

a ovoga puta ga nalazi usred čovjeka ili negdje iznad njega. Nikako nije slučajno što se srce, kao simbol, počelo javljati u našim slikama.

Oni koji su pisali o magiji ekstrema, kao O. Bruno, koji je toj temi posvetio čitav jedan almanah, znali su da postoje ekstremi po horizontali faustovskog beskraja i tenzije po vertikali duhovnosti. Na taj način obrazuje se križ od sila napetosti ekstrema.

Pod djelovanjem magije ekstrema razara se svaki integritet na faustovskom planu, ali đavao dolazi po Fausta i baca ga po zidovima njegove ćelije, dok ga ne raščereči, kada proistekne vrijeme ugovora.

Poslije horizontalnih i pustih, faustovskih prostora na slikama Salvadora Dalija javit će se sile vertikalne tenzije u slikama Uznesenja Bogorodice.

Ono što se uzdiže konvergira, i razbijeni dijelovi bit će integrirani u slikarstvu koje se uzdigne nad horizontom i pustinjom suvremenog slikarstva. U Dalijevim slikama vidimo kako se brišu granice izama i kako se moderno iskustvo utkiva u tkivo potpune slike.

Današnji čovjek živi u okolnostima opće disperzije; disperzije čovjeka, vremena, prostora, želja, spoznaja i akcije. Čovječanstvo je razbijeno u mnoštvo svjetova, logičkih i autonomnih, bez uzajamne komunikacije.

Mi smo mnogo pisali o repulziji u modernom slikarstvu i o jednoj dijalektici repulzije-atrakcije, ili ekscentrično-koncentričnog, koja se nalazi u teorijskim osnovama *Mediale*. Ta repulzija umanjivala je svijest, sliku, čovjeka i svaki integritet, i stoga smo morali potražiti jedan centar gravitacije. (Pronađi vezu između riječi *Mediala* i riječi *centar*).

Umjesto horizontalizma i horizontalne magije ekstrema *Mediala* započinje fazu vertikalne tenzije suprotnosti, kao što fazu divergencije zamjenjuje fazom konvergencije.

Miro Glavurtić

Na izvorima modernog mentaliteta

OSOBNE NESMIRENOSTI I SMIRENE ESHATOLOGIJE

Svršetak

Kod primitivnih naroda bitni se interes za vrijeme grana nejasno u dva smjera: jedan ide prema prošlosti, a drugi prema budućnosti. Ipak se može općenito ustvrditi da u primitivnih naroda taj interes više naginje prošlosti, budući da su i mitovi o svršetku svijeta koji se zbio u prošlosti mnogobrojniji od onih koji pričaju o svršetku svijeta u budućnosti. No najčešće, međutim, nije moguće uopće točno utvrditi u kojem se vremenu zbio svršetak svijeta jer su izvještaji o tome nepouzdamani. Prema ranijim tvrdnjama Andamanci su vjerovali da će se poslije svršetka svijeta pojaviti jedno novo čovječanstvo, koje će živjeti u

rajskim prilikama: neće više biti bolesnih, starih i mrtvih, jer će i umrli uskrsnuti poslije katastrofe. Radcliffe Brown dokazao je da se taj mit odnosi na prošlost, a Lehmann potvrdio otkrićem da Andamanci uopće ne znaju za buduće vrijeme u svom jeziku. Ova se čudna neodređenost prema vremenu u primitivaca može lakše razumjeti kada se zna da oni vjeruju u kozmičke cikluse vremena i u stalnu regeneraciju vremena; vrijeme je, naime, u biti vječno, a u izrazu ciklično, pa predstoji jedno vječno vraćanje, a periodično uništenje svemira i čovječanstva samo je uvod u jedan novi svemir i u jedno novo i obnovljeno čovječanstvo. Stoga je dozvoljeno reći da se za primitivne narode svršetak svijeta već zbilo, ali da se mora reproducirati u jednoj budućnosti više ili manje udaljenoj. Mitovi o kozmičkim kataklizmima neobično su rasprostranjeni, a oni o potopu najbrojniji. Oni pripovijedaju o ogromnim potresima, velikoj vatri, epidemijama i vodi po svoj zemlji. Jasno da svršetak svijeta neće biti nikada radikalniji i posvemašniji: on je prije svršetak jednog čovječanstva, poslije čega slijedi pojava novog čovječanstva; totalno potonuće zemlje u more ili raspadnuće zemlje od vatre samo su trenuci u vremenu jer poslije toga slijedi izranjanje djevičanske Zemlje i novih ljudi iz kaosa i smrti. Dva su razloga zbog kojih bogovi šalju svršetak svijeta: prvi je zbog grijeha i krivnje ljudi, a drugi je zbog trošnosti i oronulosti svijeta. Ovaj će završetak otvoriti put za jednu regeneraciju ljudstva i rekreaciju svijeta: prvi odgovara grešnosti ljudi, a drugi starosti svijeta. Ima rijetkih slučajeva kad se u mitovima ta rekreacija svijeta ne spominje. Tako Kai na Novoj Gvineji vjeruju da se Najviše Biće, kada je stvorilo svemir i čovjeka, povuklo na rub svijeta, na kraj horizonta, i tamo zaspalo; svaki put kad se božanstvo probudi zemlja se tresne. Ali jednog dana taj će se bog dignuti iz svog kreveta i razbiti nebeski svod, koji će se srušiti na zemlju i učiniti kraj svakom životu. Urođenici jednog otoka na Karolinima vjeruju da će Stvoritelj potpuno uništiti svijet zbog grijeha ljudi, ali će bogovi nastaviti život. Negriti na Malaki misle da će jednog dana njihovo božanstvo *Karei* razmrskati svemir jer ljudi nisu slušali njegove zapovijedi, pa za vrijeme uragana urođenici pokušavaju odstraniti blizinu katastrofe prinošenjem žrtve u ljudskoj krvi; katastrofa će biti opća, bez razlikovanja grešnika i pravednika, i neće biti uvod u jedno novo stvaranje. Stoga Negriti nazivaju *Kareia* »zlim«, a Sakai vide u njemu neprijatelja koji im je »ukrao raj«. Uvjereni da zemlji predstoji uskoro potpuno uništenje od ognja i vode Guarani s Mato Grossa odlaze u potragu za »zemljom bez grijeha«, nekom vrsti zemaljskog raja, koja se nalazi s one strane Oceana; ta njihova duga putovanja, vođena i inspirirana od šamana, a započeta u XIX stoljeću, trajala su sve do godine 1912. Neka među tim plemenima vjeruju da će poslije katastrofe slijediti jedno obnavljanje i preporod svijeta s povratkom mrtvih u svijet živih, dok druga plemena očekuju i žele definitivni kraj svijeta. Kod Azteka tradicija govori o dosadašnje četiri propasti svijeta, a peto se razorenje svijeta još čeka u budućnosti. Neka plemena u Sjevernoj Americi drže da poslije kozmičke katastrofe slijedi novo stvaranje, dok druga vjeruju u jedno opće obnavljanje koje će biti izvršeno bez

kataklizma. Irokezi pak vjeruju da će zemlja, kad svijet jednom ostari, istrošen i oslabljen, kad ljudi počnu umirati, a niti konopca što drže svijet popucaju, pasti na dno mora. Slična uvjerenja iskazuju i Maidu kad govore o starosti i oslabljenosti svijeta.⁶ Pretežna većina mitova o svršetku svijeta, dakle, implicira ponovno stvaranje jednog novog Kozmosa, izražavajući arhaičnu ideju o progresivnoj degradaciji svemira i degeneraciji vremena, što dakako onda nužno traži periodičnu destrukciju i rekreaciju svemira. S jednog mnogo općenitijeg stanovišta treba reći da svi primitivni narodi, premda čekaju razjašnjenje eshatologije u budućnosti, ipak sav njezin smisao nalaze u prošlosti kada se zapravo zbilo bitno formiranje arhetipa: postoji jedno arhetipsko vrijeme i jedan arhetipski prostor koji se hijerofanijama može uvijek reproducirati. Čovjek, znači, može, ritualom i mitom dostići iskonski sveti prostor i iskonsko sveto vrijeme, a tamo se za vječnost sve začelo i dobilo konačnu bit i snagu, pa današnji čovjek samo ponavlja i imitira taj prvobitni svijet. Stoga je vrijeme postanka neko »jako« i »značajno« vrijeme, ono je »sastajalište« jednog novog stvaranja, a prošlost izvor svega kasnijeg smisla. Najstarija tradicija posvjedočuje želju primitivnih naroda da se nađu uvijek i bez napora u »središtu svijeta«, u srcu sakralnog prostora i vremena; tu želju Eliade naziva »nostalgija za rajem« (*nostalgie du paradis*).⁷ Odatle i jedna nada u totalnu regeneraciju vremena, kao i potreba da se dokine profano vrijeme i da se živi u sakralnom vremenu, tj. da se već sada ljudski i historijski živi vječnost. Tako ljudski život dobija smisao iz ove nađe, koja je na neki način prošlost, sadašnjost i budućnost, u prošlosti se, naime, sve bitno zbilo, u sadašnjosti se to bitno živi, a u budućnosti će se sigurno ponoviti. U modernoj literaturi oživit će primitivnu želju za iskonskim vremenom Gide, Proust i Joyce. Evandeosko »ново рођење« (*metanoia*) za Gidea je obični povratak natrag u rođenje i u nježni čovjekov početak, u njegov izgubljeni raj, u stanje mladosti i infra-humanu neovisnost, a djelo Prousta i Joycea jedna je tužna potraga za u prošlost potonulim vremenom. Slično je i Versilov iz romana »Mladić« Dostojevskog vidio u snu kolijevku ljudskog roda i čovjekovu bezgraničnu sreću: svi su ljudi bili lijepi i čisti, njihovo je lice bilo bez bola, a srce bez grča; ovo je »zlatno doba« najnevjerojatniji od svih snova što ih je čovjek isanjao, pa ipak za taj su san ljudi davali svoj jedini život, radi njega su umirali i bili ubijani profete, jer bez snova ljudi neće da žive, a ne mogu niti umrijeti. Tako se mitski san budi u modernom čovjeku kao njegova najintimnija aspiracija. No vratimo se mitu i povijesti.

