

Слободан Г. МАРКОВИЋ*

ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈЕ ЗАПАДНОЕВРОПСКОГ ПЕСИМИЗМА

Апстракт: Чланак се бави развојем западноевропског песимизма од Св. Аугустина до краја XX века. Песимизам је разврстан у пет облика: онтолошки, етички, песимизам свакодневице (праксеолошки), есхатолошки и културни. Ових пет песимизама се у раду прате кроз различите епохе. Посебно је истакнут значај прихватања *Књије Ошкровења* у канон *Новой завети* као и одлучујући утицај Св. Аугустина за прихватање песимистичког појма човека и његове судбине. После масовне неурозе страха у позном средњем веку и раној модерни у XIX веку, песимизам је ослабио да би се поново вратио кроз учење Сигмунда Фројда (1856–1939) који је створио научни песимизам у поимању човека. На крају рада дат је поглед на западноевропски и амерички песимизам почетка XXI века.

Кључне речи: песимизам, људска природа, Св. Аурелије Аугустин, Сигмунд Фројд

Многе свете књиге великих светских религија као и бројни митови од хиндуистичких пурана, преко *Библије* до Хесиода укључују опис Пада,¹ догађаја у прошлости који је довео да изворно срећан и бесмртан човек постане несрећан, ограничен, смртан и спутан стварношћу у којој живи. Хесиод у *Пословима и данима* помиње ранија људска племена која су живела „даклеко од зџала, невоља и тешког рада, болести тешких што људ’ма доносе погубну смрт”. Њих пореди с потоњим људима. „Хиљаде свакаквих зала смртне

* Проф. др Слободан Г. Марковић, Факултет политичких наука, Универзитет у Београду

¹ *Liber Genesis*, 1, 3.

међ људе зађе”, а међу њих стижу болести неке по дану, неке по ноћи.² У хиндуистичким списима помиње се прва југа, раздобље првих 4.000 година када су живели савршени људи. Ово златно доба (кртајуга или сатјајуга) нестало је услед похлепе људи у другом раздобљу.³ И примитивни народи од Индокине преко група које говоре банту језиком у покрајини Мајомбе до појединих аустралијских аборигина знају за првобитне бесмртне људе који су живели у пределу који наликује рају, а који су Падом доведени у садашње незавидно стање.⁴ Оно што свете књиге и антропологије желе да објасне је контраст између човекове свакодневице и стања у коме би желео да живи. На тај начин оне супротстављају беду свакодневице моралном идеалу од кога се човечанство битно разликује, односно заступају став песимизма свакодневице.

Поред овог облика песимизма свете књиге, философи, теолози, а у новије време и научници, понудили су и неколико других врста песимизама. У зависности од тога да ли је зао човек дат као такав или се сам определио за зло, могу се разликовати онтолошки и етички песимизам.

1. *Онџолошки њесимизам* је онај који учи да је у самом бићу човека зло. Зло је у основи човекове личности, оно захвата његов најдубљи део. У ову врсту песимизма спадају и нека фаталистичка схватања. Ако је човек у бити зао, или уколико је његова злоћа део судбе, онда он не може сносити кривицу за зла нанесена у свету, већ може само да се сматра одговорним, и то у једном више механичком смислу него у суштини. Ово је логична последица онтолошког песимизма.

2. *Еџички њесимизам* подразумева да човек има слободу воље да доноси одлуке, и да се између добра и зла одлучује за зло. У јудео-хришћанској варијанти етичког песимизма први човек Адам опредељује се за зло када од жене прима плод са дрвета добра и зла. У римокатоличанству и протестантизму зло се преноси као источни/првобитни грех (*peccatum originale*) с нараштаја на нараштај и

² Хесиод, *Послови и дани*, превод Марка Вишића, Драганић, Београд, 1998, стихови 91–92, 100.

³ Julien Ries, „The Fall”, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Simon and Schuster Macmillan, 1993), vol. 6, pp. 260.

⁴ *Ibid.*, pp. 256–257.

представља део Божије казне, док се у православној варијанти преноси склоност ка злу.

Код Адамове одлуке реч је о етичком песимизму јер је он изабрао да се огреши о Бога, а тиме је починио акт зла. Истина, он пре него што је окусио плод и није знао разлику између добра и зла, па је и слобода његове одлуке веома релативна. Испада да су грех Адамов и проклетство као последица греха били предуслови његове слободе.

Код аугустиновског учења о источном греху реч је о онтолошком песимизму јер се грех фаталистички преноси на сваки нови нараштај. Тиме човек унеколико наслеђује Адамов пад који води злу, барем је овакво тумачење дао Св. Аугустин, а касније и Лутер.

