

Праузроци меланхолије били би – како наукују хришћански мислиоци – гордост, завист и гнев.<sup>1217</sup> Гордост (или, психолошки речено, нарцисоидност), као ‘основни’ међу та три греха, представља духовну енергију меланхолије,<sup>1218</sup> јер успоставља сопствени, „аутономни појам истине“: осим што је „изградила мисаони систем који је на сам врх лествице бића поставила човека“, гордост „жели да оваплоти своје ништавило у свему што постоји“.<sup>1219</sup> Гордост доводи до самопоистовећења сопственог Ја, иако човеково Ја онтолошки *није* себи истоветно: истина тог Ја је у Богу, у есхатону; Ја је истинито само као духовно, уколико самопревазилази своју фактичност.<sup>1220</sup>

Меланхолија је духовно оваплоћење ништавила гордости. Њен субјекат је безличан: онај ко не познаје Истину, ко није успоставио заједницу са Њом (не могавши да успостави заједницу ни са ким),<sup>1221</sup> ко не искорачује из оквира свог ја, није

---

1216 Јован Касијан, као и сви Свети Оци, препоручује да не треба бежати и избегавати борбу од напада унинија, „већ да га треба побеђивати храбро му се супротстављајући“. Јован Касијан, „Борба са духом унинија“, превели са руског хиландарски монаси, *Градац*, [Тема броја: Меланхолија], приредила Славица Батос, Дом културе Чачак – Уметничко друштво Градац, Чачак, 2006–2007, година 33, број 160–161, стр. 103. За разлику од ‘борбеног’ савета светих Отаца, Милошевић се није трудио да у себи потисне меланхолију, да се са њом избори не би ли прешао на неку другу, можда вишу раван духовног самопоимања. Напротив, он је своју меланхолију пригрлио, не би ли из ње, свим нијансама које она допушта, њеним гласом, проговорио.

1217 Видети: Владета Јеротић, *Учење Светог Јована Лествичника и наше време*, нав. дело, стр. 55.

1218 Међусобну условљеност меланхолије и гордости односно нарцисоидности истакао је Петар Јевремовић, тврдњом да је „депресивна позиција [...], између осталог, ако не и пре свега, дубока нарцистичка криза“. Petar Jevremović, *Psihoanaliza i ontologija*, стр. 85.

1219 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање*, стр. 256.

1220 Видети: Павле Флоренски, *Пакао*, стр. 50.

1221 Јевремовић је депресивну позицију описао и као позицију раскида заједнице са другим, јер са другим, који се радикално изменио, више није могућ никакав додир: „Бол депресивне позиције је бол сепарације. То [...] је бол одвајања. То је бол самоће и кривице [...]. Поље апсолутно заједничког проживљавања нетрагом је ишчезло.“ Јевремовић је напоменуо и да се „стиче утисак“ да „онтологија депресивне позиције [...] умногоме кореспондира са једним свепрожимајућим сентиментом

личност. Због тога се такав субјекат (само)пројектује изван себе, односно, другим речима, „безлични субјекат пројектује своју безличност на свет око себе“.<sup>1222</sup> Свет је безличан зато што је субјекат такав.

Треба бити обазрив при свођењу меланхолије на психичку раван:<sup>1223</sup> захваљујући кохерентном односу према проблему истине, вредности, смисла, живота и смрти, она би, крајње условно, могла да се сведе на једну врсту *идеологије*,<sup>1224</sup> будући да заступа амбивалентна *хуманистичка* начела. Зашто амбивалентна? Зато што их доводи до граница издржљивости, до граница где се первертују у сушту супротност. Вредностима које собом рађа меланхолија подразумева велико искушење хуманистичких идеала. Између осталих, моралистичких идеала.<sup>1225</sup> То није ништа

---

који преовладава менталним склопом који чини могућом *теологију Великог петка*. У оба случаја, до крајности се проблематизује искуство смрти на месту другог (или Другог).“ Petar Jevremović, *Psihoanaliza i ontologija*, стр. 69, 74.

1222 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање*, стр. 262.

1223 Новица Милић је нагласио да се меланхолија не сме изједначити са жалашћу или тугом, као њеним афективним *корелатом*: „Меланхолија није само афект, већ и ‘склоност’“, и то склоност која се „састоји од увида у привременост свега осталог, живота, света, себе, па и саме жалости“. Милић је додао да, док жалост увек има свој „узрок“, меланхолија га нема, јер „њено јављање се покреће поводима. У економији меланхолије имамо посла [како је истакао Фројд] ‘с губитком објекта који се повукао из свести, за разлику од жалости код које ништа око губитка није несвесно’.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholije“, стр. 98.

1224 Меланхолија се може схватити као идеологија кад су на делу наизглед меланхолична предубеђења о карактеру и природи извесне појаве, априорна идеолошка предубеђења која појаву карактеришу меланхоличном. Меланхолија се тако открива као идеолошки освешћена слика света, блиска гностичкој визији, али и чињеничном (емпиријском) стању – иако је посредни само меланхолична интерпретација такозваног чињеничног стања – интерпретација која се своди на једну реч: бесмисао. Са теолошке тачке гледишта, интерпретација чињеничног стања тежи откривању његовог вишег смисла, који лежи изван когнитивног видокруга меланхолика: он подразумева једно кретање, екстатичну усмереност према Истини, усмереност према есхатону у коме ће Истина засјати пуним сјајем и дати смисао ономе што се у иманенцији назива бесмислом.

1225 Меланхолија искушава сваки идеал као такав, у све сумња: она је искушење и криза истине. Није, отуда, изненађујућа Милошевићева мисао да „област наших идеала постоји [...] тамо где, строго узевши, не постоји ништа“ (ЗП: 77) – што значи да је посредни област илузија и пројекција. Тиме се сви идеали доводе у питање. Између осталих, *гносеолошки*: примедбом да „кључ којим се отварају врата песме“ – помоћу кога се дух човеков уздиже над самим собом – „није онај кључ којим се отварају врата смрти“ (НМЛ: 101). Кад је реч о коначним, ‘проклетим’ питањима, песничко сазнање не служи много чему. Такође, у питање се доводе и *моралистички* идеали – блиски хуманистичким – који су само „нека врста илузије, [...] а практично нека врста паравана испод кога се крију егоизам и сујета“ (ЗП: 120). Милошевић је наспрам идеала поставио меланхолију, односно антрополошки песимизам као специфични мериторни систем вредности. Захваљујући томе, он је, између осталог, редефинисао моралистички идеал: моралист је, као и он сам, радикални песимиста „у погледу људске природе“, према коме је „човек у суштини дубоко ирационално биће“, „неизлечиво склоно ка илузији“ (ЗП: 135–136). Моралист је „неко ко неће да има никаквих илузија“, коме „овај свет [а можда и сама истина] изгледа ружан“ (ЗП: 137). Не крију ли те речи аутопортрет самог Милошевића? И није ли, отуда, његова теоријска мисао *моралистичка*? Немајући никакве илузије (или се бранећи од њих), а нарочито не да човек може бити „на висини моралних и хуманих захтева“, моралист је „потпуно сигуран“ једино „да се људи не могу поправити“ (ЗП: 140). (Милошевић се, тако, приклонио ‘француском’ схватању моралисте, као писца „који рђаво говори о људима“ [наводећи Ларошфукоа,

необично, зато што она почива на антрополошком песимизму, са кога се, наводно, хуманизам сагледава дубље и истинитије.<sup>1226</sup> Према томе, свођење меланхолије на психичку раван условно је и непотпуно, зато што се она темељи на нечему што је много обухватније од психе: она представља духовну раван постојања:

Меланхолија је нешто превише болно, она сеже предубоко у корене нашег људског постојања да бисмо имали право да је препустимо психијатрима. [...]  
Верујемо да се ту ради о нечему што има везе са дубинама наше људскости.<sup>1227</sup>

Људскост која је посредни представља хуманистичку *интерпретацију* антрополошке истине. Таква интерпретација је универзална само за секуларизовану свест, свест која не прихвата аксиом о метафизичкој и онтолошкој палости људске ‘природе’ (коју је Милошевић оспоравао). Уколико се, пак, људскост схвати на теолошки начин, онда та интерпретација поприма идеолошку димензију, зато што пледира на поглед на свет који није утемељен на метафизичкој Истини. Отуд се и Милошевићева меланхолија може посматрати као психолошки и идеолошки ограничавајући фактор – идеолошки у теолошком, метафизичком истинитосном смислу. Идеологија се, тако, увек открива као нешто различито: она се критичким промишљањем

---

у извесном смислу Паскала и Монтења, али и Шопенхауера и Ничеа, психоаналитичаре од Адлера до Карен Хорнај, а од књижевника Достојевског, Толстоја и Пруста (в. ЗП: 121)], за разлику од, на пример, ‘пољског’ схватања, где је моралиста „неко ко апелује на бољу страну људске природе, [...]; неко ко нас подсећа на наше фундаменталне обавезе и жигосе наше слабости и грешке. То је неко ко говори као анђеоски.“ Adam Zagajewski, *Odbrana vatrenosti*, izbor i prevod s poljskog Biserka Rajčić, Arhipelag, Beograd, 2013, стр. 87. То значи да је појам моралисте културно условљен.) Будући у извесном смислу мизантроп, „психолошки [је] сасвим логично“ да моралист „осећа снажну потребу за нечим лирским“, што представља одраз његове потајне „чежње за нечим апсолутним“ (ЗП: 148). Ако и није сасвим тачна, та примедба је врло значајна у контексту Милошевићеве лирске сензибилности, носталгије за апсолутним као опсесивном теоријском и књижевном комплексу и, напослетку, евентуалне мизантропије: „Његово разочарање, његова горчина, његово мучно разоткривање скривених слабости људске природе, све је то у ствари један изокренути вид поменуте чежње“ (ЗП: 148). Значајан је, напослетку, и увид да моралист не поклања „много пажње систематичности у излагању“, да се изражава кроз „фрагменат или, тачније речено, афоризам“ (ЗП: 120). Не само по духовном опредељењу, већ се и по фрагментарној форми текстова Милошевић може сврстати у моралисте: „Њему је комплементарна особена форма *есеја* као доминантан начин *наративног разумевања*, као траг моралистичких мислилаца у ауторовом филозофском профилу и као специфична структура *мишљења* [...]. Јер, есеј омогућава фрагментарном дискурсу да се појави, он у меандрима текстуално-аналитичке енергије оставља простор за *лични* тон, не угрожавајући унутрашњу дисциплину нити појмовну прецизност самог мишљења.“ Мило Ломпар, „О овом издању“, нав. дело, стр. 13.

1226 Колико је то сагледавање заиста ‘истинито’, а не у извесном смислу априорно, ако се има у виду тврдња да се „чак и испод споља најчистијег и најзоритијег људског створа [можда свеца?] скрива [...] нешто тамно као подлога и најдубљи смисао те чистоте и узоритости“ (КМ: 180)?

1227 Романо Гвардини, „О смислу меланхолије“, превео са немачког Душан Ђорђевић Милеуснић, *Градац*, [Тема броја: Меланхолија], стр. 134.

проналази у Другоме, а не у себи. У случају да субјекат препозна властити идејни садржај као идеолошки, неминовно се таквим интелектуалним увидом упознаје са Другим у себи.

Не само што меланхолија „има везе са дубинама људскости“, јер извире из духовно-душевне равни постојања, већ се захваљујући њој осећа „нека неутажива жеђ“ која се „крије негде у самом срцу ствари“.<sup>1228</sup> Меланхолија је стање те жеђи: са теолошке тачке гледишта, она је безнадежно стање пале људске природе, тегоба у духу и души, самог духа и душе, проузрокована изгоном из раја, губитком смисла и живота у Истини, од чега је, загорчена сумњом, остала само чежња. Однос према истини је од пресудног значаја, јер запитаност над њом води у меланхолију. Истина је прва и последња преокупација меланхолика. Зато што је некад, можда, са њом заједничарио у истини, и зато што је од ње сада удаљен, цео свет указује му се као лажан, негостољубив, неаутентичан (у мери да се, према Сиорану, „постојање“ доживљава као „плагијат“<sup>1229</sup>), у власти некаквог злог бога или демијурга.<sup>1230</sup> Можда је гностицизам природна последица меланхолије?

Меланхолија је последица заборав Истине, а са њом и Лепоте и Добра. Заборав Истине је заборав Логоса, јер Логос је Истина. Заборав Логоса је заборав смисла – како саме личности (њена самозаборав) – тако и саме творевине, која је логосна, јер је од Логоса створена и Његова је икона:

Чулни свет је створен кроз Сина, кроз Бога-Реч да би у Њему у целисти био обожен и спасен. Управо услед чињенице да је створен кроз божанску Реч и да је на тај начин постао Тело Бога Логоса, чулни свет је *језик*. Хришћанска метафизика би се могла укратко одредити на следећи начин: Бог казује себе и творевина се догађа као тај говор, као исказни украс и изобилна лепота.<sup>1231</sup>

---

1228 Vesna Goldsvorti, *Gorski*, s engleskog prevela Vesna Goldsvorti, Geopoetika izdavaštvo, Beograd, 2015, стр. 64.

1229 Цит. према: Žak Lakarijer, *Gnostici*, стр. 119.

1230 Наглашена субјективност таквог доживљаја света присутна је у Ваљеховим стиховима, наведеним код Ернеста Сабата, у којима је поетски субјекат „опијен болом, међу рушевинама [...] [свог] ума“: „Постоје у животу ударци тако груби, / ударци као од мржње Бога.“ Ернесто Сабато, *Пре краја*, стр. 179. Сиоран је, такође, указивао на религиозну (гностичку), односно агностичку или антигностичку традицију таквог доживљаја света: „‘Бог није створио ништа што би му било одвратније од овог свијета и од дана кад га је створио више га никад није погледао, толико му је мрзак био.’ Не знам ко је био муслимански мистик који је ово написао и никад нећу сазнати име тог пријатеља.“ Емил Сиоран, *Признања и анатеме*, превео са француског Зоран Јанковић, Светови, Нови Сад, 1995, стр. 21.

1231 Ромило Кнежевић, *Време и сазнање*, стр. 211.

Отуда меланхолија: творевина је одједном постала нема, утонувши у мрачно ћутање – а заправо је меланхолик тај који је, препустивши се замозаборау и удаљивши се од Истине, пројектовао себе у творевину: онемогућио себи да чује њен свагда присутни бруј, да *осети* њен смисао.<sup>1232</sup> Јер, смисао у стварима постоји, али „само *као човек* који истину зна, истину говори или према њој се понаша“.<sup>1233</sup> То значи да смисао егзистира само захваљујући човеку, и то човеку који није отуђен од ствари.<sup>1234</sup> Уколико јесте, онда је отуђен и од њиховог смисла: меланхолија је име тог отуђења.

Творевину у својој смисаоној пуноћи само личност може да спозна, јер и она сама, будући логосна, егзистира као личност. Међутим, (метафизички усамљени) меланхолик – бивствујући изван заједнице са Другим, са Истином, није (или је престао да бива) личност – као што није ни субјекат заједнице са Истином. Меланхолија је очекивана последица метафизичке усамљености. Стога је меланхолик странац како у туђем језику (логосне творевине), тако и сам себи у свом бићу, у понору бесмисла кроз које је његово биће пропало.

### 5.2.1. Жудња за целином

Меланхолични доживљај проузрокован је свешћу о губитку смисла и немогућности да се истина обухвати у својој пуноћи. Све што окружује меланхолика само је илузија лишена смисла: то не значи да је илузија у ‘објективној’ спољашњости, већ у субјекту који ту спољашњост интерпретира кроз оптику меланхолије. Отуда и свест о релативности сваког сазнања.<sup>1235</sup>

---

1232 Смисао може да буде пре осећање него знање: „А *осећање смисла* је живо, јасно и свесно само својом *маштом* (маштом осећања): визија смисла је *осећање* смисла, а осећање смисла је *маштовно виђење* и свест о смислу нечег.“ Жарко Видовић, *...и вера је уметност!*, стр. 305.

1233 *Исто*, стр. 64.