U Indiji se primitivna misao o vječnom vraćanju nalazi razasuta u svim religijama. U drugoj izvornoj zbirci Veda, u tz. *Atharva Vedi*, spominje se uništenje (*pralaya*) i ponovno stvaranje svijeta, a zbirke Brahmanas i Puranas (koja s Tantras sačinjava »svete knjige« hinduizma i lamaističkog budizma) iznose ideju o četiri *yugasa* kao četiri razdoblja povijesti svijeta, dok kasniji sistemi budizma i džainizma također

⁶ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963, str. 71-78.

⁷ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, str. 327.

zadržavaju slične kozmološke predodžbe o cikličnoj sudbini svijeta u vremenu. U brahmanizmu najmanja jedinica mjere za ciklus je *yuga*, »doba«; svakom *yuga* prethodi jedna »zora«, a slijedi mu jedan »sumrak« koji vezuju dva »doba« između sebe. Jedan je kompletni ciklus ili *mahâyuga* sastavljen od četiri »doba« nejednakog trajanja. Trajanje prvog *yuga* je najduže, a zadnjeg najkraće: tako je prvo doba, *krita-yuga*, trajalo 4000 godina, drugo doba, *tretâ-yuga*, 3000 godina, treće, *dvâpara-yuga*, 2000 godina i četvrto, *kâli-yuga*, 1000 godina. Prema tome, jedan *mahâyuga*, zajedno sa »zorama« i »sumracima«, traje 12.000 godina. Ovom smanjenju trajanja vremena u svakom razdoblju odgovara i neka sve očitija degeneracija ljudskog bića, koja se opaža u umanjivanju trajanja života, u opadanju inteligencije, morala i fizičkih dimenzija čovjeka. Kako se približava kraj ciklusa, odnosno četvrtoga *yuga*, tako se tama zgušćuje jer slijedi »sumrak«. A mi danas živimo upravo ovaj četvrti *yuga* koji se zove »doba mraka« (*kâli-yuga*). Ali makar da svaki *mahâyuga* završava »velikim raspadanjem« (*mahâpralaya*), slijede daljni ciklusi i nove »zore«. Gotovo iste ideje, zaodjenute u drugačiju terminologiju, susrećemo u budizmu i džainizmu. Prema budističkim tekstovima u prvom razdoblju ljudi su živjeli 80.000 godina, u drugom 70.000 godina, a u sedmom jedva 100 godina, dok izvori džainizma pripovijedaju o tome kako je čovjek prvih vremena živio milijune godina i imao stas 6000 metara visok, da u kasnijim razdobljima izgubi postepeno ta izvanredna obilježja. Slične su mitologije o jednoj degeneraciji i cikličkoj kreaciji vremena zasvjedočene u Mezopotamiji. Prema babilonskoj tradiciji 8 ili 10 pretpotopnih kraljeva vladalo je između 10.800 do 72.000 godina, dok kraljevi prvih postdiluvijskih dinastija nisu prešli 1200 godina. Babilonci također poznaju mit o jednom prvobitnom raju, sačuvavši sjećanje na jednu seriju od sedam sukcesivnih uništenja i ponovnih stvaranja ljudskog roda. U Izraelaca rasprostranjene su slične ideje: gubitak izvornog raja, progresivno opadanje dužine života ljudi i potop koji je uništio čitavo čovječanstvo izuzevši nekoliko izabranih povlaštenika. Na kraju, i u Egiptu je jednako poznata legendarna tradicija o basnoslovnim dužinama života kraljeva što su živjeli prije Menesa. Ma koliko da sve te vizije o svršetku svijeta imaju u sebi nešto tjeskobno i fatalistično, ipak one pripadaju rodu optimističkih poruka jer učvršćuju u ljudskoj svijesti jednu ozbiljnost, jednu nadu i jedan smisao: metafizička ozbiljnost rađa se u svijesti od spoznaje da su cikličke katastrofe nužne i neizbježive, nada se hrani izvjesnošću da te katastrofe nisu definitivne, a smisao raste od uvijek moguće obnove svijeta, dakle od ponavljanja, koja daju događajima u svijetu jednu realnost sudbine, a ne znače tek svjetlucanje besmislenih pokreta u tami. Zato su ove poruke neka nada za ljudski nemir.

Iz bogate riznice helenske tradicije i legende treba izdvojiti tri slike: jednu o katastrofičnim kozmogonijama s mitom o »zlatnom doba«, drugu o nježnim smirenostima u priči o Hermafroditu i treću koja slika Platonova i Aristotelova zemaljska očekivanja od budućnosti jedne savršene države. O nekom rajskom zlatnom doba prvi je sa znanstvenim pretenzijama pisao Aristotelov učenik Dikajarh, ali nam je najopširniji

opis ostavio Hesiod. On je ispričao jednu zanimljivu progresivnu degeneraciju ljudskog roda kroz pet razdoblja; prvo doba, tzv. »zlatno doba« pod vladavinom Kronosa, sina Uranosa i Geje, bilo je jedna vrsta pravog raja: ljudi su živjeli dugo, nisu starjeli uopće, a nisu ni radili jer je zemlja davala sve u izobilju, pa je njihov život sličio na onaj bogova: »Živjeli su kao bogovi, srca slobodna od briga, daleko od trpljenja i sigurni od svake bijede... Nije im prijetila neutješna starost, jaki u rukama i nogama, oslobođeni od svih zala, prolazili su vrijeme u gozbi, a smrt ih je neprimjetno hvatala u snu. Sva su im dobra bila na raspolaganju, te su ih u obilju između sebe dijelili... ljubljeni od blaženika nebeskih« (Hesiod: *Djela i dani* 109—120). Na slične remiscencije nailazimo kod novopitagorejaca i Platona koji u svojoj »Politici« spominje epohu Kronosa: tada nije bilo divljih zvijeri ni neprijateljstva između životinja, ljudi su živjeli bez žena i djece, spavali goli na zemlji, jer su sva godišnja doba bila blaga i topla, a stabla su u izobilju davala svoj plod. Mit o »zlatnom doba« pothranjivao je sjaj sjećanja kod kasnijih generacija: pjesnici su se sjećali zlatnog doba prošlosti kada je vladao idilični mir i sreća zajedničkog života, jedna vrsta poganskog raja, Saturnovo kraljevstvo, koje nije poznavalo ropstva i mrskih ograda i plotova vlasništva oko zemljišta. To sjećanje — vilinski san ljudske plemenitosti — zvoni u poetskim slikama od Ovidija (*Metamorfoze* I, 135—136) i Virgilija (*IV ekloga*) sve do nekih crkvenih otaca iz prvog kršćanstva koji su pod utjecajem grčke mudrosti meditirali o čarima i ljepotama zemaljskog raja identificirajući ga nejasno s poganskim »zlatnim doba«. Nema sumnje da je »zlatno doba« tek prvo razdoblje i da poslije njega ne slijede baš jednaka »zlatna doba«, ali je time potvrđen ciklički karakter vremena. To zapravo posvjedočuje istinu da svugdje tamo gdje se čovjek bitno bavi vremenom, da se tamo on i nada. Empedoklo je u protuslovnim načelima *philia* i *neikos* vidio obrazloženje za vječno stvaranje i uništavanje kozmosa, a Heraklit je pisao o vremenskim ciklusima. Ta misao nije izbjegla primitivnom pitagorizmu, a izgleda da je i Platon neskriveno zastupao teoriju o periodičnim kataklizmima koji izlaze iz neke planetarne revolucije, odnosno planetarne devijacije; cilj je katastrofa čišćenje ljudskog roda: poslije velikih uništenja životinja i ljudi slijedi jedno čudnovato obnavljanje svijeta. Stoiци su ovo »vječno vraćanje« stavili u temelje svoje filozofije, a novopitagorejci hipertrofirali periodično obnavljanje svijeta, *metacosmesis*. Stoga za sve njih svijet ima neki privremeni svršetak: stoiци su preuzeli od Heraklita ideju o svršetku svijeta u vatri i ognju, *ekpyrosis*, Platon je predskazivao kraj u općem potopu, a Aristotel držao da će svijet biti uništen od vatre i potopljen od vode. Tako su ove kozmogonije i kozmologije zacijelo neke žive nade, budući da nisu samo obećane od bogova nego i proniknute čovjekovom spoznajom svemira i bitka. Od svih snova onaj o Hermafroditu izgleda mi najnježniji. Prema njemu čovjek je u davno doba bio jedno čudno i osamljeničko biće: muško i žensko spojeno u jedno. Ovo dvospolno biće, sretno i zaokruženo dovoljnošću u sebi, jednog je dana okrutno podijeljeno na dva dijela, muški i ženski, pa se još i danas ti pocijepani