Човек тежи у овом животу за задовољством и срећом. Она учења која поричу могућност постизања среће и трајног задовољства у овом животу представљају *йраксеолошки йесимизам* или *йесимизам свакодневице*. Владика Петар II Петровић каже у предговору *Лучи*:

*У временом и бурном жилишћу
човјеку је срећа нејознаја —
йрава срећа, за ком вјечно йрчи;
он јој не зна мјере ни йранице...
Наша земља, мајћи милионах,
Сина једној не мож' вјенчајти срећом.⁵*

Од свих великих религија песимизам свакодневице је најјасније изражен код будиста. Сваки будиста као прву племениту истину учи да је овај живот патња — *дукха*. Патња одликује људско бивање од тренутка рођења до тренутка смрти: рођење је патња, старење је патња, смрт је патња, туга, јадиковање и очајање су патња. Сваколика земаљска приањања коначно доводе до патње и поновног рођења.⁶ Истина, поједини будисти овакав став не сматрају песимизмом већ реализмом, што је одлика и каснијих европских песимиста попут Томаса Хобса или Сигмунда Фројда који су своје те-

⁵ Његош, *Луча*, Посвета, 91–98. Петар Петровић Његош, *Луча микрокозма*, Српска књижевна задруга, Београд, 1923, стр. 4.

⁶ R. C. Amore, „Četiri plemenite istine”, u: *Enciklopedija živih religija*, Нолит, Београд, 1992, стр. 149–150. Cf. Мирча Елијаде и Јоан П. Кулиано, *Водич кроз свећске религије*, Народна књига, Београд, 1996, стр. 41–42.

орије сматрали за израз реализма. Фројд се придружује овој серији песимиста свакодневице када се у свом позном делу пита: „Најзад, шта ће нам дуг живот ако је тежак, оскудан у радостима и толико пун патњи, да нам је смрт добродошли спасилац.”⁷

До сада је било речи о песимизмима који се тичу појединца. Постоје, међутим, многи мислиоци и научници који су најављивали слом и нестанак друштава и цивилизација у којима живе. Оваква поимања простиру се све до нашег времена, до Јакоба Буркхарта и Карла Маркса у XIX веку, или Освалда Шпенглера, Сигмунда Фројда и Ала Гора у XX веку. Схватања која увек настоје да покажу садашње друштво као нешто што ће неизбежно пропасти Артур Херман је назвао *културним њесимизмом*.⁸

Код теолога и филозофа који прихватају постојање Бога битан је и њихов есхатолошки став. У зависности од тога да ли ће већина човечанства бити спасена у загробном животу или ће већина завршити у паклу, може се говорити о есхатолошком песимизму или оптимизму. У хришћанској, посебно католичкој и протестантској мисли од Аугустина, преко Томе Аквинског до Лутера и неких савремених протестантских деноминација, доминирао је дубок есхатолошки песимизам. Он се, под притиском најпре просветитељства, а затим и демократизације друштва у позној модерни, знатно повукао у главним токовима католичке и протестантске мисли, али се снажно очувао код америчких протестантских деноминација.

Рашчлањивање ових пет песимизама (онтолошког, етичког, праксеолошког, културног и есхатолошког) сасвим је довољно да укаже на претежна схватања једног правца мишљења или појединог мислиоца.

Џошуа Динстаг је понудио другачије разврставање песимизама модерних европских књижевника и мислилаца од Сервантеса до Унамуна и Сиорана. Он дели песимизам на три основне врсте: културни (Русо и Леопадри), метафизички (Шопенхауер и Фројд) и егзистенцијални (Ками, Сиоран и Унамуно). Пошто три песимизма следе један другог хронолошки, аутор их заправо изводи из доминанте философије времена у коме настају. Тако је осамнаести век

⁷ Sigmund Freud, *Iz kulture i umetnosti, Nelagodnost u kulturi*, Odabrane dela Sigmunda Frojda, vol. 5, стр. 292.

⁸ Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History* (New York: The Free Press, 1997), стр. 7.

време философије културе, деветнаести метафизике, а двадесети постметафизике. У том смислу Динстагова типологија је разврставање на основу *Zeigeist*-а, а не по каквоћи појаве.⁹

У приступу историји европског песимизма надахнула су ме два одељка великих мислилаца: један из *Луче микрокозма*, а други из Плутарха. У посвети *Лучи* Петар II Петровић Његош закључује да је људска душа бесмртна, али одмах додаје:

*Ми смо искра у смртину њрашину,
Ми смо луча шамом обузења.*¹⁰

У трагању за гностичким кључем ових мисли неизбежно сам морао да утонем у један од рукаваца европског песимизма. Други навод односи се на Плутархово тумачење одлуке епирског краља Пира да крене у рат против Римљана. Говорник Кинеја успева да наведе Пира на то да је одлазак у рат бесмислен јер њиме не може да задобије ништа више од онога што већ има. Пир ипак одлази у рат јер се није „могао одрећи својих нада за којима је посезао”.¹¹ Иза ове Плутархове поучне приче остало је питање шта наводи људе да крену у рат, а назнака одговора је већ код Плутарха далеко од онога што би човек позне модерне сматрао за рационално објашњење. Зато је питање постојања узрока чињења зла остало отворено од антике до данас.