1234 Жарко Видовић је одбацио могућност да смисао буде више од есенције: егзистенција. Смисао, односно истина, може да буде само субјективни феномен: „Али то не значи да истине уопште нема! Истине има. Она је човеков феномен и она је увек била и увек ће бити само то, били ми тога свесни или не. Истина је, пре свега, једна врста представе, она коју зовемо истинитом представом [...]“ *Исто*, стр. 63. Видовић је истину сагледао у феноменолошком светлу, као есенцију, а не као егзистенцију односно биће. Уколико је реч о истини као егзистенцији, о Истини која прожима творевину, онда меланхолија није само последица човековог феноменолошког отуђења од творевине (ствари), већ онтолошког отуђења од Истине бића, односно од самог себе.

1235 На релативност и узалудност сазнања упутио је и Новица Милић: „Ако је последња истина коју можемо знати она која нас подсећа на ишчезлу вечност, сва остала знања до којих можемо доћи остаће у сенци ове последње – ове последње која, парадоксом, сведочи о томе да ништа и не можемо

Шта, онда, меланхолик чини? Он, попут старих гностика, жели да – парадоксално, јер *зна* да неће успети – овлада истином, да у себе пригрли недостижни апсолут, „да симболично задржи изгубљени објекат као део самога себе“.<sup>1236</sup> Његове амбиције су усмерене према ономе што је тотално и апсолутно. Он *жели* да себе потврди у Богу, да постане субјекат Божје Истине, и тако се оформи као личност. Како му то не успева, а не успева зато што не жели да се мистички утопи у нечему што не може рационално да артикулише, драму своје егзистенције проживљава као драму пада, метафизичке апостасије. Метафизичку празнину настоји да надомести привидом измичуће пуноће:

Ова досада, односно, чамотиња, значи да се у стварима, страшно и стално, трага за нечим што оне немају. [...] Трага се и покушава да се ствари виде онако какве бисмо ми волели да буду: да се у њима пронађе она пуноћа, она озбиљност, онај жар и снага испуњења за којима се жуди – али ништа од тога не иде. Ствари су коначне. А свака коначност је мана, недостатак. И овај недостатак јесте разочарање за душу, за срце које жуди за апсолутом. Ово разочарање се шири и постаје осећај велике празнине... Нема ничега што би било вредно постојања. И нема ничег што би било вредно да се човек њиме бави.<sup>1237</sup>

Меланхолија осветљава дубоку истину постојања – о коју се (западни) хуманизам оглушује: истина није у стварима, није у пролазности материјалног, није ни у самом човеку, већ негде другде. Меланхолија је егзистенцијални расцеп између Истине, Лепог и Доброг<sup>1238</sup> – расцеп који укида сваку од тих вредности понаособ, истовремено желећи њихово обнављање. Она је антиномична жудња за Повратком, воља (ерос) за пуноћом изречена на темељу *nihil*-а:

---

знати о оном што је последње, што је крајња граница постојања. То је последњи, крајњи увид, који све друго лишава последњег места или краја.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholiје“, стр. 100. 1236 Espen Haerem, *Unutarnji mrak*, стр. 99.

1237 Романо Гвардини, „О смислу меланхолије“, нав. дело, стр. 136–137.

1238 Грчки појам калокагије подразумева јединство три принципа, при чему истина, као првородна, *ствара* Лепоту, за разлику од романтичарске традиције у којој Лепота ствара истину: „За грчку мисао (и целокупну потоњу традицију која се по овом питању може мирно дефинисати ‘класичном’) Лепота се подудара са истином јер је на неки начин истина била та која ствара Лепоту; насупротив томе, за романтичаре, Лепота ствара истину. Лепота не учествује у истини, она је њен творац. Далеко од тога да узмичу пред реалним у име чисте лепоте, романтичари мисле на Лепоту која ствара већу истину и стварност.“ *Istorija lepote*, priredio Umberto Eko, prevela sa italijanskog Dušica Todorović-Lakava, Plato, Beograd, 2004, стр. 317.

Меланхолија је однос са тамним основама бивствовања... Управо из те меланхолије, која укида вредности, лишава садржаја облике и испољавања стварности, одузима стварима њихову материјалну суштину идући тако ка празнини и засићености, која крши ослонце постојања и ближи се тако бесмислу незнања – управо из те и такве меланхолије искрсава дионизијски елемент. Без сумње, меланхолик је тај који са пуноћом постојања има најдубље односе. Боје света му изгледају сјајније и јасније, његова унутарња музика има интимније и нежније нагласке. Он до самог свог дна осећа моћ створених обличја. Из његовог бића шикља гејзир живота, и његово искуство кадро је да му разоткрије силовитост свеколиког постојања. Али увек [...] у спрези са добротом, у спрези са жељом да се живот оконча у доброту, у пријатности, и у добротинствима према другом. [...] Ово нас, пак, приближава средишњој вредности меланхолије: у њеној крајњој суштини она је чежња за љубављу. [...] Покретачка сила меланхолије јесте Ерос, жудња за љубављу и за лепотом.<sup>1239</sup>

Уколико су претходне тезе тачне, онда из њих произлази истина – за хуманизам неочекивана – да је човек *ипак* истиночежњиво биће. Меланхолија је, тако, доказ постојања жудње за превладавањем човечности, жудња за Богом:

То је жудња за апсолутом, али за апсолутом који је такође добро, племенито, то јест, који је, по својој природи, властити и посебни предмет љубави. Меланхолик тежи сусрету са апсолутом, али са апсолутом који је љубав и лепота.<sup>1240</sup>

Посреди је утопијска жудња која, упркос јасној свести о своме ‘објекту’, не може да се утоли, јер ‘ужива’ у својој немоћи. Меланхолична жудња *као* да настоји да превлада субјекта, али то ипак не чини – зато што би морала да га преобрати у смеру доброг, лепог и, најпоследње, истинитог – што би довело до његовог ‘самопоништења’. Зато је меланхолија трајни расцеп бића, вид бивствовања који дели

---

1239 Романо Гвардини, „О смислу меланхолије“, нав. дело, стр. 138.

1240 *Исто*, стр. 139.

‘моју истину’ од метафизичке Истине. Удаливши се од Истине, субјекат је изгубио себе.<sup>1241</sup>

Тек активистичким приступом Истини, трудом или подвигом који доводи до остварења заједнице субјекта са њом, утопијски импулс може да се оствари делимично, али не у виду гностичког просветљења, већ крстоносног преумљења у Истини. Смисао меланхолије је, у контексту обожења и спасења, у томе што приказује сав јад постојања на овом свету, јад коме се треба одупрети – али, она приказује и мисаоно, уметничко и културно богатство које се из тог јада рађа, и које је устремљено ка оном полу егзистенције где се утопија меланхолије разрешава у заједници са Истином.

Истина меланхолије је истина огледала које не изображава лик, већ назначује идеал тог лика, идеал који је, међутим, немогуће досегнути, јер у огледалу ништа *стварно* (макар било замишљено) не постоји. Ограничење меланхолије је у утопијском чекању да се просветљење само од себе деси, уместо да се (посредством меланхолика) екстатички препусти заједници у Истини која би њену унутарњу расцепљеност преобразила и зацелила.

---

1241 О томе је, на Фројдовом трагу, говорио Милић: „Губитак је овде много темељнији. Код меланхолије се губитак тиче губитка ‘себе’ – ‘себе’ које, опет, не представља никакав ‘личан’ или ‘приватан’ идентитет, већ саму могућност субјективности. Ако се у жалости заправо жали због губитка другог, његовог одласка или нестанка, при чему се увек покреће механизам наткомпензације (‘ја’ се окреће новом ‘другом’), код меланхолије је ово друго властито ‘ја’: овде психолошка наткомпензација не може да надокнади ништа, већ је надокнада могућа тек кроз врсту духовног само-обнављања, кроз поновну реконституцију субјекта. ‘Ја’ тада налази ‘себе’ онако како у жалости неко ‘ја’ поново проналази ‘другог’.“ Novica Milić, „Zapis o filozofiji melanholiје“, стр. 98.



## ЗАКЉУЧАК

Циљ овог рада, с обзиром на разуђено и вишеслојно поље интересовања Николе Милошевића, није указивање на целину, већ на есенцију његове књижевнотеоријске мисли. У раду је одређен карактер те мисли, сагледани су њени домети, као и духовна димензија из које она проиходи. Посреди је вид такозваног *рашчитавања* Милошевићевог дела: да би се дошло до есенције, неопходно је указивање на генезу, на изворишна и исходишна успињања, меандрирања и раслојавања наречене мисли. Отуд, уз повремену асоцијативност и мозаичност, и условна панорамичност овог рада.

У пролошком делу, чији је приступ претежно историјско-биографски, указано је на идеолошки и историјски контекст који је допринео Милошевићевом ставању у самосвојног мислиоца, меланхоличног интелектуалца и, надасве, великог професора. Реч је о контексту који је по Милошевићеву идеолошку и интелектуалну еволуцију деловао у садејству са структуром његове личности: специфичном психолошком особеношћу контрирања ауторитету као таквом. Пошто је евидентно да је Милошевић још у својим студентским данима, уз опонентску карактерну црту, постао 'осетљив' на несразмеру између здраворазумске логике и идеологије која тој логици није саобразна, закључило се да теоријски сукоб са владајућом идеологијом лежи у зачетку његовог дела. Притом, посебна пажња указана је и Милошевићевим, гледано из данашње перспективе, контроверзним и још увек не баш сасвим јасним моментима везаним за његово младалачко идеолошко и политичко деловање.

Након пролошког, у уводном делу дат је преглед досадашњих покушаја систематизације Милошевићевих области истраживања, не би ли се читалац упознао са основном библиографијом, али и са главним токовима Милошевићеве теоријске мисли. Осветљен је Милошевићев методолошки приступ, при чему је назначено да је методологија заправо његова филозофија односно теорија. Детективско-адвокатско-иследничког карактера, она је усмерена на изналажење недостатности (мањкавости, противречности) у духовним (књижевним, теоријским, филозофским) творевинама. Указивањем на импликације есејистичког приступа као истовремено духовног (истинотражитељског) приступа (ероса), који се своди на разобличавање, на радикални скептицизам, постављена је хипотеза о Милошевићевој имплицитној

естетици, као естетици која подразумева силу *nihil*-а или ‘ништећу’ силу инхерентну стваралачком чину, а која потиче из саме стваралачке личности.

Проблем стваралаштва, и у когнитивном и у онтолошком смислу, алфа је и омега Милошевићевог књижевнотеоријског опуса. Стваралаштво или *стварање* је Милошевићева кључна књижевнотеоријска преокупација. Зато је његова интерпретација (дела) заправо интерпретација *стварања* (тог дела). Она не тежи оном што је у делу ‘свесно’, већ што је ‘несвесно’ и што га угрожава: *nihil*-у које је ‘подземним’ токовима из личности снисходило у дело. Тако се стваралачки процес приказује у свом, условно речено, ‘деконструктивистичком’, *реверзибилном виду*: са дела се прелази на ‘тумачење’ ствараоца, да би се, понирући кроз њега, допрло до оног што је у домену стваралачког *nihil*-а које прети бићу и истини ствараоца, али и бићу и истини дела. Посреди је *стваралачка реконструкција* као специфично реверзибилно стварање или стварање уназад, при чему све више постају видљиви ‘остаци радова’ и ‘скела’, оличени у противречностима психолошког и идеолошког порекла.

Пошто је Милошевић духовне творевине сагледавао као загонетке – при чему је одгонетке тражио у личностима стваралаца – што значи да је код њега увек на првом месту била личност, а тек онда дело – тако и одгонетка Милошевићевих теоријских и филозофских творевина ваља да се потражи у његовом стваралачком и духовном бићу.

Једно од полазишта овог рада је да се Милошевићево дело не може ваљано спознати уколико се на уму нема искушење меланхолије које је захватило његову мисао – у свим аспектима, а пре свега сазнајним. Пошто се ‘духовно-теоријски’ лук те мисли протеже од меланхолије, непријатељски усмерене према целини као таквој, до филозофије диференције, као теоријској експликацији духа нијансе и чежње за истином, меланхолија и филозофија диференције могле би се, условно, сагледати и у узрочно-последичном односу.

Милошевићево биће, као и његова мисао, трајно су обележени сукобом између меланхолије и чежње за истином. Тај сукоб присутан је и у Милошевићевом самодекларисању као „меланхоличног интелектуалца са филозофским претензијама“. Због тога је, у овом раду, његово теоријско дело, и по свом усмерењу и по својим думетима, сагледано као агонално: истовремено меланхолично, као дело које исходи из меланхолије и које је меланхолија, попут ‘лика духовности’, собом

обележила, и дело које је истиночежњиво, загледано у смеру ‘правих’, последњих или коначних, али недостижних истина.

Пошто су оне недостижне, с разлогом је, још у пролошком делу, указано на метафору „празне рибарске мреже“ као „последње истине меланхолије“: имајући у виду претекст те метафоре, као и контекст Милошевићеве меланхолије, већ тад се могло претпоставити да је Милошевићево дело критички усмерено према оном што се некад, у модерности, звало ‘пуноћа истине’, а од чега је данас могуће сагледати само релативан смисао. Тежећи да открије ‘праву истину’, а не истину која је илузија, Милошевићу се указивало њено огољено, јанусовско лице, скривено иза сопствене *fasade*. Тиме је, уједно, назначена условна тријада Милошевићевог дела, представљена појмовима: сазнање – илузија – меланхолија.

Стога, пошто Милошевићева меланхолија није одредила само смер, већ представља и ‘духовно тле’ његовог књижевнотеоријског дела, при крају рада налази се додаток о меланхолији као специфичном духовном феномену – које је у наредном делу довело до извесних *понорних* сазнања – и у чијем светлу то обимно и у контексту историје српске књижевне критике и српске филозофије значајно дело ваља и разумети.

Као што, дакле, према Милошевићевим речима, „духовно клатно сваке епохе“ „осцилира“ „између скепсе и вере“, тако и амплитуда Милошевићеве мисли осцилира између меланхолије и чежње за истином. Другим речима, док меланхолија узрокује скепсу и „антиметафизичко усмерење“ те мисли, чежња за истином је усмерава ка „носталгији за бесконачним“, за апсолутним, за метафизиком, за нечим чега нема, али чему се, упркос сазнању да тога нема, ипак тежи. Та непомирност између меланхолије и скепсе, и опседнутости метафизичким питањима, нашла је свој одраз и у духовном бићу Николе Милошевића: у равни ума, што се види у његовим теоријским списима, његово становиште било је атеистичко или антиметафизичко, али је у равни срца, што се види у његовом прозном делу, то становиште било агностичко. Обрачун са метафизиком и прикривена чежња за њом заједнички је именитељ његовог дела: две су душе учествовале у његовом настајању. Зато се, неретко, тај унутрашњи агон, како у бићу Николе Милошевића, тако и у његовом делу, преноси истовремено и у биће реципијента.

Због тог никад до краја решеног агона, Милошевић је, с добрим разлогом, прозван „мучеником мисли“. Његова га је мисао мучила и због ње је страдао, у жељи да свим својим бићем одгонетне такозвана „‘проклета’ и ‘вечна питања’“. И, заиста, кад се осмотри Милошевићево дело у целини, оно јесте покушај да се одговори на већину ‘проклетих’ и узвишених питања која су, вероватно још од освета времена, мучила људски род. То су: питање човека, питање Бога и света, питање смисла живота, питање смисла историје, питање истине и сазнања и, напоследку, књижевности или уметности. То су питања пред којима се заостаје: какав год одговор да се да, услед несавршености људских сазнајних моћи, увек остаје неки неизречени (апофатички) вишак који та питања помера у домен тајне. Милошевићево свевремено дело задире у подручје сушних тајни људске мисли и егзистенције.