dijelovi strastveno traže; muškarac doduše može naći ženu, a žena muškarca, ali to nije baš onaj njihov bolno otrgnuti dio, dio njihova izmognog androginskog bića, jer je možda upravo taj dio davno prije ili mnogo poslije pripao drugom muškarcu i ženi. I tako se dijelovi ovog nesretno podijeljenog i rastrganog čovječanstva slijepo međusobno traže u vremenu i prostoru, jamačno bez mnogo izgleda da se ponovno sretno nađu. Sva strast i zanos erotike i ljubavi imaju svoj izvor u toj prvobitnoj podjeli Hermafrodita, ali i tragičnost i nemir, budući da ljudi nikada ne nalaze izgubljeni dio svojeg bića i svoju konačnu puninu. Orfijska varijanta govori o tome kako je na početku vremena jedno dvospolno biće izašlo iz »srebrnog Jaja«; Orfej ga naziva *Phanes*, u Aristofana to prvobitno biće nosi ime *Eros*, da poslije bude nazvano *Hermaphroditos* označujući figuru lijepog efeba, sina Afrodite i Hermesa, koji je u isto vrijeme Afrodita i Hermes. Kerényi⁸ je, međutim, pokazao da hermafrodit nije pojava kasnije dekadente skulpture i slikarstva, a ni klasičnog razdoblja, nego neosporno pripada arhaičkom vremenu, svjedočeći tako za stalnost ove teme u mitološkoj prapovijesti. A njezin smisao? Tko god je u ženi prije ljubavi upoznao ljudsko nesavršenstvo — a to vrijedi obratno i za ženu — taj gorko zna kako je androginski mit duboka nada naše velike duše i sigurno jedna od najpotresnijih želja ljudske ispačenosti. A sada još najkraće o trećoj slici helenske potrage za vremenom, o onoj jasno izraženoj budućoj i zemaljskoj nadi jednog novog društva, čiji ideali skriveno napajaju evropsku misao sve do naših dana. Likurg je kritizirao privatno vlasništvo, Platon je u svojoj »Republici« zamislio jednu urednu i harmoničnu zajednicu života s aristokratskom upravom na čelu jer vlast pripada najboljima, a Aristotel kritizirajući Platona predložio svoj nacrt socijalne filozofije. No to su sve dobro poznate stvari. Novost je u tome što je sada nada, usprkos svojem utopističkom karakteru čvrsto položena u zemljanske horizontale i što joj ne smeta konkurencija bogova i njihova providnost: nebeska i zemaljska nada nigdje se nesretno ne križaju — one inspiriraju uzdizanje dvaju različitih carstava. Na žalost, taj se sklad dviju nada pokazao svakim danom sve manje mogućim jer su mudrost i mit krenuli iz istog ljudskog srca posve suprotnim putovima, pripremajući tako svojoj duhovnoj baštini — evropskoj kulturi — trenutke teškog iskušenja i fatalnog podavanja samo jednoj nadi.

Kršćanstvo još paradoksalnije radikalizira ovaj susret zemaljske i nebeske nade kad natisnute teškoće oko njihova rješenja ne prima kao teorijsku zagonetku, nego kao životni poziv koji treba uvijek iz početka izboriti — bez obzira na ništavilo zemaljskih prostora i na muk Božjih truba. U pustinji svijeta, s tužnim srcem punim čistih slutnja, treba iskoračiti svoj vremenski krug, da bi na njegovim rubovima čovjek u sumračju vidio kako svjetlucaju nebeska obećanja. Tu noć zemlje treba probdjeti čestito i hrabro, zemaljsku nadu treba iskupiti ljubavlju i vjernošću, ako će se u ljudskom srcu susresti još uopće nebeska nada.

⁸ Carl Gustav Jung e Károly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1964, str. 87

Ova se, dakle, dvostruka nada sastoji od Božjeg obećanja i ljudske vjernosti. Ako tu nadu povežemo s vremenom u kojem se ona osvještava, onda je njezin smisleni kraj u apokaliptičkoj slici svršetka svijeta, a početak u izvjesnostima Božjeg obećanja. Temelj je naše nade u obećanjima Božje riječi, u vjernostima Boga vlastitim proročanstvima; Abraham je išao na put, a da nije zapravo znao kamo ide, ali je vjerovao Božjim obećanjima, zato je imao nade u svojoj gorljivosti. Bog će biti vjeran svojoj poruci, on je neće poreći i iznevjeriti, da bi tako možda i čovjek postao vjeran svojoj nadi. S Isusovim uskrsnućem veliki je dio Božjih obećanja izvršen pa će se zato i ostatak sigurno ostvariti. Za tu realizaciju potrebne su dvije stvari: vrijeme i pouzdanje u smisao vremena, a to je samo druga riječ za nadu. Na povijesnim događajima Božje objave i svetih događaja temelji se sva čovjekova nada, na onome što se do sada u njoj zbililo; ta poruka — okrenuta budućnosti i zasnježena u prošlosti — govori o savršenom kraljevstvu na zemlji, koje je prisposobljeno s vječnom gozdom, gdje izabrani sjaju kao sunca. Znak je dolaska kraljevstva *Parusia*, tj. povratak Sina Čovječjeg koji će doći s moći i slavom suditi svijet (Matej 25,31; Marko 13,36; Luka 21,25). Eshatološko kraljevstvo će inauguirati drugi dolazak Kristov, pa će time dakako biti totalno realizirano Obećanje. Sv. Pavao proširuje nazive: *parusia*, *dan Gospodnji*, *epifanija* i *apokalipsa*. Nije, međutim, uvijek posve jasno kakav je odnos između prvog dolaska Kristova i svršetka vremena. Daniélou⁹ je sistematizirao eshatološke teorije. Krist je nagovijestio bliski kraj svijeta, u neposrednoj budućnosti, i trebalo je to proročanstvo uzeti u doslovnom značenju: to je *konzekventna eshatologija* Alberta Schweitzera. Svršetak vremena ne treba očekivati, budući da je već sve realizirano u Kristu, svi su se događaji, što su ih najavijestili proroci, ispunili jer je Krist živio, on je Novi Adam jednog Novog Raja: to je *realizirana eshatologija* C. H. Dodda. Predodžbe o jednom budućem i definitivnom sudu mitološki su ostaci istočnjačkih apokalipsa pa ovaj konačni sud iz Svetog pisma treba shvatiti egzistencijalno i metahistorijski kao bitnu odluku s kojom se čovjek stavlja pred lice Božje i prima njegov sud: to je *egzistencijalna eshatologija* Rudolfa Bultmanna. S jedne strane, s Kristom se zaista zbilo esencijalni događaj svršetka svijeta jer nijedan budući događaj neće imati značenje i važnost Uskrsnuća, ali, s druge strane, jedno očekivanje ipak ostaje, budući da se ovaj bitni događaj tek mora realizirati u svim svojim implikacijama i konzekvencijama: to je *anticipirana eshatologija* Oscara Cullmanna. S dolaskom Krista doba je Suda realno otvoreno i zadnja su vremena zbiljski započela: misteriozna prisutnost Sina Čovječjeg u svakom čovjeku daje ljudskim odnosima jednu nepredvidljivu vrijednost, budući da već sada, u svakom trenutku, čovjek susreće u sebi Sina Božjeg i njegov sud. Za taj Sud ima mjesta u svakom trenutku one bitne relacije između čovjeka i Boga, ali prije svega zato što se čovjek nalazi definitivno situiran u jedno povijesno razdoblje Suda; tako se ovaj Sud o ljudima i narodima zbiva vječno u Duhu i u tokovima

⁹ Jean Daniélou, *Essai sur mystère de l'histoire*, Paris 1953.