Међутим, налози садашњег времена не охрабрују да се та питања постављају; они, у ствари, подстичу да се што мање мисли, а ако већ има воље да се мисли, онда мисао не треба да мучи, да оптерећује, већ да буде пријатна, опуштајућа, лагодна. Ово је време неподношљиве лакоће мисли, њене неозбиљности, које сва такозвана ‘проклета’ питања прозива баналним и сувишним: због тога Милошевићево енциклопедијско али усамљеничко дело читаоца не само подучава, већ и, на један ненаметљив начин, подсећа на његово интелектуално достојанство.

Пошто је Милошевић, по симптоматичном књижевнотеоријском самоодређењу, признао да су још у средњошколским данима почели да га интересују „проблеми који се налазе негде на граници филозофије и литературе“, његова књижевнотеоријска мисао – која је, заправо, хибридног, књижевнотеоријско-филозофског карактера – у раду је само условно одељена од своје филозофске димензије (поглавља „Књижевнотеоријска мисао Николе Милошевића“ и „Филозофска мисао Николе Милошевића“). Ипак, ако од Милошевићевих најранијих па све до најкаснијих радова постоји јасна теоријска нит која врхуни у *филозофији диференције* – што значи да је њега на првом месту интересовао проблем истине и (са)знања – с разлогом је поглавље о књижевнотеоријској мисли подељено на два дела: „Књижевност“ и „Филозофија диференције“.

У првом делу поглавља о Милошевићевом књижевнотеоријском делу („Књижевност“) анализирани су Милошевићеви рани (студентски) текстови из 1952. године, при чему су назначене антиципације његових каснијих интелектуалних про-

дора, као и области истраживања. Иако не у целости, ти текстови у знатној мери подастиру смер којим се Милошевићево дело касније кретало. Индикативно је и да су скоро сви посвећени књижевним, а не филозофским темама.

Кад је реч о проучавању конкретних књижевних дела, са подробном пажњом осветљени су Милошевићеви херменеутички увиди у књигама *Антрополошки есеји* (1964) и *Негативан јунак* (1965). Највише простора у целом раду заузима метакритичко сагледавање *Антрополошких есеја*. Осим самог наслова књиге, смер тих анализа – као што је и примећено у критици – указује да је Милошевићу књижевност служила „као материјал за одређена теоријска размишљања“, да је она ‘слушкиња’ психологије, филозофије, односно теорије. Осим што су есеји о књижевним и филозофским делима протумачени као есеји о антрополошким тајнама или тајнама бића, за неке од њих може се рећи да представљају ‘нуклеус’ Милошевићевог целокупног књижевнотеоријског и филозофског дела – било да је реч о методологији, било да је реч о заметку његове теоријске мисли која је временом прерасла у филозофију диференције.

Милошевићеве анализе наликују археолошком раду: испод површних и свима лако уочљивих идеолошких наслага, крију се – ретко коме видљиви, јер ретко кога и занима, попут Милошевића, *оно испод* – подземни токови једне друге и претежније, дубинске идеологије. Условно речено, на метафоричко ископавање *онога испод* могло би се свести скоро читаво Милошевићево поље интересовања.

Милошевићева херменеутика у *Антрополошким есејима* прати путању несагласности (инкохеренције): од текста (дела) ка личности. Трудећи се да у делима уметника и мислилаца укаже на недостатности проузроковане психичким или идеолошким факторима, Милошевић је, најчешће, темеље тих фактора доводио у везу са њиховим меланхоличним погледом на свет, погледом који је и њему самом био близак, али који је – као несвесни аксиолошки ограничавајући фактор – нарушавао вредност њиховог дела.

Указивањем на тај несвесни расцеп који, као *ништеће* ‘тело’, као тамна претећа *празнина*, пребива у личности ствараоца, Милошевић је у својој првој књизи, али и не само у њој, настојао да допре до тајне бића, а посредно и до тајне стваралаштва. Тако се, преко психолошке анализе дела, која показује како дело оповргава *намере* писаца и филозофа, конституисала једна нимало ведрa антропологија.

У вези с тим, тумачећи један роман, указао је на „меланхолију и безизлазност“ као „најдубље идеје централне теме“ тог романа. Кад би, међутим, од свега што је Милошевић икад написао остао само тај закључак, не би ли он представљао ‘суштину’ свих Милошевићевих анализа? Те две речи – „меланхолија и безизлазност“ – представљају сидриште Милошевићеве мисли – место за којим је непрестано трагао. Стога се може рећи да целокупно његово књижевнотеоријско дело представља *поему* меланхолије и безизлазности.

Притом, *страсна* Милошевићева потреба за ‘цепидлачким’ изналажењем логичких недоследности може се разумети и у контексту *његове* меланхолије: као меланхолично-неуротична потреба за истином, за утопијском целовитошћу. Уочавајући меланхолију у другима, Милошевић је говорио о самом себи. То значи да је његова теоријска грађевина, као и његова опсесивна потреба за уочавањем противречности, изграђена на (духовном) темељу меланхолије. Другим речима, Милошевићева неуротична потреба је одраз његове личне духовне ситуације, односно једне врсте његове „болесне религиозности“, у којој је, руковођено епохалним силама, дошло до одрицања од метафизичких успињања зарад евиденције у свету иманентног искуства.

За разлику од ‘зракастих’ *Антрополошких есеја*, из којих је, условно речено, израсло Милошевићево књижевнотеоријско и филозофско дело, проблематици *Негативног јунака* Милошевић се више није враћао. Ипак, и та је књига врло важна у његовом опусу, и то не само у контексту тренутка кад је настала, већ и у контексту савремених теорија медија којима се Милошевић није подробније бавио, али је ипак, својом студијом, отворио пут ка тумачењу антрополошких и естетичких момената *манипулације* у књижевности.

Док је, дакле, у *Антрополошким есејима* фокус био на књижевном стваралаштву, односно делу, у *Негативном јунаку* је фокус на читаоцу. Такво померање аналитичких акцената било је условљено избором проучавања: Милошевића је у другој књизи интересовало да расветли однос „субјективнога и објективнога момента неке књижевне структуре“. Међутим, изван Милошевићевог психолошко-теоријског видокруга остао је један евидентно антрополошко-етички проблем, сагледан као гносеолошки. То значи, како се испоставило, да је питање етике увек *накнадно* питање, апостериорно, релативно, у односу на сам сазнајни чин.

Милошевићева студија о негативном јунаку, по својим импликацијама, не говори само о парадоксалној привлачности негативног јунака – парадоксалној из етичких разлога – већ и о привлачности *као таквој*. Посматрано у ширем теоријском контексту, Милошевићев *Негативан јунак* много је више од студије о нареденом парадоксу. Та је студија, заправо, посвећена манипулативним техникама помоћу којих се аутори, свесно или несвесно, служе како у уметничкој равни, не би ли помоћу њих подигли естетски и уметнички ниво дела, тако и у равни других медија – иако Милошевић о томе није говорио ни директно ни индиректно – који сасвим отворено почивају на манипулацији и пропаганди. Личност која се отргне утицају манипулације истовремено се удаљава од естетског у делу, а могло би се додати – и од естетског у себи. Лепоте нема без илузије, макар у њеном корену лежала нечија манипулација.

Осим што је, у контексту целине Милошевићевог опуса, истакнут значај многих књижевнотеоријских термина, у раду је указано и на проблеме типологизације његове књижевнокритичке мисли. Пошто су Милошевићеве интерпретације преломљене кроз призму његовог специфичног погледа на свет, његовог вредносног поретка, његове осетљиве душе, меланхолије, он би, условно, могао да се сврста међу критичаре које обједињује термин *персоналистичке критике*. Будући да се истина књижевног дела тражи у личности, онда је таква критика уједно и *личносна*. Ипак, Милошевићева персоналистичка/личносна критика – осим што је усмерена на структуру ауторове личности – настоји да преко дела укаже на мрачну страну аутора – простор његове ништеће (нихилистичке) тенденције: не на његову целосност, већ на тајну која га поткопава. Због тога је и личносно одређење Милошевићеве критике условно одређење. Према томе, сагледана кроз оптику Милошевићевог антрополошког песимизма, персоналистичка или личносна критика могла би да се окарактерише и као антиличносна, јер је личност аутора посрнула под налетом ништећих сила.

Проблем у вредносном одређењу Милошевићеве личносне критике настаје из његовог приступа књижевном делу, као и имплицитном разумевању личности. Захтев за унутрашњом хармонијом (кохеренцијом), како у делу, тако и у ствараоцу, наизглед је утопијски, антрополатријски захтев, који може да се схвати у негативном смислу, као естетизантно-механицистички, али и у позитивном, есхатолошко-теур-

гијском смислу: Милошевићев књижевнокритички приступ представљао би, у том смислу, афирмацију стваралачких и естетских потенцијала, њихову глорификацију усмерену ка есхатону, а не пуко оспоравање људских мана и недостатности у стваралачком бићу односно бићу дела.

Милошевићева персоналистичка или (анти)личносна критика указује на тајну човека какав јесте (ометајући стваралачки фактори) и какав може да буде (есхатолошки потенцијал) у својој метафизичкој палости. Његови књижевнокритички увиди јесу увиди у стваралачку драму личности, драму кроз коју се слави личност у свим њеним распонима, падовима и уздигнућима. Милошевићево дело је парадоксална похвала овоземаљском животу, меланхолично мирење са ограниченошћу иманенције, али и представа немоћне личности, њених *затомљених* есхатолошких потенцијала.

У другом делу поглавља о Милошевићевој књижевнотеоријској мисли („Филозофија диференције“) осветљено је његово виђење епистемолошких проблема – проблема (са)знања и истине. Филозофија диференције је обједињујући назив Милошевићеве самосвојне књижевнотеоријско-филозофске мисли, чији зачеци датирају од текстова из 1952, а посебно од књиге *Антрополошки есеји*, за којом су следили и други текстови и књиге посвећени проблему *противречности*, а то су, између осталих, *Идеологија, психологија и стваралаштво* (1972), *Психологија знања* (1989), *Филозофија и психологија* (1997), *Царство божје на земљи* (1998) и, напоследку, *Истина и илузија* (2001). Филозофија диференције представља кулминацију Милошевићеве теоријске мисли и најзначајнији допринос дисциплинама којима се бавио, у широкој лепези од књижевности до филозофије, од психолошких, социолошких, теолошких, до историозофских проблема. Реч је о теорији (релативног) сазнања, зависног и од предмета спознаје (објекта), и од оног ко спознаје (субјекта). Другим речима, Милошевић је својом теоријском оптиком хтео да укаже на спектар *тачних* сазнања која су, сама по себи, омеђена својом релативношћу, изван које постоји само спекулативност или не-знање.

У светлу те теорије Милошевић је изградио имплицитну аксиологију књижевног и уметничког, односно теоријског и филозофског дела, утемељену у виђењу спољних (психолошких и идеолошких) фактора који нарушавају смисаону, структурну и вредносну кохеренцију. Временом је филозофију диференције, као теориј-



ску оптику која омогућује ваљано тумачење текста, изместио у подручје сушних (вантекстуалних) проблема, попут онтолошких, космолошких и историозофских, уносећи, неретко, ‘коперниканске обрте’ у традиционално виђење тих проблема.

Филозофија диференције би се, зато, могла прозвати и „филозофија деконструкције“, односно филозофија детронизације или, чак, филозофија дезилузије. То не значи да је она усмерена ка релативизацији истине – што је, уосталом, Милошевићев кључни приговор *идеологији* постмодернизма – већ само да истину, као што се жито треби од кукоља, ваља разлучити од оног што она није. Стога, уколико би се идеологија постмодернизма редуковала само на њен лиотаровски смисао, онда би се Милошевићево дело, које изражава критички став према метапричама, ипак условно могло прозвати ‘постмодернистичким’.

„Филозофска мисао Николе Милошевића“, као друго поглавље овог рада, представља експликацију филозофије диференције кроз различите филозофске дисциплине: филозофску антропологију, онтологију (и космологију), аксиологију и историозофију. Посреди је Милошевићев покушај да одговори на „вечна и проклета питања“: то су, у овом случају, питање човека, питање Бога и света, питање смисла живота и питање историје. (Судећи према наслову Милошевићеве прве и последње теоријске књиге – *Антрополошки есеји* и *Истина и илузија* – може се рећи да је целокупна Милошевићева теоријска мисао смештена између питања човека и питања истине.) Он пред тим тајнама није застао, већ се страшно упустио у њихово одгонетање.

Укратко речено, реч која у највећој мери обједињује одговоре на та питања јесте *релативизам*. Тако је, на питање човека, његов одговор, прожет антрополошким песимизмом, гласио да нема никакве опште ‘људске природе’, као ни ‘слободе воље’, већ да је човек биће детерминисано структуром своје личности, као и да је више биће илузије, него истине. Говорећи о Богу и односу Бога и света, указао је да, *логички* гледано, Бог може постојати само као Личност, али је имплицирао да он сâм ни у каквог Бога не верује, већ да само осећа меланхоличну носталгију за бесконачним. Милошевићева религијска мисао исходи са згаришта метафизике: зато је она и епохална. Милошевић је, парадоксално речено, својим делом сведочио метафизичку празнину. Али, пошто, *наводно*, Истине више нема (и њене метафизичке пуноће) са којом би могла да се заснује истинитосна заједница, могуће је једино

исказати носталгију за њом. Иако је објекат носталгије илузоран, кроз њу проговара верски сентимент – човекова првородна религиозност. Сидриште те носталгије уочио је у уметничким и књижевним делима.

Без обзира на то што је метафизичка, наговештена, скривена раван постојања илузорна – она има извесну естетску привлачност. Метафизички наговештај је, зато, друго име Милошевићевог скривеног Бога – *Deus absconditus*: он је указао на уметничку или, прецизније, естетску димензију своје религиозности сведене на носталгију. Тиме је, уједно, назначио своје разумевање појма *метафизике*: посредни је (у истинитосном смислу) онтолошки испражњен појам чијим хоризонтом обитава само субјектова меланхолична носталгија.

Притом, оспоравањем ‘објективног’, космичког смисла, независно од душевног склопа конкретне личности, Милошевић је посредно оспорио смисао религиозности. Сваки је смисао, напослетку, илузија: било да је реч о смислу пронађеном у „стварању и раду“, у „доживљају неке вредности“ попут „љубави према некоме“ или „разумевања и помагања другоме“, или у „трпљењу“ – ништа од тога, осим за конкретног појединца, нема смисао по себи. Све је по себи бесмислено, али том бесмислу, ради себе саме, личност може подарити смисао. Зато је сваки смисао увек само релативан: било да је реч о „релативној доброту, релативној истинољубивости и релативној срећи“. Тај закључак као да сажима све Милошевићеве антрополошке увиде. Иако спектар истина до којих је Милошевић дошао није лагодан, кроз његово дело, ипак, просијава елеганција античког духа – стоичко мировање са поретком који изнедрова истине такве какве јесу, а не какве би човек желео да буду.

Питање смисла живота коначан је исход свеколиких Милошевићевих теоријских и књижевно-херменеутичких интересовања. Свагда актуелно, Милошевић је то можда прво и последње ‘проклето’ питање, сушто питање за сваког човека понаособ – макар и на несвесном плану – покушао да разреши у светлу своје теоријске оптике, али и у светлу агоналне рефлексije над сопственом меланхолијом. Индикативно је да управо аксиолошка равна постојања, исказана у Милошевићевом делу, упућује на еволуцију појединих његових теоријских схватања, али и целокупног његовог душевног склопа. Отварање питања смисла живота у последњој теоријској књизи имплицира удвојен смер његове личности и теоријске мисли: трагично виђење живота у младости пратила је, неретко, недиференцирана теоријска

мисао, док је резигнирано мирење у старости пратило свођење филозофије диференције на филозофију релативности. Аксиолошка раван је, стога, логичан завршетак и практична ‘провера’ Милошевићеве филозофије диференције. У складу са својим меланхоличним виђењем светског поретка, Милошевић је сугерисао и да је одговор на питање смисла живота релативан, јер је субјективан и зависи од структуре личности оног ко такво питање поставља – ако уопште поставља.