vremena sve do drugog dolaska Kristova kada će se Spas i Sud aktualizirati i manifestirati u svim konzekvencijama za čovječanstvo i za svemir: to je *započeta eshatologija* Donatiena Mollata i Jeana Daniéloua. Te teorije, svaka za sebe i sve zajedno, crtaju stvarnost eshatološkog vremena, onaj prostor nade prema kojem je svaki kršćanin nezaustavljivo upućen, obećanu zemlju Kanaan. Iako je eshatološki sud neka sadašnjost, jer Božja riječ sudi permanentno iznutra savjesti i izvana povijesti pa je čovjek već sada suđen po ljubavi i povijest po pravdom, ipak taj Sud treba prvenstveno shvatiti kao akt budućnosti. Baš zato što je ovaj Sud povijesni i budući, a ne samo egzistencijalni i sadašnji, on je konačno jedna nada. Ako udaljenost nade često otuđuje, za uzvrat njezino teško čekanje iskupljuje: vrijeme je strpljivost nade da nitko neće biti izgubljen. Htjeti više vremena za nadu, znači htjeti više vremena za spas drugih, a to je već prvi pokret ljubavi. Tako dolazimo do drugog bitnog aspekta kršćanske nade, do njezina zemaljskog utjelovljenja, jer kao što je Bog postao čovjekom, a nije prestao biti Bogom, tako je jednako božanska nada postala zemaljskom nadom, a da nije izgubila nebeske perspektive. Uostalom, eshatološka nada je očekivanje da će se u vidljivom svemiru zbiti novo stvaranje, koje se dolaskom Krista već završilo u nevidljivom svijetu duša. Nada se, dakle, ne odnosi samo na spasenje duše, nego na otkupljenje svemira, nije u pitanju naše osobno spasenje, nego veliko djelo Božje intervencije, cijeli kozmos, sve zvijezde, prostori i vrijeme, sve će to biti dovedeno do dovršenja i oslobođeno zla. Zato se kršćanin ne smije samo nadati za sebe, nego za drugog i za cijeli svemir. Chardinovski moment biblijske teologije. Sv. Toma Akvinski postavlja pitanje da li se može nadati za druge (*Summa*, III, 18, 3) i zaključuje da se »možemo nadati za drugog kad smo ujedinjeni u ljubavi«. Tko ljubi taj se nada za bližnjeg i umjesto njega: bratstvo ljubavi rađa bratstvo nade. A ima li veće ljubavi nego nadati se za sav ljudski rod i za cijeli svemir prošli, sadašnji i budući? Glavna zapovijed kršćanstva jest ljubav, dakle, nada za druge, strpljivost za druge i odgovornost za druge. Ova je ljubav obećana od Boga i izborena od zemlje, zato se u njoj susreću na jedan neočekivani način nebeska i ljudska nada.

Ako su stare nade nastavljale živjeti, nisu time nove prestale nicati. Jedan tok kršćanske misli, apokaliptički raspoložen i nestrpljiv u svojoj nadi, nagovijestio je skori svršetak svijeta i drugi dolazak Kristov. Pod utjecajem židovske zemaljske eshatologije i mnogoznačnih alegorija iz Apokalipse formirao se u II i III stoljeću prostrani pokret milenarstva. Oni su predskazivali blizinu *Parusie* i uspostavljenje Kristova kraljevstva na zemlji od 1000 godina. Nakon tisućugodišnjeg Kristova vladanja, a kroz koje vrijeme će Antikrist biti pregažen, a izabrani uvedeni u vlast, dogodit će se svršetak svijeta, što su sve u nejednakoj mjeri zastupali Irenej, Tertulijan, Justin i Laktancije, a Origen, premda je oštro polemizirao protiv milenarizma, svojom je teorijom *apokatastasis* — dakle spas apsolutno univerzalan koji obuhvaća i demona — popustio mesijanskim težnjama svog vremena. Dapače izgleda da je u početku sv. Augustin bio prihvatio milenarizam, a mnogo poslije Luther je propovijeo-

dao svršetak svijeta. Crkva je službeno osudila zablude hilijasta, ali nije prekorila u njima žar nade. Ovdje nije moguće ni približno odrediti koliki je udio iskrene nade i želje za jednim boljim svijetom bio prisutan u drugim heretičkim sektama, u učenjima patarena, pifila, lombardskih i lionskih siromaha, katara, albigenza, bogumila, begarda i mnogih drugih, ali je dozvoljeno pretpostaviti da je njihovo ogorčeno nestrpljenje bilo često izazvano od jedne brige za smisao nade u vremenu i za njezin božanski kraj, to više što su zemaljske nepravde morale izgledati tako duge i ljudska narav tako uprljana sve tužnijim grijehom. Srednji vijek ključa eshatološkim slikama, te u nekom kolektivnom entuzijazmu i masovnom vizionarstvu nastavlja živjeti mesijanski san savršenog kraljevstva na zemlji, ali ovaj put opasno nagrižen sekulariziranim ambicijama i duhovnom ohološću. Tako je, na primjer, carski kancelar Pietro della Vigna prikazao svog cara Fridricha II kao kozmičkog spasitelja: čitav je svijet čekao jednog takvog otkupitelja i sada kada je on došao vatre su zla ugašene, a mačevi pretvoreni u plugove, mir, pravednost i sigurnost trajno su zavladaali. Njegov dolazak na svijet djelo je božanske providnosti jer je svijet imao biti zadnjim sudom uništen, kad je Bog u svojoj velikoj mudrosti odlučio dati ljudima još jednu mogućnost za spas, poslavši im tog suverena, koji, eto, uvodi mir, red i sklad zadnjih dana. Ta mitologija nije brzo ishlapljela i narod je još dugo čerovao da car nije umro nego spava negdje na brdu Etni i jednog će se dana probuditi; ta je legenda živjela još u XV stoljeću kao san o povratku cara i uspostavljanju svjetskog carstva. Sličan eshatološki značaj imaju i križarski ratovi, barem u očima neukog puka, koji je oslobođenje Jeruzalema shvaćao na svoj način, posebno kad se radilo o dječjim vojnama. To im je iščekivano oslobođenje moralo izgledati kao neko dovršenje vremena, a okupljanje svih naroda oko svetih mjesta kao eshatološko ispunjenje pradaвне čežnje za mirom naroda i jedinstvom svih kršćana. Ako su ti pothvati bili čisti i kršćanski po inspiraciji, nisu na žalost bili to po posljedicama, a što nije isto kad se zna da kršćanska nada želi spasiti povijest i zemlju, a ne samo dušu. Mentalitet kompromisa i zemaljske eshatologije zadržao se još dugo; tako je Tommaso Campanella u svojoj *De Monarchia Hispanica* (1600) savjetovao španjolskom kralju da povede križarski rat protiv Turaka i da osnuje poslije pobjede jednu *Univerzalnu Monarhiju*. Nešto poslije Campanella ponovno, ali ovaj put Luju XIII, preporučuje istodobno *recuperatio Terrae Sanctae* i *renovatio saeculi*: pokoriti će se svi nevjernici i obratiti na kršćanstvo pogani u Egiptu, Etiopiji, Perziji, Kini. Svi će narodi sačinjavati jedno kršćanstvo, i to će sveto carstvo imati jedno jedino središte: Jeruzalem. »Crkva je počela«, piše Campanella, »u Jeruzalemu i u Jeruzalemu će se vratiti pošto je prošla cijeli svijet.« U svom pak djelu *La prima e la seconda resurrezione* drži da zauzeće Jeruzalema ima značenje ustanovljenja i podignuća mesijanskog kraljevstva, dakle suprotno sv. Bernardu koji je to osvojenje shvaćao kao jednu etapu na putu prema nebeskom Jeruzalemu. Interesantan je profetizam Joakima da Fiore iz XIII stoljeća. On dijeli povijest čovječanstva u tri epohe: prva je Oca i njezin je tekst Stari zavjet, druga je epoha Sina i njezin je tekst Novi

zavjet, a treća Duha Svetoga. Svijet neizostavno i uskoro ulazi u treću epohu svoje povijesti, koja će biti realizirana pod znakom Duha Svetoga, a karakterizirat će je apsolutna sloboda; to se naviještanje »carstva slobode« pod vodstvom Duha Svetoga otvoreno protivilo učenju službene teologije, koja je propovijedala da jedino predstoji drugi dolazak Kristov i posljednji sud kao odlučujući događaji, a nikako ponovni silazak Duha Svetoga kad se on već zbio u Crkvi. Odjek ovih želja susrećemo i danas u djelima jednog Krasinskog »Treće carstvo duha« i Mereškovskog »Kršćanstvo i treći Zavjet«. Sličan eshatološki sadržaj ima teza Lessinga da će stalni napredak dovesti ljudski rod do treće epohe: to je trijumf razuma, a izvršit će se putem odgoja. Odgoj će probuditi razum, a razum otvoriti treće doba, što je neka racionalizacija eshatoloških želja, koju je moguće pratiti kod Saint-Simona, Augusta Comtea, Fichtea, Schellinga i Hegela,¹⁰ ali o tome poslije. No kako je ovo već potpuno profanizirana eshatološka nada, potrebno je da se vratimo natrag u početak stvaranja zemaljske nade, u plemenito ozračje ljudskih iščekivanja, iz kojeg je protekao, zajedno s kršćanskom nadom, naš moderni mentalitet.

Nećemo omalovažiti zemaljsku nadu ako je izvadimo iz toka vremena, i to baš u času kad ona postaje samo jedna nada i jedina isključivo valjana poruka, jer sudbina svake velike objave istine jest da bude pokušaj ekskluzivnog spasa i vjernost ravnom putu. Zemaljska nada je najprije utopija, a onda neka čudoredna, znanstvena, društvena, estetska i povijesna nada. U utopiji su sve te nade na neki način virtualno prisutne pa od njezine analize započinje svako ozbiljnije traganje za nadom i formiranje njezina tematskog horizonta. Zacijelo da termin *utopija* ne treba uzeti u pejorativnom značenju, a još manje kao neku paučinstvu predodžbu i imaginarnu ilustraciju, nego prije svega kao otpornu zbiljnost. Svako je naime istinsko iščekivanje u utopijskom krugu motivirano najplemenitijim razlozima — nada je uvijek ljepša i čovječnija od svoje sadašnje nesretne pretpostavke — što onda ima svoj zbiljski odjek i zbiljski pokret, budući da čovjek daleko više živi od onoga što čeka nego od onoga što sada jest. Danas je opet aktualiziran utopijski način mišljenja i njegov spasonosni dosluh s nestrpljenjima i neuslišivostima sadašnjosti. Za to dapače svjedoči upotreba ovog termina u modernoj filozofiji od strane onih koji se inače zaklinju na vjernost zbiljnosti i na djelatnu izvornost duha, ali ustaju čestito protiv svake fetišizacije datog, postavljajući veliko pitanje današnjice: jesmo li još u mogućnosti da demistificiramo mitologiju bivstvovanja kao datosti? Ernest Bloch otkriva utopijsku veličinu filozofije i bori se za produktivnu snagu nade: utopija je metodički organ za novo i objektivno agregatno stanje nadolazećeg, onaj »bitak-koji-još-nije« (*Noch-nicht-Sein*), pa je stoga neka upućenost na vrijeme čija je bit u budućnosti, što onda otkriva baš tu budućnost kao neku otvorenost i negotovost. Günter Anders misli da nas u svakidašnjem životu utopija čuva od konformizma i kongruizma,

¹⁰ Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1944; Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963; Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris 1963. Zanimljiva je komparacija filozofija povijesti da Fiorea i Hegela kod Jakoba Taubesa, *Abendländische Eschatologien*, Bern 1947.

a jedan naš poletni filozof dodaje da je to svagda konkretno nemoguće izvor pobune, traženja, izvor kritičkog poimanja postojećeg, mogućnost identificiranja lažne ili maskirane utopije i revolucionarnosti; ono je prethodnica mišljenja koje nitko nije mislio, prethodnica novih krajolika bića po putovima naših nada i želja; utoliko je utopija i ponesenost i grč otimanja od postojećeg, ona je zora koja je obogaćena djelima noći. Nema sumnje da ona nosi u sebi i nešto varljivo, opasnost promašaja, pa čak i fanatizma, jer joj »manjka egzistencija«, a s druge pak strane ima i fascinirajuću snagu: ona toliko otvara scenu mogućeg za čovjeka da bi čak i nemoguće postalo moguće, pa i zbiljsko.¹¹ Tako neko novo utopijsko mišljenje, povezano s realnostima zemlje, svjedoči danas, na izuzetan način, o obzorjima nade, o bještvu savršenog besmisla i o praiskonskoj snazi nemogućeg i nadolazećeg. Tko uspije odgurnuti zamamnost postojećeg taj će dirnuti neizrecivo u vremenu — nadu za naš zemaljski prostor i strpljenje za naš teški nemir.

Bilo bi nepromišljeno htjeti jednu povijest čiste ljudske nade, koja bi bila u početku jedino zemaljska. Ta je nada naime već od početka neobjašnjivo srasla s božanskom porukom, te je od ove jamačno i dobila svoj prvi duhovni podstrek. Utopijsko mišljenje, nakon Platona i Aristotela, započinje svoju stazu uspona upravo od jednog kršćanskog podneblja u kojem se odslikava dilema prvenstva kršćanske nad zemaljskom vlasti. U XIII stoljeću Roger Bacon, redovnik i teolog, oduševljeno je branio ideju jednog univerzalnog naroda, jednu buduću republiku vjernika, *respublica fidelium*, koja je otvorena svim kršćanima svijeta, ali nepristupačna poganima i bezbožnicima sve dok ne postanu kršćani i državljani kršćanskog carstva. Nije to dakako neka Crkva, ali ni nešto sasvim različito od Crkve, budući da papa mora upravljati i svijetom: *habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra et mundum totum habetis dirigere (Opus tertium, XXIV, p. 87)*. Ma koliko da je ovaj ideal Baconove univerzalne monarhije naivno kršćanski i pobožno optimistički, dolazak se novog vremena ipak najviše očekuje od mudrosti, pa bilo to i kršćanske, a tek onda od drugih oblika kreposti. Mudrost sačinjava srž budućega društva, a kako je baš ona najviše iskvarena, svaka reforma društva treba da započne od te mudrosti. S obzirom da svijet mora postati jedan, mora i mudrost biti jedna i podržana od jednog auktoriteta: sva je mudrost dana od jednog jedinog Boga, jednom jedinom svijetu i radi jednog jedinog cilja (*Opus Maius, II*). Da bi, međutim,

¹¹ Abdulah Šarčević, *Utopijska razvedenost neizgubljenog i umjetnost*, *Pregled* br. 1-2 1967, str. 12. Jedna izvanredna studija, duboko angažirana i velike duhovne proniknutosti. Radi se o tome »kako bismo još mogli spasiti utopijsko od utopijsko-apstraktnog i utopističkog, na što se inače utopija svodi u oslijepljenim očima funkcionera postojećeg«. Premda pisac raspravlja o pjesničkom aspektu utopijskog mišljenja, on ide mnogo dalje i dublje: »Rasprava o pjesničkom kao utopijskom za nas ima nadasve i jedno danas šire i dublje značenje. Ne samo zato što je naše doba po svojoj praktičko-tehničkoj ontologiji i registru svojih ambicija i aksiologija neutopijsko, što su njegovi protagonisti zaljubljenički odani postojećem i njegovim institucijama i perfekcijama barbarstva u kostimu društvene brige o kulturi i umjetnosti, nego, prije svega, zato što je naše razdoblje antiutopijski eksponirano« (op. cit. str. 1. i 5).

odmah osigurao univerzalni trijumf razuma, Bacon traži da se sve ljudsko znanje uključi u kršćansku mudrost, navješćujući tako onu opasnu mogućnost pokoravanja svijeta kršćanskoj vjeri preko jedne filozofije i jedne znanosti. Odavle pa do jednog duhovnog imperijalizma i bezobzirne teokracije samo je korak, što onda dalje vodi jednoj zemaljskoj nadi zlog sadržaja i spiritualnog izgleda. Rastvaranje božanske nade i uzdizanje ljudske efikasnosti nastavit će Dante u svojoj *De Monarchia*: nebo, teologiju i vjeru ostavit će Crkvi, razum filozofiji, a zemlju kralju i knezovima. No vratimo se izvoru mnogih zemaljskih nada, koje nam danas izgledaju tako naravne, a za čiji je izričaj trebalo nekada toliko ljudske hrabrosti i božanskog poticaja. Kardinal Nikola Kuzanski, sanjar utopije o miru svih vjera, preteča ekumenizma i protivnik vjerskih ratova, branio je u XV stoljeću s jednakom žestinom ljubavi ideal prijateljstva između religija i istinu katolicizma. Mir je između različitih vjera potreban i moguć, a ostvarit će ga opći kongres predstavnika svih religija svijeta. Jedan takav zajednički sporazum o elementarnim religioznim istinama, kojim bi se mogao učvrstiti trajni mir ratobornih vjera, opisan je potanko u *De pace fidei* (1494). Kuzanski ne želi nikako žrtvovati kršćansku istinu tom blagodarom sporazumu, ali drži da suglasje između najrazličitijih vjera zaista postoji i da bi jedan zajednički napor purifikacije u smislu približavanja vlastitoj istini učinio da se suprotna vjerovanja približe, jer se te razlike u skrajnoj liniji više odnose na religiozne navike i kult, a manje na vjerovanje u jednoga Boga, koje je implicite prisutno u svim religijama. Nada uzima oblik dijalektičke koegzistencije, što vjerno izlazi iz teologije ljubavi i humanističkog povjerenja u razum. Poslije jednog razdoblja eshatoloških nada, evropska misao definitivno ulazi u utopijsko vrijeme, što je samo nova riječ za stare nade. U XVI stoljeću Thomas Morus prvi je upotrijebio ovaj bremeniti izraz opisujući sretne stanovnike izmišljenog otoka *Utopije*, koji u obilju i pravdi, nesmetani od ratova i siromaštva, provode najljepši život, radeći šest sati dnevno, a ostatak posvećujući kulturi, duhu i zdravim zabavama. Premda pripadaju različitim konfesijama, ipak žive u prijateljstvu i miru, što će nešto poslije preporučiti i jedan Bodin u svojem *Heptalomesu*. Svako zlo dolazi od privatnog vlasništva i od upotrebe novca, zato: »Svuda tamo gdje postoji privatni posjed i gdje je novac mjerilo svih stvari, tu nema blagostanja i društvene pravde, osim ako ne nazovemo pravednim ono društveno stanje u kojem najbolje stvari pripadaju najgorim lupežima, a puno blagostanje ono u kojem jedna šačica dijeli između sebe sva dobra, uživajući najveće udobnosti, dok ostali žive u dubokom siromaštvu.« Morus traži nove institucije i novo društvo gdje »jednaka podjela dobara omogućuje svakome da živi u izobilju«. ¹² Slično je i Francis Bacon u »Novoj Atlantidi« iznio uvjerenje da sva sreća na otoku potječe od upotrebe razuma i od preobilja materijalnog bogatstva. Na obalama zemaljske nade isanjao je još jedan proročanski san, izmiješan od platonskih i