Напоследку, кад је реч о питању смисла историје, Милошевић је заговарао и релативност нареченог смисла, сматрајући да су „могућа само постепена и само делимична побољшања људских друштава и да је то једино чему се овде доле смемо и можемо надати“. Пошто је проблем историје, заправо, проблем стваралаштва – јер, према Берђајеву, „оправдање стваралаштва и јесте оправдање историје“ – онда је евидентно због чега Милошевић *није могао* да оправда историју: зато што, указивањем на тзв. ‘слепе мрље’ које се, стваралачким чином, рефлектују у делу, није могао да оправда ни стваралаштво.

Кад је реч о приступу Милошевићевим теоријским промишљањима, ваља указати на један проблем који читалац или метакритичар *може* да има при сусрету са Милошевићевим делом. Тај проблем се односи на то да је Милошевићева мисао најчешће беспрекорно логична и рационална, али сам закључак уме да буде проблематичан, поједностављен и пристрасан. Како се, онда, односити према том проблему?

Већ је, у вези с тим, примећено да би се са Милошевићем могло обрачунати једино са радикално супротног становишта, али да постоји опасност да са таквог становишта није могуће сагледати „право значење“ његових анализа. Ипак, тај ризик јесте неопходан, јер се на тај начин могу вредносно оценити његови закључци. Али, чак и ако се са таквог радикално супротног становишта проблематизују Милошевићеве закључци, то не значи да се негира вредност мисли које су до тих закључака довеле. Кључни проблем је управо у онтолошком становишту или онтолошкој перспективи, или у таквом виђењу и разумевању света које прејудицира одређен тип закључака. Другим речима, истина сазнања зависи од погледа на свет. Зато, да би се проценила истина, ваља да се преиспита и сам поглед на свет.

Милошевићев поглед на свет или његова онтологија је, укратко речено, емпирија. Он је веровао само у оно што је проверљиво искуством и што се, у мањој

или већој мери, може рационално артикулисати, превести у говор, у реч, и чему се може придати макар релативан смисао. То је виђење света чије су границе омеђене егзактним знањем: тамо где такво знање престаје, престаје и свет. Да ли је, зато, Милошевићева перспектива *ограничена*? Пошто је онтологија сведена на епистемологију, то значи да је за Милошевића отпадало све оно што је мистичко, религијско, надрационално – једном речи, метафизичко. Само у оностраној, искуственој, емпиријској стварности, сматрао је, „*како изгледа*, једино јесмо (истакао К. О.)“.

То *како изгледа* одражава Милошевићеву отвореност и за ону врсту искуства која се не може објаснити, која превазилази људске моћи поимања – таква су парапсихолошка искуства, попут предвиђања будућности или прекогниције – али чија се евидентност не може оспорити. Тзв. радикални емпиричари, који верују само својим чулима – попут неверног Томе – а заправо се руководе страхом пред непознатим, за Милошевића уопште нису емпиричари, већ носиоци примитивног духа. Милошевићево доследно емпиријско становиште је гласило да ни пред чим не треба затворити очи, и ако се нешто не зна или не уме да се објасни, не значи да никад неће моћи.

Однос према Милошевићевом делу превасходно је онтолошке, па тек онда гносеолошке природе. Зато, гледано из перспективе *реалног* искуства утемељеног у вери – искуства за које би Милошевић рекао да је спекулативно – наречени емпиризам би се, ипак, могао схватити као редукован и проблематичан.

Стога, супротно Милошевићевој егзактној, емпиријској, антиметафизичкој онтолошкој перспективи, у раду је таквој перспективи неретко супротстављена хришћанска (православна) онтолошка перспектива, не би ли се, помоћу ње, спрам Милошевићевих ‘хоризонталних’, ‘чињеничних’ одговора, отворио простор ‘вертикалним’, ‘вредносним’ одговорима. Ком одговору ће се читалац приволети – јер извесног коначног одговора нема – то зависи од њега самог, односно од структуре његове личности.

Притом, ревитализација хришћанске перспективе нема за циљ оспоравање Милошевићевих теоријских полазишта, нити афирмацију само хришћанског онтолошког и вредносног поретка, већ да се питања којима се Милошевић бавио сагледају на један још слојевитији начин. Ниједна од те две перспективе својим ‘доказима’ не оспорава другу, тако да коначан и јединствен, општеважећи одговор на

било које ‘проклето’ питање није могућ. Али, упркос томе што коначан одговор није могућ, преостају само расправе и труд „да се они који друкчије мисле разувере“. Тако и те две онтолошке перспективе ваља схватити као две стране које учествују у једној вечној расправи: *poletos* који надилази Милошевићево дело.

Напоследку, која би била коначна реч Милошевићевог књижевнотеоријског и филозофског дела? Могла би то бити меланхолија, али пошто меланхолија све што постоји хоће да преведе у ништавило, било би исправније рећи да те речи нема: уосталом, и сам Милошевић је имплицитно признао да ни на једно ‘проклето’ питање никаквог коначног одговора нема, нити ће га икад бити: „Ignoramus et ignorabimus. Не знамо и нећемо ни знати“. Те речи, сагледане у контексту Милошевићевог целокупног дела, представљају нешто попут завесе која се спушта на крају представе: након њих, преостаје само тишина. Да ли се у тој тишини може назрети Истина?

Супротно Милошевићу, проблесак те Истине наслутио је, безмало век раније, Павле Флоренски. Он је, исто као и Милошевић, признао да „не знамо, и не можемо знати“ како се „домоћи Стуба Истине“, али је, зато, додао: „Знамо само да кроз зјапеће пукотине људског разума постаје видљива плавет Вечности.“

Никола Милошевић је био свестан пукотина људског разума, али није се усуђивао да свој поглед усмери кроз те пукотине. Загледан у земљу, дозвољавао је себи само да се препусти носталгији за оним што би тамо могло да се налази.

Зато, вредност Милошевићевих антрополошких увида важи у ‘овостраној’, емпиријској онтолошкој равни: да ли су они тачни у апсолутном смислу, неће се, вероватно, никад са сигурношћу знати. Милошевић се, чезнући за истином, читавог живота рвао са анђелом меланхолије, који га је убеђивао да је истина свагда релативна, да је, другим речима, нема. Тако остаје само вечита запитаност која осцилира између вере и чежње за истином, и скепсе и меланхоличног сазнања да на то, као и на сва друга ‘проклета’ питања којима се Никола Милошевић бавио, овде, на овоме свету, извесног одговора нема. Али, ако се прихвати мисао Флоренског „да кроз зјапеће пукотине људског разума постаје видљива плавет Вечности“, онда, ипак, остаје нада – за неког узалудна, за неког не – да су до тих одговора допрле, или их макар, у тихом озарењу, наслутиле, словесне сени Николе Милошевића на *оном* свету, чијом плавети промичу неки други анђели.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### *Извори:*

#### *Посебна издања:*

1. АЕ: *Antropološki eseji*, Beletra, Beograd, [1964], 1990.
- 1а. АЕб: *Antropološki eseji*, Nolit, Beograd, 1964.
2. НЈ: *Negativni junak*, Beletra, Beograd, [1965], 1990.
3. РМЦ: *Роман Милоша Црњанског: проблем универзалног исказа*, Српска књижевна задруга, Београд, 1970.
4. ИПС: *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, Novinsko izdavačko preduzeće Duga, Beograd, 1972.
5. АК: *Andrić i Krleža kao antipodi*, Slovo ljubve, Beograd, 1974.
6. ЗП: *Zidanica na pesku: književnost i metafizika: Crnjanski, Desnica, Nastasijević, Lalić, Andrić, Selimović*, Slovo ljubve, Beograd, 1978.
7. ФС: *Filozofija strukturalizma*, Bigz, Beograd, 1980.
8. ДМ: *Dostojevski kao mislilac*, Izdavačko publicistička delatnost – Partizanska knjiga, Beograd – Ljubljana, 1981.
9. МЈ: *Marksizam i jezuitizam*, Beletra, Beograd, [1985], 1990.
10. ПЗ: *Psihologija znanja*, Beletra, Beograd, [1989], 1990.
11. АМИ: *Antinomije marksističkih ideologija: boljševizam, staljinizam, marksizam*, BIGZ, Beograd, 1990.
12. П: *Polemike*, Beletra, Beograd, 1990.
13. ПД: *Православље и демократија*, Прометеј – Терсит, Нови Сад – Београд, 1994.
14. КМ: *Књижевност и метафизика: зиданица на песку II*, приредио и поговор написао Мило Ломпар, „Филип Вишњић“, Београд, 1996.
15. ФП: *Филозофија и психологија: оглед из диференцијалне филозофије*, Светови, Нови Сад, 1997.

16. ИИС: *Има ли историја смисла?*, Лио, Горњи Милановац, [1998], 2000.
17. ЦБЗ: *Царство божје на земљи: филозофија диференције*, „Филип Вишњић“, Београд, 1998.
18. НМЛ: *Нит михољског лета*, у: *Уметничка проза*, Изабрана дела (5), приредио Мило Ломпар, Службени лист СЦГ, Београд, [1999], 2003.
19. ОП: *Осам предавања: античке поетике – Аристотел*, забележили и приредили Снежана Ристић и Радоња Лепосавић, Књижевна општина Вршац, Вршац, 2000.
20. ИИ: *Istina i iluzija*, Stylos, Novi Sad, 2001.
21. КОД: *Кутија од ораховог дрвета*, у: *Уметничка проза*, Изабрана дела (5), приредио Мило Ломпар, Службени лист СЦГ, Београд, 2003.
22. ЛН: *Lice i naličje*, Agencija L, Beograd, 2003.
23. ОТ: *Одабрани текстови академика Николе Милошевића и академика Косте Чавошког*, приредили Предраг Ђуришић, Александар Недић и Видоје Божић, Српска либерална странка, Београд, 2005.
24. СМЉ: *Сенке минулих љубави*, Нолит, Београд, [2005], 2007.
25. ПСБД: *Политички споменар: од Броза до ДОС-а*, Информатика, Београд, 2006.
26. ЗЛД: *Записи о лажним демокрама: одабрани огледи Николе Милошевића*, Српска либерална странка, Београд, 2007.
27. ФО: *Филозофски огледи*, Српска либерална странка, Београд, 2008.
28. Б: *Буктиње: есеји о античким и руским темама, и о Ничеу*, приредио Мило Ломпар, Задужбина Милош Црњански – Orpheus, Београд – Нови Сад, 2009.

*Радови у зборницима и изборима; предговори и поговори:*

1. „У чему је смисао романа ‘Зли дуси’“, [предговор] у: Фјодор Михајлович Достојевски, *Зли дуси*, том I, превела Косара Цветковић, Српска књижевна задруга, Београд, 1959, стр. V–XX.
2. „Један антрополошки вид Андрићевог стваралаштва“, у: *Иво Андрић*, главни и одговорни уредник др Војислав Ђурић, Институт за теорију књижевности и уметности, Београд, 1962, стр. 43–80.

3. „Predgovor“, у: Viljem Šekspir, *Hamlet*, Nolit, Beograd, 1966, стр. 5–11.
4. „Порука Камијевог ‘Странца’: логика књижевног дела“, [предговор] у: Албер Ками, *Странац*, превела Зорица Хаџи-Видојковић, Просвета, Београд, 1968, стр. 5–10.
5. „Antinomije marksističke estetike“, у: *Književna kritika i marksizam: zbornik radova*, uredili Sveta Lukić... [et al.], Prosveta, Beograd, 1971, стр. 268–304.
6. „Један антрополошки вид Андрићевог стваралаштва“, у: *Савремена проза*, приредио Милош Бандић, Нолит, Београд, 1973, стр. 223–268.
7. „Nostalgija za apsolutnim“, [предговор] у: Miodrag Lukić, *Traženje apsolutnog: filozofski eseji*, Tribina, Beograd, 1982, стр. 5–7.
8. „Proza Lasla Vegela“, [поговор] у: Laslo Vogel, *Odricanje i opstajanje: eseji*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1986, стр. 135–140.
9. „Istorija i metafizika“, [предговор] у: Miloš Crnjanski, *Seobe, Knj. 1*, Nolit, Beograd, 1987, стр. 7–12.
10. „Nostalgija za beskonačnim: metafizički roman Umberta Eka“, [поговор] у: Umberto Eco, *Fukoovo klatno*, preveo sa italijanskog Siniša Zdravković, Beleta, Beograd, 1989, стр. 535–545.
11. „Павићево отворено дело“, у: *Књижевни портрет Милорада Павића: зборник излагања са Деветих књижевних сусрета „Савремена српска проза“*, 6–7 новембар 1992, ур. Верољуб Вукашиновић, Народна библиотека Радничког универзитета, Трстеник, 1993, стр. 35–38.
12. „Nova klasa, danas“, [поговор] у: Milovan Đilas, *Nova klasa*, Narodna knjiga, Beograd, 1990, стр. 199–204.
13. „Jevanđelje skepticizma“, [предговор] у: Aleksandar Tišma, *Dnevnik 1942–1951 (Postajanje)*, Matica srpska, Novi Sad, 1991, стр. 5–19.
14. „Fortuna ‘komedijant’“, [поговор] у: Miloš Crnjanski, *Ispunio sam svoju sudbinu*, Beogradski izdavačko-grafički zavod – Srpska književna zadruga – Narodna knjiga, Beograd, 1992, стр. 345–349.
15. „Naučna fantastika i metafizika“, [поговор] у: Zoran Živković, *Četvrti krug*, M. Živković – Z. Živković, Beograd, 1993, стр. 333.



16. „Umetnik velikog dara“, [предговор] у: Aleksandar Petrović, *Skupljači perja: filmski scenario*, Prometej – Jugoslovenska kinoteka, Novi Sad – Beograd, 1993, стр. 5–15.
17. „Из рецензије“, [на корицама књиге], у: Исаија Берлин, *Против струје: есеји из историје идеја*, Заједница књижевника Панчева, Панчево, 1994.
18. „Гностички мотиви у Другој књизи Сеоба“, у: *Србија и коментари за 1993–1995*, уредио Живорад Стојковић, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1996, стр. 123–131.
19. „Бог као иманентна трансценденција?“, у: *Појам бога у филозофији*, приредио Миленко А. Перовић, Културни центар Новог Сада – Катедра за филозофију Филозофског факултета, Нови Сад, 1996, стр. 115–122.
20. „Психолошка и метафизичка раван у прози Милоша Црњанског“, у: *Милош Црњански: теоријско-естетички приступ књижевном делу: зборник радова*, уредник Милослав Шутић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1996, стр. 107–113.
21. „Православни фундаментализам Георгија Флоровског“, [поговор] у: Георгије В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, превео с руског Срето Танасић, ЦИД, Подгорица, 1997, стр. 655–666.
22. „Вечно и дневно“, [поговор] у: Ђорђе Оцић, *Срби и Хрвати на посматрању*, Знамен, Београд, 1998, стр. 171–178.
23. „Да ли је парapsихологија наука?“, [предговор] у: Hans Ajzenk i Karl Sardžent, *Objasniti neobjašnjeno*, превео Aleksandar B. Nedeljković, Polaris, Beograd, 1998, стр. 5–10.
24. „Prevazilaženje apsurda“, [предговор] у: Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, превео Ђорђе Трајковић, Clio, Beograd, 1998, стр. 9–18.
25. „Филозофија и литература“, [поговор] у: Мигел де Унамунo, *Абел Санћес и друге приче*, превео Вук Шећеровић, Сигнатура, Београд, 1999, стр. 175–184.
26. „Тамна страна човекова“, [предговор] у: Жарко С. Крстановић, *Доумице: афористичке мисли*, Глас српски, Бања Лука, 1999, стр. 9–12.
27. „Духовни пут Сергеја Булгакова“, [предговор] у: Сергеј Николајевич Булгаков, *Изабрани списи*, избор и предговор Никола Милошевић, превели с ру-

- ског Марија Марковић и Бранислав Марковић, ЦИД, Подгорица, 2000, стр. 5–61.
28. „Dva zagonetna mita“, [поговор] у: Stevan P. Petrović, Nataša Petrović Stefanović, *Edip. Lilit*, Partenon, Beograd, 2000, стр. 147–153.
29. „Borislav Pečić kao politički mislilac“, [предговор] у: Borislav Pečić, *Političke sveske*, Solaris – Stylos, Novi Sad, 2001, стр. 7–11.
30. „Filozofska ostavština Borislava Pečića“, [предговор] у: Borislav Pečić, *Filozofske sveske*, Solaris – Stylos, Novi Sad, 2001, стр. 7–12.
31. „Натуралистички роман Борисава Станковића“, [поговор] у: Борисав Станковић, *Нечиста крв*, Драганић, Београд, 2001, стр. 181–194.
32. „Светлотамље“, [предговор] у: Боривој Рашуо, *Прибежиште*, Досије студео, Београд, [2002], 2012, стр. 5–8.
33. „Идеја судбине у Другој књизи Сеоба“, [поговор] у: Милош Црњански, *Друга књига Сеоба*, Завод за уџбенике – НИИ, Београд, 2005, стр. 381–387.