¹² Thomas More, *L'Île d'Utopie ou la meilleure des Républiques*, Paris 1935, str. 97. i 98.

kršćanskih vizija, Tommaso Campanella, auktor *Civitas solis*: opet jedan otok i na njemu sretni »Grad sunca«. Najznačajnija crta života stanovništva rigorozna je zajednica dobara, budući da sva dobra svima zajednički pripadaju: kuće, sobe, hrana, djeca i, čak, žene, pa se Campanella ovdje udaljuje od Morusa i približava Platonu; svakih šest mjeseci građani »sunca« mijenjaju svoje sobe, rad je podjednako razdijeljen i nitko ne radi više od četiri sata dnevno, obroci su zajednički, odgoj djece povjeren državi, a mladi služe starije jer nema plaćenog služenja nego međusobnog potpomaganja. Nema krađe, ubojstva i preljuba i jedini je pravi grijeh lijenost, nezahvalnost, neuljudnost, laž, zlovolja i tuga. Svi su jednako bogati, dotično siromašni, jer nitko ne posjeduje ništa kao svoje vlastito: »Oni se služe stvarima, ali ne služe stvarima.« Premda uvjereni kršćanin i pripadnik ortodoksnog reda dominikanaca — dapače je za papu zahtijevao prerogative vladara svjetske monarhije — ovaj nemirni duh vidi sve zlo u ljudskoj lakomosti koja hlepi k što većem posjedovanju, a sve dobro u znanosti i mudrosti. Zemaljska nada zgušćuje svoju poruku u utopijskim slikama i sva se evropska misao eksponira u budućem vremenu, tražeći u jednoj potenciranom različiti realnog i idealnog onaj revolucionarni smisao za novo i bolje.

Sve do sada izneseno opis je utrobe zemaljske nade i neka kolijevka utopije iz koje će u raznim pravcima poteći do naših dana mnoga iščekivanja i uvijek isto pouzdanje u nadolazak novog vremena. Svakako da najprije treba ocrtati obzorje *društvene, nade*, makar su to dobro poznate stvari, ali nikada dovoljno jake i žive za ljudski oslabljeni san. Društvena nada počinje svoj put, jasno u modernom smislu riječi, od jednog spasonosnog kolektivizma. Morelly je u svojem »Code de la nature« (1755) predložio ukidanje »nemilosrdnog vlasništva« (*impitoyable propriété*) i vraćanje prirodi, Mably savjetovao »sretnu zajednicu dobara« (*l'heureuse communauté des biens*), budući da uzroci zla i nepravednosti uvijek leže u postojanju privatnog vlasništva, a Diderot u »Supplément ou voyage de Bougainville« opisao sve koristi stavljanja stvari u zajednički posjed. Markiz de Condorcet, suradnik Enciklopedije, uvjerenio propovijeda kako francuska revolucija otvara zadnje razdoblje svjetske povijesti, koje će biti u znaku sreće i blagostanja, dok Rousseau oplakuje trenutak kad je prvi čovjek došao na misao da ogradi komad zemljišta i da kaže: ovo je moje, jer koliko bi zločina, ratova i ubojstava, koliko nevolja i strahota uštedio ljudskom rodu onaj koji bi tada, iščupavši oznake i zatrpavši jarak, doviknuo svojim bližnjima: »Ne slušajte tu varalicu, propali ste ako zaboravite da zemaljski plodovi pripadaju svima, a zemlja nikome«. Slično i Montesquieu, ali u nešto uvijenijoj formi (*Esprit des lois*, XXVI, 15). Narodni tribun Babeuf organizira »Société des Egaux« pod narolom: Zemlja pripada svima i sunce svijetli za sve, a isti sklad zajedništva vizionarski predskazuju u svojim snovima o jednoj budućnosti bez privatnog vlasništva Saint-Simon, Owen i Fourier. Saint-Simon je neprestano tražio ukinuće privatnog vlasništva zbog očite zloupotrebe koju ono za sobom nosi, Owen je osnivao komunističku općinu *New-Harmony* u kojoj nema vlasništva, novca i građanskog braka, tih poroka svakog bolesnog društva, a Fourier uporno eksper-

mentirao s *falangama*, čiji članovi, njih 1600, žive u zajedničkom obdaništu. Svi su oni priželjkivali savršeni komunizam dobara u utopijskom snu ljudske dobrote, jedan grubi i neočekivani egalitarizam postignut općim asketizmom i društvenom reformom. Ove slutnje nastavile su živjeti u idejama Weitlinga, Proudhona, koji je pisao da je privatno vlasništvo krađa, Bazarda, te najuglednije ličnosti u kasnijem utopističkom socijalizmu, Cabeta koji je u »Voyage en Icarie« (1840) opisao savršeni državni socijalizam i idealizam primjera, a nacionalne radionice Luisa Blanca i produktivne zadruge Phillipa Bucheza kao da su već imale biti početak ostvarenja velikog projekta i čeznuća čovječanstva za jednim društvom bez privatnog vlasništva. Zaražena sektarskim strastima i ideološkim sukobima, što su uskovitlali duhovni horizont i historijski mir, evropska se društvena misao u XIX stoljeću podijelila na dva oprečna tabora, od kojih je jedan prisvajao kolektivizam kao vrhunski princip svake buduće sreće, a drugi individualizam kao jamstvo svakog prošlog blagostanja i reda. S obzirom da je baš društveni poredak bio ekskluzivno privatistički, pokret obrane kolektivizma značio je neku vrstu idejne rehabilitacije i naknade u razumu i svijesti za zbiljski manjak zajedničkog prisvajanja, koji se sve urgentnije isticao kao zahtjev industrijske socijalizacije. Ova otuđenost između priželjkivane zajednice i stvarne pojedinačnosti nije realno ukinuta, u dimenziji povijesti, nego u iluziji kao objekt u svijesti. Kako su branioi kolektivnog vlasništva živjeli u jednom privatnom i pohlepno osobnom svijetu, nije im, često, preostalo ništa drugo nego da u otuđenom horizontu iluzija i fantazmagorične ideologije, kao u utočištu priželjkivane harmonije, prave, kao djeca igračke, svoje sretne države budućnosti gdje neće harati mrska nakaza privatnog vlasništva. Makar da time nisu promijenili mnogo, rodili su snove, bez kojih nema ni zbilje, jer, da bi čovjek napravio bolji svijet, treba da ga prije barem želi. Tako je plemeniti san uvjet plemenitom svijetu. Na redu je sada *politička nada* o kojoj također treba nešto reći. U XVII stoljeću Emeric Cruce ili Emericus Crucejus publicirao je djelo »Le nouveau Cynée« u kojem traži, disgustiran ratom, uspostavu vječnog mira, ukinuće svih državnih granica i stvaranje jedinstvene svjetske države s jednim općim parlamentom. Nešto poslije abbé Saint-Pierre objavit će svoju utopiju pod naslovom »Nacrt za ostvarenje vječnog mira u Evropi« (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*) u kojoj pledira za formiranje jednog permanentnog suda koji bi rješavao sve sporove nastale između država. »Danas je to san, ali jednog dana on će se sigurno ostvariti, pokazat će se naime da je mir u skrajnoj liniji mnogo korisniji od sukoba«, kaže abbé de Saint-Pierre. Na sličan nacrt o ujedinjenju Evrope nailazimo u Henrika IV, kako izvješćuje njegov ministar vojvoda od Sullyja. Christian Wolff predlaže *civitas maxima*, ujedinjenje svih naroda kao građana jedinstvene zajednice, a Immanuel Kant godine 1795. piše »O vječnom miru — jedan filozofski nacrt« gdje afirmira realizam praktične volje koja mora stvoriti jednu republiku naroda, kozmopolitsko društvo, utisnuvši u nered naroda red prava, da tako u povijesti priroda realizira svoju želju vječnog mira, koji je i zadnji cilj same te povijesti. No to je već *filozofska*

nada, koja mnogostruko i bogato cvjeta pa je iz njezina preobilja moguće izdvojiti tek najodličnije predstavnike. Leibniz polazi od jednog političkog pitanja: da li je uopće moguće ostvariti političko jedinstvo kršćanskih naroda, a da prije toga nije uspostavljeno jedno religiozno jedinstvo? To jedinstvo, međutim, nije stvar političkih ili religioznih sredstava, nego jedino razuma, stoga Leibniz traži jedno razumno kršćanstvo, koje će biti prihvatljivo za sve ljude. Odatle jedna nada u razum, dakle jedna filozofska nada. Hegelova teogonija potencira eshatološki racionalitet bitka kad puni smisao očekuje od treće faze razvoja, uvodeći povijesni diskontinuitet i totalnu novost dijalektičkog stanja sinteze. Kraj pripada jednoj razumskoj sintezi i vraćanju Duha, kroz avanture otuđenja, sebi samom, pa se Razumnost pojavljuje tek na koncu vremena kao povijest Misli koja ide punini i definitivnom dovršenju. Ima, dakle, jedna treća faza dijalektičkog razvoja koja će obnoviti i kompletirati Historiju. Ova *racionalistička nada* poprima religiozne razmjere u Comteovoj viziji jednog univerzalnog društva koje će biti utemeljeno na prihvaćanju jedne zajedničke istine, a ova može biti samo znanstvena. Da bi ta istina postala opća, potrebno je da premosti politički stadij i postane religiozna istina u sekulariziranom značenju riječi, budući da politički element teži partikularizmu. To je ona »pozitivistička vjera« kao pretpostavka jedne romantične *znanstvene nade*. U panteonu ljudskih nada prisutna je još i *estetska nada*. Ona uzlijeće najprozirnije i najčišće od svih ostalih, kao ono nedostiživo koje svagda nadilazi međe svakidašnjice i sve naše realne granice i kao realizirani spas s kojim se ukidaju proturječja naše zbiljske opstojnosti. Novalis je opisuje kao čežnju za zavičajem i potrebu za prebivanjem u nepostvarenom svijetu; Schiller ju je sabio u aforizam: »Ono što se nikada nije dogodilo, to jedino nikada ne stari«, a Goethe u ekstatičkom uzviku: »Volim onoga koji želi nemoguće.« Objekt je estetske nade ono nemoguće, ali koje ipak postaje zbiljsko, budući da po umjetnosti to nemoguće postaje duboki i realni događaj duha; estetska je utopija, dakle, prisutnost nemogućeg: ovdje se nemoguće ne želi, piše Benno von Wiese, zato da bi postalo moguće, bilo to kao realizirana budućnost, bilo kao nanovo otvorena prošlost, nego se ovdje upravo zato teži k nemogućem jer je ono nemoguće i na svoj način treba i dalje da ostane.¹³ Na kraju se iz ponora ljudskih želja diže uzdah i jedne *religiozne nade*, koja u XIX stoljeću uzima paradoksalni akcent i autentični smjer. Dostojevski vjeruje da je u ljudskom srcu duboko usadena želja za jedinstvom, ali koja zna u svojoj žarkoj nestrpljivosti doploviti do tiranskog carstva Velikog Inkvizitora. Kad se jednom realizira to čudovišno carstvo, čovjek će tragično otkriti da savršeni grad na zemlji nije ono za čim je čežnuo: zemaljski mesijanizam treba suprotstaviti kršćanskoj apokalipsi i snove jednog raja na zemlji nadi dobrote na nebu. Tako Dostojevski. A njegov veliki suvremenik Sören Kierkegaard u »Furcht und Zittern. Dialektische

¹³ Benno von Wiese, *Zwischen Utopie und Wirklichkeit, Studien zur deutschen Literatur*, Düsseldorf 1963, prema cit. Šarčevića, op. cit. str. 5. i 13.

Lyrik von Johannes de Silentio« (1843), s izrazima gotovo sablažnjive iskrenosti i paradoksalnog preokreta, obećava:

Ali, svatko je bio velik na svoj način i svatko u odnosu naspram veličine onoga što je ljubio. Jer tko je samoga sebe ljubio, postao je velik po sebi samom, a tko je ljubio druge ljude, postao je velik po svojoj predanosti, no tko je ljubio Boga, postao je veći nego svi. Svaki treba da živi u sjećanju, ali je svaki postao velik u odnosu naspram svoga očekivanja. Jedan je postao velik, ukoliko je očekivao moguće; drugi, ukoliko je očekivao vječno, ali tko je očekivao nemoguće, postao je veći nego svi.

Tko pažljivo pročita tekstove kršćanske nade i obećanja prvih utopija naći će sve ove nade još jedanput ponovljene i plemenito naviještene.¹⁴

Ako poruka marksizma nije san, utopija ili eshatologija,¹⁵ ona je sigurno neka nada. I to ne mala. Od kršćanske i marksističke nade živi

¹⁴ O uviranju ovih nada u moderni mentalitet, o filozofskoj nadi u Heideggera, o društvenoj u Lebreta, o znastvenoj u Chardina vidi opširnije u mojem članku: *Od apsurdna do kozmičkog angažmana, Crkva u svijetu* 1966. br. 3, str. 24-30.

¹⁵ Na Zapadu postoji jedna opsežna literatura o, navodno, eshatološkom sadržaju marksističke nade. To je stanovište nekad bilo veoma rašireno, ali danas izlazi iz mode pa ga i jedan autoritet kao što je Charles Wackenheim (*La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963) odbacuje. Navedimo neka mišljenja iz tog pravca građanske kritike marksizma. Desroche je svratio pozornost na činjenicu da marksizam neprestano upotrebljava religiozne kategorije da bi metodološki i antitetički označio metamorfoze ljudskog roda, a H. Gollwitzer u *Athéisme marxiste et foi chrétienne* (Tournai 1965) prigovara marksizmu da je jedna unutrašnja iracionalna eshatologija (A. Dumas, *Marksizam, ideologija i vjera*, Svesci br. 2, str. 14). Jedan od najkoncilijantnijih stručnjaka za marksizam, G. Girardi, odbija ovaj stav, ali mu se ipak koji put potkradu suprotna stajališta: »Čovjek je danas zbiljski lišen slobode, pretvoren u oruđe, u stvar. Povijest je jedan neprekidan proces oslobađanja, humanizacije pa je zemaljska povijest povijest spasenja... Ima mnogo sličnosti između kršćanskog raja i ovog ideala prema kojem povijest nezabludivo naginje. Jedno društvo bratsko i sretno, bez klasa, bez države, bez zakona... u kojem vječnost postaje budućnost, a metahistorija biva definitivno apsorbirana od povijesti« (G. Girardi, *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi, 1966, str. 35. i 51). Dominikanac Georges M. Cottier tradicionalist je kad marksizmu imputira jednu maniheističku viziju povijesti: sadašnjost, plod prošlosti, radikalno je zlo pa u jednoj antitezi budućnost donosi blaženstvo; dijalektička opozicija radikalno separira *prije* i *poslije*, kao i figuru *Dobra* i *Zla*. Hod povijesti prema transfiguriranoj budućnosti je nezadrživ, te jedna bezuvjetna eshatološka nada diže ovu misao (Georges M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959, str. 368. i 369). Istom taboru tradicionalista pripadaju i oni što pretendiraju eksplicirati izvjesne marksističke koncepte apelirajući na biblijske reminiscencije, štoviše i na dogmatske teme (F. Delkat, *Vom Wesen des Geldes*, Tübingen 1954), dok drugi opet pokazuju navodnu podudarnost koja postoji između marksizma i židovsko-kršćanske objave pa je ova neka sekularizirana religija i profana mistika (N. Berdjaev, W. Sombart, J. Schumpeter, P. Tillich, J. M. Bochenski, W. Dirks, J. Toynbee, W. Philipp, J. Taube i R. Aron). Ovo stanovište primijenjeno na povijest otkriva analognu strukturu koja jednako karakterizira marksističku viziju historije i kršćansku dogmu o padu i otkupljenju (E. Spiess, *Marxismus als säkularisiertes Christentum, Civitas* 1951). Neki paralelizam između židovsko-kršćanske koncepcije povijesti spasa i mark-

danas svijet, jasno samo onaj dio koji se još nada, ali i taj možda gubi zlatno kopno pouzdanja od zaljubljenosti u sadašnjost. Marksizam rehabilitira povjerenje u vrijeme i u onaj rast zbiljnosti, za njega je povijest napredovanje u smislu i značenju, a od otuđenosti se štiti realizmom sadašnjosti, s obzirom da budućnost izgrađuje već danas, a ne čeka je nemoćno od sutra, pak za uzvrat obećava svijet čistih susreta ljudi, a ne korisnih razmjera stvari, humanizaciju prirode i slobodni rad sličan radostima umjetničkog stvaranja. Ovaj projekt demitizira i zemaljske idole jer ustaje s jednakom žestinom protiv krađe ljudskog rada kao i protiv zloupotreba duha pa sumnja u stalnost države, pravednost pravde, vrijednost novca, moralnost morala, misaonost misli i religioznost religije. To su stupnjevi otuđenja i putovi oslobođanja. Kada bude skinut i zadnji sloj otuđenosti, ljudski rod će ugledati pravo lice svoje ljudskosti i ući iz prethistorije vladanja stvari u svoju istinsku zavičajnost. Marksizam sretno sintetizira mnoge dotadašnje nade: od društvene nade uzima zbiljnost (ukidanje privatnog vlasništva), od političke univerzalizam (revolucija), od filozofske racionalitet (nestanak iracionalizma tržišta) i od naučne zanos za općom istinom (prevladavanje dualizma prirodnog i društvenog bića) — što sve otvara jednu mogućnost izmirenja ljudskih i nebeskih nada, a ne njihovu intransigentnu suprotstav-

sizma opisan je kod H. Bartha (*Wahrheit und Ideologie*, Zürich 1948), a H. Popitz (*Der entfremdete Mensch*, Basel 1953) traži eshatološke momente marksizma u utjecajima njemačke idealističke misli: ideja jedne religiozne revelacije u Lessinga, estetske u Schillera i revelacije Duha svijeta u Fichtea i Hegela. E. Thier otkriva, protivno, utjecaj što ga je na mladog Marksa morala izvršiti eshatologija Mosesa Hessa, a koji je bio inspiriran od Saint-Simona (*Das Menschenbild jungen Marx*, Göttingen 1957); sasvim slično i M. Eliade (*Aspects du mythe*, Paris 1963). Za Karla Löwitha centralna je ideja ovog pokreta »povijest spasenja« (*Heilsgeschichte*), a onda i jedna »doktrina spasenja« (*Heilslehre*) (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953). A da ovdje još ne spominjemo ostala pretjeravanja (H. Rohr, *Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Marx*, Tübingen 1962).