*Радови у периодичним публикацијама:*

1) Студије, расправе, есеји, чланци, прикази

1. „Неодрживост теорије социјалистичког реализма на примеру књиге Тимофејева: поводом дискусије о књизи ‘Теорија књижевности’“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 26. март 1952, број 5, стр. 4.
2. „Поводом чланка ‘У потрази за позитивним ликом кроз реалистичку књижевност XIX века’“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 16. април 1952, број 8.
3. „Дискусија о модернизму на групи књижевности“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 23. април 1952, број 9.
4. „Небеско и земаљско: уз Ђиласову ‘Легенду о Његошу’“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 4. јун 1952, број 15, стр. 6.

5. „Поводом књиге В. Леонхарда: *Совјетски Савез – легенда и стварност: једно питање за дискусију*“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 1. октобар 1952, број 16.
6. „Апаш који се зове Љиљан: атмосфера лирике и сете“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 15. октобар 1952, број 18.
7. „О једној бајци: поводом приче из прошлог броја“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 22. октобар 1952, број 19.
8. „Еврипидова *Медеја* и наш кривични поступак: да ли је ниво опште културе на групи књижевности проблем?“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 10. децембар 1952, број 26, стр. 5.
9. „Дискусија забележена у виду драме: тема – крсна слава“, *Народни студент: недељни лист београдских студената*, Београд, година XVII, 31. децембар 1952, број 29, стр. 4.
10. „Трибина *Студента*: нешто на тему: књижевност и политика“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Beograd, godina XVII, 29. oktobar 1955, broj 20.
11. „Трибина *Студента*: књижевност и политика: иста имена, исти ставови: стенографске белешке са дискусије“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Beograd, godina XVIII, 17. decembar 1955, broj 27.
12. „Neke protivrečnosti u filozofiji Nikolaja Berđajeva [Quelques contradictions dans la philosophie de Nikolai Berdiaew]“, *Filozofija*, Beograd, 1960, број 1, стр. 58–78.
13. „Критика морала у делима Лави Шестова“, *Filozofija*, Beograd, 1965, број 2, стр. 165–175.
14. „Метафизички харикери“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Beograd, godina XV, 1967, broj 9, стр. 113.
15. „Бахтиново тумачење Достојевског“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CXLIII, фебруар 1967, књига 399, свеска 2, стр. 123–161.

16. „Poruka Kamijevog ‘Stranca’“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina XIV, 1968, broj 11, стр. 1308–1325.
17. „Prilog teoriji omaški“, *Književne novine: list za književnost, umetnost i društvena pitanja*, Beograd, godina XX, 22. jun 1968, broj 330, стр. 5–7.
18. „Nasilje, socijalna pravda i sloboda“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Beograd, vanredni broj, jun 1968.
19. „Ideološka i umetnička kritika“, *Filosofija*, Beograd, 1969, broj 3–4, стр. 177–185.
20. „Inteligencija i epoha: ne odišem vedrinom“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina XV, 1969, broj 4, стр. 373–376.
21. „Jan Palah sub specie aeternitatis“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1969, broj 1, стр. 181–204.
22. „In memoriam: Đerđ Lukač“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1971, broj 9, стр. 11–13.
23. „Umetnost i revolucija“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina XVII, 1971, broj 5, стр. 555–567, 616–618.
24. „Filozofska argumentacija u službi psihološkog alibija“, *Psihologija: časopis društva psihologa SR Srbije*, Beograd, godina V, novembar–decembar 1972, broj 3–4, стр. 167–181.
25. „Коментар уз одговор Ане Григорјевне“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година II, 1973, број 15, стр. 6.
26. „Распон Андрићевог стваралаштва“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година IV, март 1975, број 35.
27. „Два вида Андрићеве прозе“, *Књижевне новине: лист за књижевност и културу*, Београд, година XXVIII, 16. март 1976, број 507.
28. „Skica za teorijski profil Dušana Stojanovića: povodom knjige *Film kao prevazilaženje jezika* (1975)“, *Sineast: filmski časopis*, Beograd, 1976, broj 32, стр. 34–37.
29. „Богинја од жада: стваралац и његова судбина“, *НИН*, Београд, 6. новембар 1977, број 1400, стр. 32–33.
30. „Претече тероризма“, *НИН*, Београд, 20. новембар 1977, број 1402, стр. 22–24.

31. „Književnost i iskustvo“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1978, broj 39, стр. 65–69.
32. „Нове антрополошке студије (I)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIII, септембар 1978, књига XLVI, свеска 9, стр. 1377–1392.
33. „Нове антрополошке студије (II)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIII, октобар 1978, књига XLVI, свеска 10, стр. 1591–1604.
34. „Између деснице и левице: поводом 100-годишњице смрти Ф. М. Достојевског“, *Политика*, Београд, 14. фебруар 1981; *Књижевност – уметност – наука*, бр. 83, стр. 7.
35. „Живот се не може поправити (Станко Ласић: *Крлежа – хронологија живота и рада*)“, [ауторизовано излагање са трибине Дома омладине], *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XI, 10. јун 1982, број 190.
36. „Геологија и мистика“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, година XXXV, 30. јун 1983, број 672–673, стр. 27–29.
37. „Поезија између сна и јаве“, *Књижевност*, Београд, година XXXIX, јануар 1984, свеска 1, стр. 116–122.
38. „О жилавима и нежнима“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIV, 25. септембар 1985, број 263.
39. „Књижевно стварање и културна политика: марксизам и трибализам“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXVI, 1. фебруар 1985, број 681, стр. 5–6.
40. „Један превид Сигмунда Фројда“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XV, 25. мај 1986, број 279, стр. 8.
41. „Аница Савић Ребац и проблеми античке естетике“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXII, јул–август 1986, књига 438, свеска 1–2, стр. 132–179.
42. „Дело блиставог полемичара (Александар Солжењицин, *Архипелаг Гулаг*, 1988)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XVII, 10. јун 1988, број 323, стр. 5.
43. „Aleksandar Solženjicin, svedok i tumač“, *Književna kritika*, Beograd, godina XIX, 1988, broj 3–4, стр. 157–161.

44. „Униформни поглед на свет: дискусија о универзуму руске културе (Џејмс Билингтон, *Икона и секира*)“, *Повеља: часопис за књижевност, уметност, културу, просветна и друштвена питања*, Краљево, Нова серија, година XIX, 1989, број 1–2, стр. 43–48.
45. „Две оптике (Мирослав Савићевић, *Прича о косовском боју*, 1988)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XVIII, 1989, број 338, стр. 20.
46. „Карактер као судбина: идеја судбине код грчких мислилаца и писаца“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXV, јануар 1989, књига 443, свеска 1, стр. 58–69.
47. „Проблем иманентне трансценденције (1)“, *Српски Југ: магазин за науку и уметност југа Србије*, Београд, година I, 1994, број 1, стр. 62–71.
48. „Богочовек и човекобог (Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва*, 1996)“, *НИН*, Београд, 25. октобар 1996, број 2391, Специјални додатак: Књига, стр. 52.
49. „Да ли је Бог умро у Аушвицу? (Карен Армстронг, *Историја Бога*, 1995)“, *НИН*, Београд, 30. август 1996, број 2383, Специјални додатак: Књига, стр. 31–32.
50. „Калвинов сурови Бог (Жан Калвин, *Наук хришћанске вере*, 1996)“, *НИН*, Београд, 27. септембар 1996, број 2387, Специјални додатак: Књига, стр. 36.
51. „Размишљања о натприродном (Лајл Вотсон, *Суперприрода*, 1995)“, *НИН*, Београд, 13. септембар 1996, број 2385, Специјални додатак: Књига, стр. 37–38.
52. „Терор и револуција (Франсоа Фире, Мона Озуф, *Критички речник француске револуције*, 1996)“, *НИН*, Београд, 8. новембар 1996, број 2393, Специјални додатак: Књига, стр. 32–33.
53. „Лице и наличје демократије (Кристофер Лаш, *Побуна елита и издаја демократије*)“, *НИН*, Београд, 22. новембар 1996, број 2395, стр. 36.
54. „Нихилизам и меланхолија (Емил Сиоран, *Сузе и свеци, Признања и анатеме*, 1996, 1995)“, *НИН*, Београд, 27. децембар 1996, број 2400, стр. 31–32.
55. „Михаилу Ђурићу, у част“, *НИН*, Београд, 9. април 1998, број 2467, стр. 39–40.

<http://www.dragas.biz/mihailo-uri/>

56. „Спољашњи и унутрашњи приступ у изучавању књижевних дела“, *Школски час српског језика и књижевности*, Београд, година XVI, 1998, број 4, стр. 39–42.
57. „Ана Карењина у светлости парапсихологије“, *Школски час српског језика и књижевности*, Београд, година XVI, 1998, број 4, стр. 43–54.
58. „Умеће приповедања (Мома Димић, *Пошта Београд*)“, *Књижевне новине: лист за књижевност и друштвена питања*, Београд, година LIII, 1–15. октобар 2000, број 1019–1020, стр. 15.
59. „Скица за мој поглед на свет“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 272–278.
60. „Руке Адолфа Хитлера“, *Књижевни гласник*, Београд, јануар–фебруар 2001, број 1, стр. 110–111.
61. „Интелектуалац и моћ“, *Златна греда*, Нови Сад, година III, јул–август 2003, број 21–22, стр. 40–42.
62. „Толстој парапсихолог: Ана Карењина“, *Златна греда*, Нови Сад, година IV, 2004, број 30, стр. 15–20.
63. „Filozofske pretpostavke manipulacije u postmodernom vremenu“, *Treći program Radio-Beograda*, Београд, 2005, број 125–126, стр. 81–88.
64. „Духовне и институционалне претпоставке дијалога: паганско, хришћанско и либерално становиште“, *Златна греда*, Нови Сад, година V, јун 2005, број 44, стр. 16–18.

## 2) Полемике, дискусије, интервјуи, изјаве

65. „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’ (1)“, *Видици: лист за књижевност и културу*, Београд, година I, 4. јануар 1953, број 1, стр. 1–2.
66. „О интимном и лирици: дискусија на теме из есеја М. Крлеже ‘О слободи културе’ (2)“, *Видици: лист за књижевност и културу*, Београд, година I, 29. јануар 1953, број 2, стр. 1, 3.

67. „Kako sam postao belogardejac“, *Delo: mesečni književni časopis*, Beograd, godina IV, 1958, broj 11, стр. 1433–1438.
68. „O ‘Predlozima za razgovor o smislu i razlozima angažovanja danas...’ Dobrice Ćosića“, *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju*, Beograd, godina V, jun–jul 1964, broj 6–7, стр. 925–986.
69. „O primitivnom duhu“, *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju*, Beograd, godina VI, maj 1965, broj 5, стр. 739–746.
70. „Gubi li filozofija bitku sa mnjenjima i verovanjima“, [дијалог Николе Милошевића и Бранка Павловића], *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju*, januar 1970, broj 1, стр. 73–87.
71. „Značenje religije danas“, *Gledišta: časopis za društvenu kulturu i teoriju*, Beograd, godina XIV, septembar 1973, broj 9, стр. 819–883.
72. „Идеологија, психологија и стваралаштво“, [разговор водили Ђорђевије Вуковић и Симон Симоновић], *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година I, август 1972, број 5, стр. 1–2.
73. „Razgovor o romanu Dobrice Ćosića *Vreme smrti*“, *Književna kritika*, Beograd, godina VII, 1976, broj 2, стр. 5–43.
74. „Оданост духовном немиру: скица за портрет Николе Милошевића“, [разговор водили Милорад Р. Блечић и Мирко Ђорђевић], *Књижевне новине: лист за књижевност и културу*, Београд, година XXVIII, 1. јануар 1976, број 502, стр. 9.
75. „Агресивно незнање“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година IX, 10. децембар 1980, број 156.
76. „Стих није метак“, [разговор водила Зденка Аћин], *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XI, 10. децембар 1982, број 200, стр. 1, 6.
77. „Да ли је крв јефтина“, [разговор водили Милутин Станисавац и Миодраг Перишић], *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштво-на питања*, Београд, година XXXIV, 25. мај 1982, број 644, стр. 7–10.
78. „Lenjinizam i filozofija“, *Vidici*, Beograd, godina XXIX, 1983, broj 4–5, стр. 77–98.



79. „Dijalog o Dostojevskom“, [саговорник Амфилохије Радовић], *Savremenik*, Београд, година XXIX, 1983, књига LVIII, свеска 11, стр. 403–424.
80. „Дијалог о нихилизму и уметности“, *Књижевност*, Београд, година XXXIX, новембар 1984, свеска 11, стр. 1839–1864.
81. „Марксизам и личност“, *Марксистичка мисао: часопис за теорију и праксу социјализма и социјалистичког самоуправљања*, Београд, 1984, број 2, стр. 191–249.
82. „Реџ о *Slovu*“, *Kultura*, Београд, 1985, број 71, стр. 141–143, 145–146.
83. „Јаја се не разбијају секиром“, [разговор водио Жарко Требјешанин], *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, година XXXVII, 1. јануар 1986, број 700–701, стр. 36.
84. „Плодотворни или уништавајући изазови: дух реформе и реформа духа“, [разговор водио Данко Плевник], *Комунист*, Београд, година XLVII, 20. јануар 1989, број 1656, стр. 18–19.
85. „Слобода је рационалан чин“, [разговор водио Драгослав Милачић], *Побједа*, Титоград, година XLVII, 20. јануар 1990, стр. 10.
86. „Liberalizam versus leвица“, *Treći program Radio-Beograda*, Београд, 1990, број 85, стр. 91–163.
87. „Беспоштедни критичар марксизма“, [разговор водио Ранко Пивљанин], *Покрет*, Титоград, година L, 29. мај 1991, број 205, стр. 20–22.
88. „Жртва нацизма и комунизма: реч на Академији у Лелићу – 12. маја 1991“, *Глас цркве: часопис за хришћанску културу и црквени живот*, Шабац, година XIX, јун 1991, број 3, стр. 47–48.
89. „Ружичасте и црвене нити“, *Српска реч*, Београд, 14. октобар 1991, број 30, стр. 34–35.
90. „Он је нас опсео“, [разговор водио Лука Мичета], *НИН*, Београд, 23. октобар 1992, број 2182, стр. 14–16.
91. „Србија и коментари“, *НИН*, Београд, 1. мај 1992, број 2157, стр. 34.
92. „Хрватски трибализам госпође Бремер: поводом текста ‘Нација у прози’“, *НИН*, Београд, 4. септембар 1992, број 2175, стр. 37.

93. „Корбач и колач [Протестне вечери у УКС „За спас културе“]“, *Књижевне новине: лист за књижевност и друштвена питања*, Београд, година XLV, 15. фебруар 1993, број 858, стр. 6.
94. „Осуда насиља“, *Политика*, Београд, 11. фебруар 1993, стр. 10.
95. „Национални интерес – јабука раздора“, [разговор водили В. Вукотић и Ј. Јововић], *Политика експрес*, година XXX, 2. март 1993, број 10406, стр. 11.
96. „Заробљена истина“, *НИН*, Београд, 22. јул 1994, број 2273, стр. 37–38.
97. „Ikone i sekire poniženog naroda“, [разговор водио Драган Бисенић], *Борба: независни политички дневник*, Београд, година LXXII, 19–20. фебруар 1994, број 47–48, стр. VI–VII.
98. „Мислити на сутрашњи дан“, *Књижевне новине: лист за књижевност и друштвена питања*, Београд, година XLVI, 15. јун 1994, број 888, стр. 1.
99. „Pravo i pravda“, *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1996, broj 105–106, стр. 82–111.
100. „Српски бог Марс“, *НИН*, Београд, 20. септембар 1996, број 2386, стр. 38–39.
101. „Подвала старог Маркса“, *НИН*, Београд, 6. јун 1997, број 2423, стр. 20–21.
102. „Изазов меланхолије“, [разговор водила Биљана Ђоровић], *Луча: часопис за културу, уметност и науку*, Суботица, година IX, свеска 18, 2000, број 2, стр. 3–8.
103. [транскипт емисије о браћи Тарабићима вођене на Радију Б92 16. новембра 2001]:  
[http://www.b92.net/emisije/yutopia/2001\\_1130.phtml](http://www.b92.net/emisije/yutopia/2001_1130.phtml)
104. „Sila je babica svakog totalitarizma: povodom članka ‘Olaka upotreba pojmova’ Milenka Markovića“, *Danas*, Beograd, godina VI, 19. decembar 2002, broj 1908, стр. 6.
105. „Страст плави разум“, [разговор водио Д. Б. Матовић], *Вечерње новости*, Београд, 3. август 2003.
106. „Između mudrosti i moći“, *Filozofija i društvo*, Beograd, 2004, бр. XXIV, стр. 246–248.
107. „Расправа о (не)моћном Богу“, [интервју], у: Зоран Хр. Радисављевић, *Огледало без позлате*, Рашка школа – Центар за културу Градац, Београд – Рашка, 2006, стр. 56–59.

108. „Галаси пролазе море остаје“, [интервју], у: Милан Живановић, *Дисциплина ума: 40 разговора*, КОВ – Књижевна општина Вршац, Вршац, 2006, стр. 151–158.

### 3) Проза

109. „Deus absconditus“, у: Branko Đurđulov, *Seta*, В. Đurđulov – S. Mašić, Београд, 1976, стр. 68–76.
110. „Deus absconditus (3)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 11. мај 1976, број 56.
111. „Deus absconditus (4)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 25. мај 1976, број 57.
112. „Deus absconditus (5)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 9. јун 1976, број 58.
113. „Deus absconditus (6)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година V, 25. јун 1976, број 59, стр. 10.

#### *Примарна литература:*

1. Андрић, Радоје, „Слике двојице пророка“, *Вечерње новости*, Београд, 4. новембар 2005.  
[http://www.novosti.rs/dodatni\\_sadržaj/clanci.119.html:277409-Слике-двојице-пророка](http://www.novosti.rs/dodatni_sadržaj/clanci.119.html:277409-Слике-двојице-пророка)
2. „Апел Влади Републике Србије и ректору Београдског универзитета поводом доношења Закона о универзитету“, у: *Годишњак CV за 1998. годину*, САНУ, Београд, 1999, стр. 202–203.
3. Аранитовић, Добрило, *Био-библиографија Николе Милошевића* [необјављена].
4. Ахметагић, Јасмина, „Књижевност није повод да говорим о нечем другом [разговор водила Сања Милић]“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година СХСI, април 2015, књига 495, свеска 4, стр. 533–542.
5. Ахметагић, Јасмина, „Жив и интензиван дијалог: награда Никола Милошевић за 2014. годину“, *Српски књижевни лист: месечник за књижевност*,

- уметност и културу*, Београд, година IV/XIV, април и мај 2015, бр. 11/116, стр. 5.
6. Беланчић, Милорад, „О филозофији диференције“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 360–370.
  7. Биговић, Радован, „Мученик мисли [Н. Милошевић, *Православље и демократија*, 1994]“, *Теолошки погледи: верско-научни часопис*, Београд, година XXVII, 1995, број 1–4, стр. 214–221.
  8. Бити, Владимир, „Између логике и меланколије“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236, стр. 9–10.
  9. Божовић, Ратко, „Коперникански обрт“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 351–357.
  10. Бошковић, Душан М., „Загонетка влажног снега“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година VIII, 25. септембар 1979, број 129, стр. 12–13.
  11. Бремер, Алида, „Нација у прози“, *НИН*, Београд, 28. август 1992, број 2174, стр. 38–40.
  12. Вегел, Ласло, „Полемички ‘Wanderjahre’ [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, превео с мађарског Арпад Вицко, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 972–976.
  13. Vidaković, Mihailo, „U traganju za estetičkim (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1965)“, *Savremenik*, Београд, година XII, 1966, књига XXIII, свеска 1, стр. 81–86.
  14. Vlačić, Milan, „Antropološka esejistika (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964; *Negativni junak*, 1965)“, *Poprišta*, S. Mašić – M. Vlačić, Београд, 1971, стр. 73–75.
  15. Војводић, Раде, „Истине, маске и подземне истине“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година IX, 25. новембар 1980, број 155.
  16. Vukadinović, Božo, „Geneza antropološke ideje u antropološkim esejima Nikole Miloševića [N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964]“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Београд, година XIII, 1965, број 91–92, стр. 6–7.

17. Vuković, Đorđije, „U zatvorenom analitičkom krugu (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Vidici: studentski list za književnost, umetnost i kulturu*, Beograd, godina XIII, 1965, broj 89, стр. 18.
18. Vuksanović, Miro, „Ptice Nikole Miloševića [N. Milošević, *Kutija od orahovog drveta*, 2003]“, *Polja: mesečnik za umetnost i kulturu*, Novi Sad, godina XLIX, januar–februar 2004, broj 427, стр. 144–146.
19. Гајић, Добрица, „Вера и политика (Н. Милошевић, *Православље и демократија*, 1994)“, *Српски књижевни гласник*, мај–јун–јул 1995, број 5–6–7, стр. 170–174.
20. Глигоријевић, Мило, „Пророк без наде [Н. Милошевић, *Достојевски као мислилац*, 1981]“, *НИН*, Београд, 10. јануар 1982, број 1619, стр. 42–44.
21. Гордић, Славко, *Профили и ситуације: о српској књижевној мисли XX века*, „Филип Вишњић“, Београд, 2004.
22. Грубачић, Слободан, „Сетна споменица“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, приредили Слободан Грубачић и Јован Делић, Филолошки факултет, Београд, 2008, стр. 11–13.
23. Даковић, Ненад, „Предавања о читању“, *НИН*, Београд, 8. јануар 2004, број 2765, стр. 41.
24. Даковић, Ненад, „Смешне љубави (Н. Милошевић, *Филозофија и психологија*, 1996)“, *Политика*, Београд, 29. март 1997; *Књижевност – уметност – наука*, бр. 51, стр. 29.
25. Даковић, Ненад, „Одбрана душе: антрополошки проблем у делу Николе Милошевића“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 379–385.
26. Дамјановић, Ратомир, *Романи Николе Милошевића: трилогија о меланхолији*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 2011.
27. Delić, Jovan, „Ideal prestabilizovane harmonije (N. Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, 1972)“, *Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, Novi Sad, godina XXII, januar 1977, broj 215, стр. 22–23.
28. Делић, Јован, „Никола Милошевић (1929–2007)“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Нови Сад, 2008, књига LVI, свеска 2, стр. 491–493.

29. Делић, Јован, „Професор Милошевић“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236.
30. Делић, Јован, „Ноћни откоси стихови и смрти: поводом огледа Николе Милошевића ‘Раичковићева „сложена једноставност“‘“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, приредили Слободан Грубачић и Јован Делић, Филолошки факултет, Београд, 2008, стр. 265–299.
31. Ђинђић, Зоран, „Идејно порекло политичког тоталитаризма“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXIV, 10. јун 1982, број 649, стр. 36–37.
32. Ђинђић, Зоран, „Галерија софизама: одговор Николи Милошевићу“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, година XXXIV, 14. октобар 1982, број 656, стр. 29–30.
33. Ђорђевић, Мирко, „Демон звани ‘социјални налог’ (Н. Милошевић, *Шта Лукач дугује Ничеу*, 1979)“, *Књижевност*, Београд, година XXXV, август 1980, књига LXX, свеска 8, стр. 1320–1327.
34. Ђорђевић, Мирко, „Мој део истине“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXXII, 15. јун 1986, број 712, стр. 13.
35. Ђорђевић, Мирко, „Никола Милошевић, *Андрић и Крлежа као антиподи*, 1974“, *Књижевна историја*, Београд, година VII, 1974, број 26, стр. 338–342.
36. Ђорђевић, Радомир, *Студије о руској философији. Књ. 2*, ИЦНТ, Београд, 2008.
37. Ђорђевић, Стојан, „Аксиолошки иманентизам: о књижевнокритичком поступку Николе Милошевића: на примеру књиге *Андрић и Крлежа као антиподи*“, *Izraz*, Сарајево, година XIX, 1975, број 11–12, стр. 534–540.
38. Ђорђевић, Стојан, „Књижевнометафизичко виђење света (Н. Милошевић, *Зиданица на песку*, 1978)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIV, октобар 1979, свеска 10, стр. 1619–1627.
39. Ђорђевић, Стојан, „Теорија као критика (Н. Милошевић, *Шта Лукач дугује Ничеу*, 1979)“, *Борба: орган социјалистичког савеза радног народа Југославије*, Београд, година LVIII, 21. јун 1980, број 169, стр. 10.

40. Ђорђевић, Стојан, „Метафизички нихилизам“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 400–403.
41. Ђорђевић, Стојан, „Филозофски и књижевни изазови (Н. Милошевић, *Изабрана дела I–V*, 2003)“, *Књижевни лист*, Београд, година IV, 1. јануар /2005, број 29 стр. 3–4.
42. Egerić, Miroslav, „Analitički trenutak našeg eseja [N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964]“, *Izraz*, Sarajevo, godina IX, 1965, broj 3, стр. 302–306.
43. Жуњић, Слободан, *Историја српске филозофије*, Плато books, Београд, 2009.
44. Зорић, Павле, *Исидора Секулић о Косовском завету и други есеји*, Српска књижевна задруга, Београд, 2006.
45. Иванић, Душан, „Алиби и реалистичка прича: на маргинама студија Николе Милошевића“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, приредили Слободан Грубачић и Јован Делић, Филолошки факултет, Београд, 2008, стр. 217–231.
46. Плић, Александар, „Анђео смрти: о књизи Николе Милошевића *Dostojevski kao mislilac*“, *Savremenik*, Београд, god. XXX, 1984, sveska 11–12, стр. 45–50.
47. Илић, Александар, „Диференцијална филозофија (Н. Милошевић, *Филозофија и психологија*, 1997)“, *НИН*, Београд, 14. фебруар 1997, број 2407, стр. 43.
48. Илић, Александар, „О критици социјализма [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 945.
49. Инђић, Триво, „Полемичко мишљење као средство против либертицида [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 954–963.
50. Јевтовић, Бранислава, „Клинамени смисла (Н. Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија*, 1990)“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XX, 10. фебруар 1991, број 369, стр. 12.
51. Јеремић, Љубиша, „Traganje za istinom (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Београд, година XXIX, 1. јануар 1965, број 1–2.

52. Јеремић, Љубиша, „Књижевна критика у филозофском кључу (Н. Милошевић, *Књижевност и метафизика*, 1996)“, *Књижевна историја*, Београд, година XIX, 1997, број 101, стр. 120–122.
53. Јерков, Александар, „Шта би српска критика била?“ [коначна верзија текста у рукопису (претходна, али не и коначна верзија одштампана је у зборнику радова *Српска књижевна критика друге половине XX века*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013)]
54. Јеротић, Владета, „Истините идеје (Н. Милошевић, *Буктиње*, 2009)“, *Књижевни лист*, Београд, година VIII, 1. септембар – 1. октобар 2010, број 95–96, стр. 3.
55. Jerotić, Vladeta, „Kritičko rasvetljavanje marksizma (N. Milošević, *Antinomije marksističkih ideologija*, 1990)“, *Rukovet: časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Subotica, godište XXXVII, 1991, broj 4–5, стр. 376–382.
56. Јеротић, Владета, „Да ли је карактер судбина човека (и народа)“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 334–345.
57. Јеротић, Владета, „*Православље и демократија*: руска оригинална мисао у религији“, *Препоруке и прикази: религија, филозофија, књижевност*, Драслар Партнер, Београд, 2006, стр. 11–17.
58. Јовановић, Александар, „Аналитички поступак и меланхолични наговештаји (Н. Милошевић, *Антрополошки есеји*, 1978)“, *Књижевне новине: лист за књижевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XXX, 30. септембар 1978, број 567.
59. Јовановић, Aleksandar, „Trošnost peska i pouzdan način zidanja (N. Milošević, *Zidanica na pesku*, 1978)“, *Književna kritika*, Beograd, godina XI, 1980, broj 1, стр. 101–106.
60. Јокић, Вујадин, „Кохерентност система мисли [Н. Милошевић, *Идеологија, психологија и стваралаштво*, 1972]“, *Филозофске и књижевно-критичке расправе*, Јединство, Приштина, 1975, стр. 167–172.
61. Kalezić, Vasilije, „Književne špekulacije Nikole Miloševića“, *Oko*, Zagreb, godina IV, 7–21. oktobar 1976, broj 119, стр. 4.



62. Kecmanović, Dušan, „Između mogućeg i verovatnog (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Život*, Sarajevo, godina XIV, april–maj 1965, broj 4–5, стр. 115–119.
63. Kecmanović, Dušan, „Malo književnosti, više psihologije, najviše analize (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Život*, Sarajevo, godina XV, maj 1966, broj 5, стр. 72–76.
64. Кољевић, Светозар, „Гонетање ребуса у четвртој димензији“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 326–334.
65. Крнјевић, Вук, „Put је одабран (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Odjek*, Sarajevo, godina XVIII, 15. januar 1965, broj 2.
66. Крњевић, Вук, „Корисна књига: студија о негативном јунаку у литератури“, *Борба: орган социјалистичког савеза радног народа Југославије*, Београд, година XXXI, 9. јануар 1966, број 7, стр. 11.
67. Крњевић, Вук, „Два фотоса Николе Милошевића који постају аутопортрети“, *Књижевни магазин*, Београд, година VI, март 2007, број 69, стр. 26–27.
68. Крњевић, Вук, „Завршна реплика: чему дијалог [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година XLI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 981–984.
69. Крнјевић, Натиџа, „Анализа и структура (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Izraz*, Sarajevo, godina X, 1966, broj 4, стр. 405–410.
70. Лазин, Ђорђе, „Сећање на Николу Милошевића (mala skica за портрет великог mislioca)“, *Hereticus: časopis за preispitivanje prošlosti*, 2007, broj 2.
71. Лаушевић, Саво, „Никола Милошевић: критика епистемолошког апсолутизма“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, приредили Слободан Грубачић и Јован Делић, Филолошки факултет, Београд, 2008, стр. 199–213.
72. Ломпар, Мило, „О овом издању“, у: Никола Милошевић, *Филозофија диференције*, Изабрана дела (1), приредио Мило Ломпар, Службени лист СЦГ, Београд, 2003, стр. 7–16.
73. Ломпар, Мило, „Светлост самотника – сећање: Никола Милошевић“, *Политика*, Београд, 28. јануар 2007, стр. 16.
74. Ломпар, Мило, *Негде на граници филозофије и литературе: о књижевној херменеутици Николе Милошевића*, Службени гласник, Београд, 2009.
75. Ломпар, Мило, *Полихисторска истраживања*, Catena mundi, Београд, 2016.