U literaturi se, dakle, često imputira marksizmu da upotrebljava eshatološki rječnik, da se služi religioznim simbolima i da nasljeduje židovski mesijanizam, a da pri tome nije uvijek jasno koliko to stvarno pogađa sam marksizam, koji, usprkos svemu, ostaje ipak jedan klasičan primjer zemaljske nade. Što on u pomanjkanju savršenijeg izraza pribjegava religioznoj ekspresiji, ne može biti ovdje odlučno, a još manje u odnosu prema jednom mnogo drastičnijem prizoru građanskog svijeta, suprotne inspiracije, koji religiozne nade pretvara u zemaljske koristi i u mehanici podsvjesnog primitivizma uzvišene vjerske istine svodi na banalne zemaljske užitke sigurnosti, a što je danas za kršćanstvo mnogo aktualnije od eventualnih marksističkih metamorfoza. Ako upotreba religiozne simbolike govori nešto protiv marksizma, zašto upotreba zemaljske simbolike ne govori ništa protiv kršćanstva? Uostalom, tko će pametan poreći da u svim religijama ne postoji jedna stalna tendencija opadanja transcendentne čistoće, neka upotreba antropomorfizama, praznovjerja i psihoanalitičke motiviranosti, što često skandalizira i uznemiruje, ali jasno separira područje ljudske slobode od Božje poruke. Marksizam, kao i svaka druga ljudska misao, ne može biti valoriziran po onome *kako* govori, nego *što* govori, a on sigurno deklarira jednu zemaljsku nadu, utoliko više zemaljsku ukoliko autohtono zatvara svijet u njegov vlastiti unutrašnji smisao. Ako taj smisao doveden do krajnjih granica izgleda nekako apsolutan i isključiv, nije on time manje nego, svakako, više zemaljski.

ljenost. Pa ipak ima neka razlika između kršćanske i marksističke nade: kršćanstvo traži od ljudi da uzljube svijet jer će ga tako najbolje spasiti, dok marksizam traži od ljudi da promijene svijet jer će ga tako najbolje ljubiti. Prema kršćanskom učenju, dakle, svijet se uopće ne može spasiti ako se on ne ljubi. To prvenstvo ljubavi ima dalekosežne posljedice. Prva posljedica je obaveza dijaloga. Ako je ljubav najintimnija bit kršćanske vizije svijeta, onda je to i dijalog, jer je dijalog nešto mnogo manje od ljubavi. Sumnjati u dužnost kršćanskog dijaloga izgleda mi čudno, ta dijalog je tek neka pristojnost duha i civilizirani način govora, neka humanizacija odnosa za koju se kršćanstvo treba da otvoreno izjasni, budući da je čovjek pretpostavka kršćanina, a dijalog pretpostavka ljubavi. Dijalog okrenut prema sebi znači iskrenost, a to je neizostavni uvjet da se ostvari misao Garaudyja: marksisti moraju postati više marksisti, a kršćani više kršćani pa će se iz toga roditi jedan autentični »dijalog nade«. Kršćanstvo će onda možda pokazati marksistima da se svijet ne može spasiti a da se ne ljubi, a marksizam kršćanima da se svijet ne može ljubiti ako se ne promijeni. Od različitosti do dijaloga i od dijaloga do nade. Želja, doduše, daleka i puna izvanjskog kompromisa, ali nikada toliko bezumna da joj se ljubav ne bi pokušala približiti, jer i ono nemoguće molitva je svake nade.

*

Možda je ovaj opis nebeske i ljudske nade ispao suviše dug, a onaj nemira prekratak. Ali ima stvari koje nije nikada dovoljno izvikivati u pustinji svijeta. Među takve je svakako i ovaj krik nade upućen iz dna našeg nemira. Treba užizati plamen pouzdanja u svom i svakom drugom nemirnom srcu, jer otkrića tuge i zatajenih klonuća silaze neizrecivo duboko, sve do samih rana bića iz kojih curi tamni očaj. To potpaljivanje nade — na svim povijesnim dužinama i u najrazličitijim duhovnim podnebljima — neka je primarna obaveza ljubavi. Na žalost, danas tu nadu treba spasavati od teške optužbe za savezništvo s nazadnim silama otuđenja,¹⁶ što je stavljaju u sličan položaj kao i nesmirenost: *moderni čovjek s jednakom žestinom odbija nemir u sebi kao i nadu ispred sebe*. On mitologizira sadašnjost i oduševljava se intenzitetom trenutka, ali, ako je dovoljno iskren, priznat će da nema ništa ljudskije u njemu od ove nesmirenosti i ove nade. Makar da ljudi sanjaju najljepše snove kada im je najgore, ne znači da im je dobro ako ne sanjaju: to je neka mehanicistička logika neprihvatljiva za ljudsku dušu. Odbacit ću najsretniji svijet, ako u njemu ne bude snova, neću ući u taj čudovišni zatvor zlatnih krletki gdje ptice ne pjevaju i iščekivanja ne žare iz mladenačkih očiju. Sanjati, plemenito i zbiljski, znači misliti unaprijed, a to je već duhovna kategorija, onaj bergsonovski prodor kroz materiju do samog Boga. *Zato svi oni koji još vjeruju u budućnost*

¹⁶ »Budućnost je jedina vrsta vlasništva koju gospodari dragovoljno prepustaju robovima« (*L'avenir est la seule sorte de propriété que les maîtres concèdent de bon gré aux esclaves*), Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris 1951, str. 241.

moгу povjerovati u Boga, ali i obratno, svi oni koji više ne vjeruju u budućnost neće nikada moći povjerovati u Boga. Nije pitanje, dakle, kakvi su nam snovi, nego da li još uopće sanjamo. Eto glavne dileme naše ljudskosti i dosadašnje strukture našeg psihizma, jer biće bez nemira i bez nade možda može postojati, ali to nije više čovjek. Zato svi oni koji se još nadaју i nemirni su pripadaju једnom istom zajedničkom rodu, bez obzira koju ideologiju svojataју i kakav credo ispovijedaju. U svakoj ideologiji ima takvih ljudi i njima smo posvetili ove retke: onima što su ostali časni u svom nemiru i hrabri u svojim nadama. To je već naslutio Albert II kad je pisao da ipak ništa nije neophodnije ljudima iznijeti pred oči koliko stanovite stvari čije postojanje nije dokazano, ali koje baš time što ih poštени i plemeniti ljudi uzimaju kao postojeće bivaju korak bliže dovedene postojanju i mogućnosti da se rode (Albertus Secundus, tract. de cristall. spirit. lib I. cap. 28). Nismo ni o jednoj nadi ništa ružno rekli, kao što nismo ni jedan ljudski nemir prekobili. Nije vrijeme da se nade svadaju, nego ujedinjuju. A kršćani će ih svugdje sresti ako u sebi budu nosili dovoljno ljubavi.

Na kraju, evo i naše pobožne zahvalnosti tom pokoljenju osamljenika, rodu prokletnika, koji, usprkos nemiru, osvjetljaju zubljom nade putove ljudskog mraka. Uvijek ih je bilo i neće ih uzmanjkati do svršetka svijeta. Rod je to svjetla. Neće doći osunčani bahatošću i srećom s Lezbosa, izpuzat će na ranjenim rukama iz tamnog podzemlja, vukući umorno teške lance bratstva i uzvikujući himan svom dobrovoljnom ropstvu — ovi nesmireni podzemljari što sakupljaju svijetu razasute iskre nade. Ne kraljevstvo za sebe, nego nadu za svakoga, ludost potpune dobrote za sve sinove zemlje. Neće se stoga razmećati da su posjednici istine, nego tužiti da su dužnici ljubavi i obveznici poziva. Svima će isprositi nadu, a, budu li protjerani u novo progonstvo, znači da nisu dovoljno ljubili svijet koji su noćas svojim nemiroм spasili. Njima sva nježnost naše ljubavi i molitva najveće želje:

»Kad počnemo sanjati da sanjamo, onda ćemo se probuditi.«

Samo s iskrenim nemiroм i strpljivom nadom može se poći u susret modernom svijetu. Ali taj susret već je nova tema: FIZIONOMIJE SUVREMENOG SVIJETA.

Jakov Jukić