76. Лукић, Јасмина, „Актуелност проблематике *Негативног јунака*“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236.
77. Марић, Илија, „Психологија знанја и руска религиозна мисао (Н. Милошевић, *Православље и демократија*, 1994)“, *Реč*, Београд, 1995, број 8, стр. 104–106.
78. Марић, Илија, *На Ефеском путу*, Плато, Београд, 2006.
79. Марић, Илија, „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXIII, новембар 2007, књига 480, свеска 5, стр. 796–814.
80. Марић, Илија, *Философска делта: огледи о савременим српским филозофима*, Плато books, Београд, 2009.
81. Марић, Илија, „Pionirski rad Mihaila Markovića“, *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, god. 53, br. 3 (2010), стр. 113–120.
82. Марковић, Милена, „Никола Милошевић, дописни члан“, у: *Годишњак ХСИ за 1984. годину*, САНУ, Београд, 1985, стр. 369–370.
83. Марковић, Милена, „Никола Милошевић, редовни члан“ [допуна библиографије], у: *Годишњак СИХ за 2002. годину*, САНУ, Београд, 2003, стр. 373–384.
84. Марчетић, Адријана, „Никола Милошевић (1929–2007)“, *НИН*, Београд, 1. фебруар 2007, број 2927, стр. 47.
85. Микић, Радивоје, „Два суда о Андрићевом делу“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236.
86. Милић, Новица, „Лирски прстен теорије (Н. Милошевић, *Шта Лукач дугује Ничеу*, 1979)“, *Књижевност*, Београд, година XXXV, август 1980, књига LXX, свеска 8, стр. 1300–1319.
87. Milić, Novica, „Finis coronat opus (N. Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, 1985)“, *Delo: mesečni književni časopis*, Београд, година XXXII, 1986, број 3, стр. 189–192.
88. Milić, Novica, „Zapis o filozofiji melanholiје“, *Реč*, Београд, јануар 1995, број 5, стр. 97–101.
89. Милорадовић, Мирко, „Естетика и иморалност (Н. Милошевић, *Негативни јунак*, 1965)“, *НИН*, Београд, 6. фебруар 1966, број 787, стр. 9.

90. Мухић, Ферид, „За слободну заједницу појединаца [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година ХЛI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, број 6–7, стр. 942.
91. Muhić, Fuad, „Kad revolveraš okleva: povodom knjige *Marksizam i jezuitizam* Nikole Miloševića“, *Duga*, Београд, 5–18. april 1986, број 316, стр. 33.
92. Негришорац, Иван [Драган Станић], „Аналитичка моћ и вештина нијансирања (*Дух и разумевање*, 2008)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXV, март 2009, књига 483, свеска 3, стр. 533.
93. Nikolić, Vukota, „Akademik Milošević se pridružio Milijani Baletić i Smaju Šabotiću“, *Crnogorski književni list*, Podgorica, 15. 3. 2005, стр. 11.
94. Nikolić, M., „Nikola Milošević: *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*“, *Ideje*, Београд, година IV, 1973, број 4, стр. 183–185.
95. Николић, Ненад, „Милошевићево читање Пекића“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 418–435.
96. Олах, Кристијан, „Духовни портрет меланхоличног интелектуалца: теолошки поглед на антрополошку мисао Николе Милошевића“, у: *Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века*, ур. Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013, стр. 181–215.
97. Олах, Кристијан, „Теорија као критика: разградња комунистичког идеолошког обрасца у теоријским списима Николе Милошевића“, у: *Српски културни образац у светлу српске књижевне критике*, ур. Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2015, стр. 387–420.
98. Палавестра, Предраг, *Историја српске књижевне критике: 1768–2007*. Том II, Матица српска, Нови Сад, 2008.
99. Палавестра, Предраг, „Књижевна полемика и политичка јавност [Н. Милошевић, *Марксизам и језуитизам*]“, *Књижевност*, Београд, година ХЛI, јун–јул 1986, књига LXXXIII, свеска 6–7, стр. 935–938.
100. Palavestra, Predrag, „Pozitivni ili negativni junak (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Književne novine: list za književnost, umetnost i društvena pitanja*, Београд, година XVIII, 5. februar 1966, број 268.
101. Пантић, Михајло, „Приповедање филозофије“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 357–359.

102. Певуља, Душко, „Двије последње књиге Николе Милошевића“, у: *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, приредили Слободан Грубачић и Јован Делић, Филолошки факултет, Београд, 2008, стр. 87–93.
103. Пеић, Бранко, „Субјективни увод за читање Николе Милошевића“, *Књижевност*, Београд, година LX, новембар 1985, свеска 11, стр. 1938–1942.
104. Пејчић, Јован, „Књижевност и метафизика (Н. Милошевић, *Зиданица на песку*, 1978)“, *Књижевност*, Београд, година XXXIV, октобар 1979, свеска 10, стр. 1606–1618.
105. Пејчић, Јован, *Основ, оквири, праг: облик и реч критике 3*, Центар за културу – Едиција Браничево, Пожаревац, 2008.
106. Перовић, Предраг С., „Негативни јунак: студија Николе Милошевића“, *Политика*, Београд, 8. мај 1966; *Књижевност – уметност – култура*, стр. 16.
107. Petrov, Aleksandar, „Antropološki pristup književnosti (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Književne novine: list za književnost, umetnost i društvena pitanja*, Београд, година XVII, 12. јун 1965, број 251, стр. 3.
108. Петровић, Милан, „Један прилог политичкој теорији и културној стварности: поводом књиге *Марксизам и језуитизам* Николе Милошевића, *Градина*, Ниш, година XXI, 1986, број 5, стр. 139.
109. Petrović, Miodrag, „Umetnost i ideologija (Nikola Milošević i Sreten Petrović)“, *Delo: mesečni književni časopis*, Београд, година XXV, 1979, број 9, стр. 53–83.
110. Попов, Јован, „О делатној меланхолији Николе Милошевића: post festum“, [поговор] у: Никола Милошевић, *Сенке минулих љубави*, Нолит, Београд, 2007, стр. 207–212.
111. Попов, Јован, „О херменеутичару и херменеутици“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXVI, март 2010, књига 485, свеска 3, стр. 445–449.
112. Поповић, Бранко, *Самосвест критике: огледи о савременој књижевној критици*, Вук Караџић, Београд, 1987.
113. Поповић, Бранко, „Наслућивање оностраног (Н. Милошевић, *Нит миохолског лета*, 1999)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXVI, јул–август 2000, књига 466, свеска 7–8, стр. 187–193.

114. Протић, Предраг, „Једно виђење Андрићевог и Крлежиног дела (Н. Милошевић, *Андрић и Крлежа као антиподи*, 1974)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLI, март 1975, књига 416, свеска 3, стр. 276–279.
115. Prohić, Kasim, „Kritika duha geometrije [N. Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, 1972]“, *Izraz*, Сарајево, година XVI, 1972, број 10, стр. 319–323.
116. Р[адисављевић], З[оран], „Буктиње Николе Милошевића“, *Политика*, Београд, 12. мај 2010, стр. 14.
117. Ралић, Првослав, „Морал једне критике: одговор Николи Милошевићу“, *НИН*, Београд, 30. октобар 1977, број 1399, стр. 34–35.
118. Ређеп, Драшко, „Реч савести, мерило ствари, Никола Милошевић“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 345–350.
119. Симић, Жељко, „Антиномије полемичког дискурзивитета (Н. Милошевић, *Буктиње*, 2009)“, *Српска политичка мисао*, Београд, година XVII, 2000, књига 28, број 2, стр. 283–296.
120. Солар, Миљивој, „Антрополошки есеји Николе Милошевића“, *Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије*, Београд, година XIII, 25. јун 1984, број 236.
121. Srećković, Milutin, „Теоријски карактер поређења (Н. Милошевић, *Андрић и Крлежа као антиподи*)“, *Kritički profili*, Слово љубве, Београд, 1977, стр. 83–85.
122. Станојевић, Добривоје, „Ка висинама стила (Н. Милошевић, *Књижевност и метафизика*, 1996)“, *Борба: независни политички дневник*, Београд, година LXXV, 9. јануар 1997, број 9, Свет књиге, стр. II.
123. Станојевић, Добривоје, „Од антике до Јана Палаха (Н. Милошевић, *Буктиње*, 2009)“, *Књижевни лист*, година VIII, 1. март – 1. април 2010, број 90/91, стр. 8.
124. Стојадиновић, Драгољуб, „Мисао, младост, љубав (Н. Милошевић, *Сенке минулих љубави*, 2005)“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXII, мај 2006, књига 477, свеска 5, стр. 932–937.
125. Стојановић, Драган, „Ауторитет и интелектуална харизма Николе Милошевића“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CXIII, мај 2007, књига 479, свеска 5, стр. 891–893.

126. Stojanović, Dragan, „Stvaranje i priroda književnog dela“, *Gledišta: časopis za društvenu kulturu i teoriju*, Београд, година XIV, април 1973, број 4, стр. 525–542.
127. Стојичић, Миленко, *Моји разговорници*, Књижевна задруга, Бања Лука, 2004.
128. Стошић, Душан, *Никола Милошевић и Албер Ками: есеји и прикази*, Идеа принт, Београд, 2003.
129. *Суђење Слободану Томовићу у Београду, 1952. године*, за штампу приредио Ратко Детелић, Комови, Андријевица, 2000.  
<http://www.srpskilst.net/istorijski-osvrt/kako-nastaju-nase-velicine>
130. Тадић, Љубомир, *Полемике*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2000.
131. Тадић, Љубомир, „Протагонисти политичке искључивости“, *Политика*, Београд, 8. август 1992, стр. 18.
132. Тасић, Димитрије, „Ка највишим пропланцима ума“, *Вечерње новости*, Београд, 28. јануар 2007.
133. Тасић, Димитрије, „Између луцидне свести и илузорне наде: на годишњицу од смрти Николе Милошевића (2007–2008)“, *Књижевни лист*, Београд, година VII, 1. фебруар 2008, бр. 66, стр. 4–5.
134. Tautović, Radojica, „Demon ili čovek (N. Milošević, *Negativni junak*, 1965)“, *Savremenik*, Београд, година XII, 1966, knjiga XII, sveska 8–9, стр. 89–92.
135. Теофиловић, Vitomir, „Отпори и похвале (N. Milošević, *Antropološki eseji*, 1964)“, *Student: nedeljni list beogradskih studenata*, Београд, година XXIX, 1. јануар 1965, број 1–2.
136. Тешић, Љубомир, „Грешници без греха“, *Вечерње новости*, 21. јун 2006.  
[http://www.novosti.rs/dodatni\\_sadržaj/clanci.119.html:277845-Gresnici-bez-greha](http://www.novosti.rs/dodatni_sadržaj/clanci.119.html:277845-Gresnici-bez-greha)
137. Тешић, Љубомир, „Смрт ubicama i pljačkašima naroda“, фејтон „Срвени ураган над Београдом 1944–1945“, *Глас јавности*, 28. јан. 2003.  
<http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2003/11/28/srpski/F03112702.shtml>
138. Тимченко, Николај, *Меланхолија и херменеутика: мислилац и писац Никола Милошевић*, приредио Јован Пејчић, Задужбина „Николај Тимченко“ – Алтера, Лесковац – Београд, 2009.
139. Требјешанин, Жарко, „Анатомија логике мржње (Н. Милошевић, *Антиномије марксистичких идеологија*, 1980)“, *Књижевне новине: лист за књи-*

- жевност, уметност и друштвена питања*, Београд, година XLIII, 1. јануар 1990, број 807, стр. 13.
140. Требјешанин, Жарко, „Илузије скептика и логика срца (Н. Милошевић, *Истина и илузија*, 2001)“, *Политика*, Београд, 17. новембар 2001, стр. IV.
141. Требјешанин, Жарко, „Меланхолична антропологија (Н. Милошевић, *Избрана дела*, 1–7, 1990)“, *НИН*, Београд, 11. јануар 1991, број 2089, стр. 44–45.
142. Требјешанин, Жарко, „Од алибија до теорије рационализације“, *Књижевност*, Београд, година L, март–април 2000, књига CV, свеска 3–4, стр. 370–379.
143. Требјешанин, Жарко, „Проницљиви психолог и меланхолични мислилац – сећање: Никола Милошевић“, *Политика*, Београд, 3. фебруар 2007; *Култура – уметност – наука*, бр. 43, стр. 10.
144. Требјешанин, Жарко, „Филозофија у кључу психологије личности (Н. Милошевић, *Филозофија и психологија*, 1997)“, *Демократија*, Београд, година I, 6–7. септембар 1997, број 202–203; *Лист књиге*, број 2, стр. 3.
145. Filipović, Velimir, „Izvestan pogled na jednu psihologiju (N. Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, 1972)“, *Psihologija*, година VI, novembar 1973, broj 3–4, стр. 197–204.
146. Хајдуковић, Божур, „Метафизички вид књижевности (Н. Милошевић, *Зиданица на песку*, 1978)“, *Просветни преглед: лист просветара радника СР Србије*, Београд, година XXXV, 23. фебруар 1979, број 1275 (7), стр. 8.
147. Чавошки, Коста, „Тамнија страна душе: сенима Николе Милошевића“, *Политика*, Београд, 17. фебруар 2007; *Култура – уметност – наука*, бр. 45, стр. 3–4.
148. Чавошки, Коста, *Никола Милошевић: карактер као судбина*, Catena Mundi, Београд, 2015.
149. Шоп, Љиљана, „Ко је оклеветао професора“, *НИН*, Београд, 10. фебруар 1995, број 2302, стр. 40–41.
150. Шоп, Љиљана, „Комплекс камерног политичара“, *НИН*, Београд, 27. јануар 1995, број 2300, стр. 73–74.

Секундарна литература:

151. Ахметагић, Јасмина, *Књига о Достојевском: болест прекомерног сазнања*, Дерета, Београд, 2013.
152. Ahmetagić, Jasmina, *Pripovedač i priča*, Institut za srpsku kulturu – Leposavić, 2014.
153. Badiju, Alen, *Sveti Pavle: utemeljenje univerzalizma*, preveo s francuskog Radoman Kordić, Albatros Plus, Beograd, 2010.
154. Benjamin, Valter, *Jednosmerna ulica, Izabrana dela 1*, preveo Jovica Aćin, Službeni glasnik, Beograd, 2011.
155. Берђајев, Николај, *Нова религијска свест и друштвена реалност; Поглед на свет Ф. М. Достојевског*, превео Мирко Ђорђевић, Партизанска књига – Издавачко публицистичка делатност, Љубљана – Београд, 1982.
156. Берђајев, Николај, *Смисао историје: оглед филозофије човечје судбине*, прев. Мил. Р. Мајсторовић, Дерета, Београд, 2001.
157. Берђајев, Николај, *Филозофија слободе*, превео с руског Небојша Ковачевић, Логос, Београд, 2006.
158. Bolanjo, Roberto, *2666*, I tom, s španskog preveo Igor Marojević, Laguna, Beograd, 2011.
159. Брија, Јован, *Речник православне теологије*, превео с румунског оригинала епископ Митрофан (Кодић), Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд, 1997.
160. Verlen, Pol, *Pesme*, izbor, prevod i pogovor Danila Kiša, Rad, Beograd, 1969.
161. Верлен, Пол, *Песме*, превод Данило Киш и Иван В. Лалић, приредио Стеван Кордић, Унирекс – Завод за уџбенике и наставна средства, Подгорица, 1996.
162. Видовић, Жарко, *Огледи о духовном искуству*, Сфаирос, Београд, 1989.
163. Видовић, Жарко, *...и вера је уметност!*, приредио Матеј Арсенијевић, Завод за унапређивање образовања и васпитања, Београд, 2008.
164. Видовић, Жарко, *Историја и вера*, приредио Матеј Арсенијевић, РАОБ – Завод за унапређивање образовања и васпитања, Београд, 2009.



165. Видовић, Жарко, „Слобода је директни пут у покајање“, [разговор водио Богдан Златић], *Зенит: магазин за књижевност, уметност и философију*, година IX, зима 2014, број 14, стр. 125–138.  
<http://stanjestvari.com/2015/04/11/жарко-видовић-слобода-је-директни-пут/>
166. Vila-Matas, Enrike, *Montanovo zlo*, prevod sa španskog Biljana Isailović, Arhipelag, Beograd, 2010.
167. Влахос, митрополит Јеротеј, *Личност у православном предању*, превод са енглеског Матеј Арсенијевић, у: *Господе, ко је човек?: православна антропологија и тајна личности*, књигу приредио Јован Србуљ, Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, Београд, 2003.
168. Војводић, Радослав, *Јавни заводник*, Ново дело, Београд, 1987.
169. Вуковић, Стеван, „Књига мора бити секира за смрзнуто море у нама“, у: *Шта чини добру књигу?*, приредила Светлана Гавриловић, Народна библиотека Србије, Београд, 2007.
170. Гвардини, Романо, „О смислу меланхолије“, превео са немачког Душан Ђорђевић Милеуснић, *Градац: часопис за књижевност, уметност и културу*, [Тема броја: Меланхолија], приредила Славица Батос, Дом културе Чачак – Уметничко друштво Градац, Чачак, 2006–2007, година 33, број 160–161, стр. 134–140.
171. Goldsvorti, Vesna, *Gorski*, s engleskog prevela Vesna Goldsvorti, Geopoetika izdavaštvo, Beograd, 2015.
172. Гончаров, Иван Александрович, *Обломов*, превео Милован Ђ. Глишић, Daily Press, Подгорица, 2004.
173. Daud, Kamel, *Merso, kontra-istraga*, prevela s francuskog Svetlana Stojanović, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015.
174. Делез, Жил, *Пруст и знаци*, превео са француског Иван Миленковић, Плато, Београд, 1998.
175. Димитријевић, Владимир, *Јагње и змија: православље и неогностичка психологија*, Лио, Горњи Милановац, 2007.
176. Evdokimov, Pavel, *Pravoslavlje*, preveo sa francuskog Pavle Rak, Službeni glasnik, Beograd, 2009.

177. Eko, Umberto, *Istorija lepote*, prevela sa italijanskog Dušica Todorović-Lakava, Plato, Beograd, 2004.
178. *Enciklopedijski leksikon: mozaik znanja*, T. 10, Filozofija, urednik Danko Grlić, Interpres, Beograd, 1973.
179. Žižek, Slavoj, *Islam, ateizam i modernost: neka bogohulna razmišljanja*, prevela s engleskog Ljiljana Matic, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015.
180. Zagajevski, Adam, *Odbrana vatrenosti*, izbor i prevod s poljskog Biserka Rajičić, Arhipelag, Beograd, 2013.
181. Zafranski, Ridiger, *Zlo ili drama slobode*, preveo Saša Radojčić, Službeni list SCG, Beograd, 2005.
182. Зизјулас, Јован, *Од маске до личности*, превод са грчког митрополит Амфилохије (Радовић), Октоих, Подгорица, 1999.
183. Jevremović, Petar, *Psihoanaliza i ontologija: sedam ogleđa*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998.
184. Jevremović, Petar, *Telo, fantazam, simbol*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
185. Јеротић, Владета, *Путовање у оба смера*, Ars Libri – Бесједа, Београд – Бања Лука, 2003.
186. Јеротић, Владета, *Мудри као змије и безазлени као голубови*, Гутенбергова Галаксија, Београд, 2004.
187. Јеротић, Владета, *Повратак оцима*, Арс Либри – Бесједа – Невен, Београд – Бања Лука – Земун, 2004.
188. Јеротић, Владета, *Вера и нација*, Арс Либри – Задужбина Владете Јеротића – Невен, Београд – Земун, 2007.
189. Јеротић, Владета, *Човек и његов идентитет*, Арс Либри – Невен, Београд – Земун, 2007.
190. Јеротић, Владета, *Приближавање Богу*, Арс Либри – Задужбина Владете Јеротића – Партенон, Београд, 2009.
191. Jursenar, Margerit, *Aleksis ili traktat o uzaludnoj borbi*, prevela s francuskog Vojka Smiljanić Đikić, Plavi jahač group, Beograd, 2009.
192. Kavafi, Konstantin, *Pesme*, izbor, prevod sa grčkog, beleške i pogovor Ksenija Maricki Gađanski, Rad, Beograd, 1979.

193. Карелин, архимандрит Рафаил, *Тајна спасења*, са руског Драгиша Елез, Богословско братство, Србиње, 2003.
194. Касијан, Јован, „Борба са духом унија“, превели са руског хиландарски монаси, *Градац: часопис за књижевност, уметност и културу*, [Тема броја: Меланхолија], приредила Славица Батос, Дом културе Чачак – Уметничко друштво Градац, Чачак, 2006–2007, година 33, број 160–161, стр. 98–103.
195. Кvas, Kornelije, *Istina i poetika*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011.
196. Kjerkegor, Seren, *Brevijar*, prema izboru Petera Šefera i Maksa Benzea, preveo D[imitrije] Najdanović, Bonart, Nova Pazova, 2001.
197. Knežević, Nikola, „Pitanje slobode ljudskog bića: iz perspektive teološke antropologije“: <http://blog.b92.rs/text/2350/Pitanje-slobode-ljudskog-bica/>
198. Кнежевић, Ромило Хиландарац, „О уметности“, *Црквени живот: православни просветно-мисионарски лист верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке*, 9/2007, стр. 120–127.  
<http://hiperboreja.blogspot.rs/2015/01/o-umetnosti-romilo-hilandarac.html>
199. Кнежевић, Ромило Хиландарац, „Када хоћеш да пишеш: писмо младом уметнику новопридошлом под окриље Цркве“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXV, април 2009, књига 483, свеска 4, стр. 692–718.
200. Кнежевић, Ромило, *Време и сазнање: теолошко читање Марсела Пруста*, Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2011.
201. Кнежевић, Ромило Хиландарац, „Истинска уметност ствара вечност“, *Политика*, Београд, 11. април 2015; *Култура – уметност – наука*, бр. 43, стр. 10.
202. Кордић, Радоман, *Самоћа*, Плато, Београд, 1999.
203. Корнаракис, Јован, *Схизофренија или аскетизам?: проблем егзистенцијалног избора*, са грчког превео С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 1998.
204. Корнаракис, Јован, *Психологија: поглед из пустиње: човеков вапај у доба технологије*, превод са грчког Јелена Петровић, Данијела Јевтић, књигу приредио Јован Србуљ, Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, Београд, 2002.
205. Lakarijer, Žak, *Gnostici*, preveo sa francuskog Milojko Knežević, B. Kukić – Umetničko društvo Gradac, Čačak – Beograd, 2001.

206. Ларше, Жан Клод, „Патологија слободе“, са француског превела Јулија Видовић, *Логос: часопис студента Богословског факултета Српске православне цркве*, 2006, стр. 163–170.
207. Лаушевић, Саво, *Мишљење свједочење*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2002.
208. Ломпар, Мило, *Моралистички фрагменти*, Народна књига – Алфа, Београд, 2007.
209. Лудовикос, Никола, *Психоанализа и православна теологија: о жељи, свеобухватности и есхатологији*, с грчког превела Маја Рашовић, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010.
210. Lukić, Miodrag, *Traženje apsolutnog: filozofski eseji*, Tribina, Beograd, 1982.
211. Маројевић, Радисав, *Хришћанска онтологија личности и феноменологија субјективности: Зизиулас и Левинас у дијалогу*, Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010.
212. Мау, Rollo, *Psihologija i ljudska dvojba*, пријевод Anita Sujoldžić, Naprijed, Zagreb, 1980.
213. Олах, Кристијан, „Теолошко виђење проблема метафизичке истине у модерној књижевности“, *Свеске: часопис за књижевност, уметност и културу*, Панчево, година XXIV, септембар 2013, број 109, стр. 44–51.
214. Pavić, Milorad, *Hazarski rečnik* [ženski primerak], Dereta, Beograd, 2001.
215. Ramuk, Orhan, *Istanbul: uspomene i grad*, превела Mirjana Marinković, Geopoetika izdavaštvo, Beograd, 2010.
216. Попов, протојереј Василије, *Православље и слобода: о вољи Божијој и о слободи људској, о хришћанском поимању слободе, о слободи и одговорности у црквеном животу*, зборник приредио Матеј Арсенијевић, превод са руског и јелинског Људмила Јоксимовић... и др, Светигора, Цетиње, 2006.
217. Поповић, Јустин, *О духу времена*, Политика – Народна књига, Београд, 2005, стр. 116–134.
218. Радуловић, Милан, *Самосвест форме: нацрт за теорију персоналистичке књижевне критике*, Институт за књижевност и уметност – Православни богословски факултет, Београд – Источно Сарајево, 2012.

219. Радуловић, Милан, „Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века“, у: *Српска књижевна критика и културна политика у другој половини XX века: тематско-проблемски зборник радова*, уредник Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013.
220. Радуловић, Милан, *Видови српске књижевне критике 2*, Филозофски факултет – Православни богословски факултет светог Василија Острошког, Ниш – Фоча, 2016, стр. 115–157.
221. Сабато, Ернесто, *Пре краја*, превела са шпанског Бојана Ковачевић, АЕД Студио, Београд, 2002.
222. Сахаров, архимандрит Софроније, *Христов живот је мој живот*, превод Биљана Кочановић и Родољуб Лазић, Манастир Светог архијакона Стефана, Београд, 2008.
223. Svensen, Laš Fr. H., *Filozofija dosade*, preveo sa norveškog Ivan Rajić, Geopoetika, Beograd, 2004.
224. Svensen, Laš Fr. H., *Filozofija zla*, prevela s norveškog Nataša Ristivojević Rajković, Geopoetika, Beograd, 2006.
225. Svensen, Laš Fr. H., *Filozofija slobode*, s norveškog preveo Radoš Kosović, Geopoetika izdavaštvo, Beograd, 2013.
226. Свети Григорије из Нисе, *О стварању човека*, превод са старогрчког Антонина Пантелић, у: *Господе, ко је човек?: православна антропологија и тајна личности*, књигу приредио Јован Србуљ, Православна мисионарска школа при храму светог Александра Невског, Београд, 2003.
227. Свети Николај Жички, *Молитве на језеру*, Православна црквена општина Линц, Линц – Аустрија, 2000.
228. Semprun, Horhe, *Pisanje ili život*, prevod sa francuskog Jasna Stojanović i Ivana Stojanović, Paideia, Beograd, 1996.
229. Sioran, Emil, *Suze i sveci*, s rumunskog preveo Petru Krdu, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1989.
230. Сиоран, Емил, *Признања и анатеме*, превео са француског Зоран Јанковић, Светови, Нови Сад, 1995.
231. Sioran, Emil M., *Silogizmi gorčine*, preveo Jovica Aćin, Rad, Beograd, 1998.

232. Сиоран, Емил М., *О незгоди бити рођен*, превео Миодраг Шупут, М. Шупут, Београд, 1999.
233. Сиоран, Емил, *Пад у време*, превела с француског Милица Козић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2008.
234. Sioran, Emil M., *Istorija i utopija*, preveo sa francuskog Branko Jelić, V. Kukić – Gradac K, Beograd – Čačak, 2009.
235. Сиоран, Емил, *Приручник о страсти*, изабрао и са румунског превео Петру Крду, Центар за културу – Едиција Браничево, Пожаревац, 2009.
236. Sioran, Emil, *Razgovori*, s francuskog preveo Stanko Dževerdanović, Dereta, Beograd, 2010.
237. Сиоран, Емил, „Не треба писати“, превео Слободан Јовалекић, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, година CLXXXVI, јул–август 2010, књига 485, свеска 1–2, стр. 133–137.
238. Styron, William, *Sofijin izbor*, s engleskog preveo Mario Suško, Meandar Media, Zagreb, 2009.
239. Тадић, Љубомир, *Филозофија у времену и загонетка смрти*, Завод за уџбенике – Службени гласник, Београд, 2007.
240. Тимченко, Николај, *Књижевност и догма: година 1952. у српској књижевности*, [приредио Јован Пејчић], Српска књижевна задруга – Задужбина „Николај Тимченко“, Београд – Лесковац, 2006.
241. Томовић, Слободан, *Личности и догађаји*, Октоих – Штампар Макарије, Подгорица – Београд, 2008.
242. „Филозофија у Србији: седамдесет година од оснивања српског филозофског друштва“, Српско филозофско друштво, Београд, 2008.
- <http://www.srpskofilozofskodrustvo.org.rs/index.php?page=istorijat>
243. Флоренски, Павле, *Пакао*, превела са руског Лидија Суботин, Градац, Чачак, 1991.
244. Флоренски, Павле, *Мојој деци*, превео с руског Небојша Ковачевић, Zepher Book World, Београд, 2001.
245. Флоренски, Павле, *Со земље*, превео с руског Мирољуб Авдаловић, Логос, Београд, 2004.

246. Флоренски, Павле, *Стуб и тврђава Истине: оглед о православној теодицеји у дванаест писама*, Књ. 1, превели Људмила Јоксимовић и Небојша Ковачевић, Логос – Ант, Београд, 2008.
247. Florenski, Pavel, *Prostor i vreme u umetničkim delima*, prevela Nada Uzelac, Službeni glasnik, Beograd, 2013.
248. Франк, Семјон, *Недокучиво: онтолошки увод у философију религије*, с руског превела Драгана Керкез, Православни богословски факултет Универзитета – Институт за теолошка истраживања – Јасен, Београд, 2010.
249. Франкл, Виктор, *Зашто се нисте убили: тражење смисла живљења*, преводилац Вера Весковић Албуљ, „Жарко Албуљ“, Београд, 1994.
250. Frankl, Viktor, *Bog podsvesti: psihoterapija i religija*, prevodilac D. Petrović, „Žarko Albulj“, Beograd, 2001.
251. Fridman, Moris, *Problematicni pobunjenik: Melvil, Dostojevski, Kafka, Kami*, preveo s engleskog Igor Javor, Službeni glasnik 2012.
252. Hamer, Espen, *Unutarnji mrak: esej o melanholiji*, preveo s norveškog Radoš Kosović, Geopoetika, Beograd, 2009.
253. Hol, Stjuart, *Mediji i moć*, izbor tekstova sačinili Stjuart Hol i Dejan Aničić, prevodi sa engleskog Vera Vukelić, Svetlana Samurović i Dušan Maljković, Karpos, Loznica, 2013.
254. Цалто, Давор, *Plus Ultra: изабрани есеји о савременој култури, комуникацији и вери*, Богословско друштво Отачник – Слово љубве, Београд, 2011.
255. Цалто, Давор, *Res publica: изабране студије и есеји*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске – Богословско друштво „Отачни“, Пожаревац – Београд, 2013.
256. Šeler, Maks, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, priredila i s nemačkog prevela Aleksandra Kostić, Fedon, Beograd, 2011.
257. Шијаковић, Богољуб, *Присутност трансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*, Службени гласник – Православни богословски факултет Универзитета, Београд, 2013.

## БИОГРАФИЈА

Кристијан Олах рођен је 10.5.1984. у Вршцу, где је завршио основну школу и гимназију. Дипломирао је 2010. на Филолошком факултету Универзитета у Београду, на Групи за српску књижевност и језик са општом књижевношћу. За дипломски рад са темом: „(Постмодерна) духовност у *Хазарском речнику* Милорада Павића“, добио је Бранкову награду Матице српске и награду из фонда „Радмила Поповић“, за најбољи дипломски рад из предмета Српска књижевност XX века. Мастер студије завршио је јуна 2011. Докторске студије на Филолошком факултету Универзитета у Београду, на модулу за српску књижевност, уписао је у новембру 2011. године.

Од марта 2011. запослен је у Институту за књижевност и уметност у Београду као истраживач приправник, а потом истраживач сарадник на Пројекту „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“. Аутор је монографије *Књига-Бог: (Постмодерна) духовност у Хазарском речнику Милорада Павића*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012. Учествовао је у раду више националних научних скупова. Објављује у националним и међународним научним зборницима и научној периодици.



Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани-а Кристијан Олах  
број уписа 11029/Д

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Књижевнотеоријско дело Николе Милошевића

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 28. III 2017.

Кристијан Олах

Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Кристијан Олах

Број уписа 1029/1

Студијски програм СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ

Наслов рада Књижевнотеоријско дело Николе Милошевића

Ментор проф. др Мило Ломбар

Потписани Кристијан Олах

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 28. III 2017.

Кристијан Олах

Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Књижевнотеоријско дело Николе Милошевића

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 28. III 2017.

Кристијан Олах