ПЕСИМИЗАМ СТАРОГ ВЕКА

Песимизам представља узгредну појаву у историји европске мисли до појаве и успона хришћанства. Он је упадљиво одсутан у хеленско-римском свету, а мислиоци попут Продика са Кеоса или Хегесије Пеиситханата представљају изричит изузетак. Уместо тога, код Хелена се појављује дуализам, посебно код Платона који одбацује видљив свет у име невидљивог, али ипак достижног света вечних идеја. Овакво раздвајање није утицало на општи оптимизам античког света, али је отворило пут кроз један од изданака плато-

⁹ Joshua Foa Dienstag, *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006), pp. 42–45.

¹⁰ Петар II Петровић Његош, *Луча микрокозма, Посветиња*, ст. 139–140.

¹¹ Plutarchi *Vitae Parallelae, Pyrrhus*, 14. Превод према: Plutarh, *Usporedni životopisi*, pr. Zdeslav Dukat, August Cesarec, Zagreb, 1988, vol. 2, стр. 47.

низма — плотинизам за радикално одбацивање видљивог света које ће у наглашеном виду да прихвати хришћанство.

Слично будизму и хиндуизам и хришћанство представљају религије које одбацују видљиви свет. Важно је напоменути да уласком у цивилизацију почиње оно што се у анализи средњовековних католичких аутора назива *contemptus mundi* — презир према оностраном свету. У историји цивилизације уз појаву писмености и професионалног свештенства долази и песимизам свакодневице.¹² Он је често помешан с онтолошким песимизмом у погледу како дијагнозе тако и прогнозе за већину људи.

Појаву песимизма прати и промена естетског идеала. У петом веку пре Христа Хелени су коначно уобличили естетски идеал савршеног голог мушког и женског тела које постаје канон лепоте за хеленски, а касније и римски свет. Насупрот источним народима који себе на рељефима приказују као обучене поносне ратнике, а своје противнике као голе поражене непријатеље, Хелени идеал сопственог савршенства доживљавају као наго тело савршених пропорција. Свака промена ка песимизму у каснијој европској историји значила је и покривање и одбацивање тела, а сваку промену која је ублажавала песимизам од ренесансе надаље пратило је ново обнављање тела у европској уметности. Естетски идеал био је израз ширег односа који је од победе хришћанства па све до XX века, на мање или више радикалан начин, одбацивао телесно у европској хришћанској култури.

Три века прогоњена секта хришћана осећала је на себи жестоке прогоне Римског царства. Хришћани су постали ритуалне жртве римске дивинизације владара — једно од корисних средстава да се потврди владарска идеологија Царства. Осећај жртве изгледа да је нужан пратилац сваког ко учествује у злу, био он његов предмет или вршилац. Како примећује Пол Рикер: „Свако од нас проналази зло већ присутно у свету. Нико не започиње зло, али свако има осећај да припада историји зла древнијој од иједног појединачног чина. Ово чудно искуство пасивности, које је у самом срцу чињења зла, доводи до тога да се и сами осећамо као жртве, у самом чину који нас чини кривима.”¹³ Ове две парадоксалне ствари спаја-

¹² Conrad Phillip Kottak, *Cultural Anthropology* (New York: McGraw-Hill, Inc. 1991), p. 251.

¹³ Paul Ricoeur, „Evil”, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 5, p. 200.

ју се у хришћанству: свакодневица жртвовања и осећање сопствене кривице које је утолико више појачано због греха издаје Бога у два кључна тренутка, а то су: Адамов пад, и време када се Христ инкарнирао међу људима који „Својима дође, а своји га не примише”.¹⁴ „Од тога да је узнемирен, човек је постао несрећан, спопаднут осећањима кривице о почетној незгоди која се бескрајно понавља кроз људско постојање и може се назвати ‘грех’”,¹⁵ каже Андре Лакок, чикашки професор библијских студија, објашњавајући психолошки механизам којим је западнохришћанска мисао толико пажње дала греху.

Песимизам се јавља у старом веку у Европи тек појавом и успоном хришћанства. Две ствари представљају одлучујуће тренутке у победи песимистичког виђења света: 1. Улазак последње књиге *Новой завети*, *Откривења* у коначан канон, и формулисање учења Светог односно Блаженог Аурелија Аугустина,¹⁶ посебно његовог позног учења о милости и преодређењу.

ПОРУКА ОТКРИВЕЊА

Завршна књига *Новой завети* — *Апокалипса Светио Јована Божјо* последња је ушла у канон и то на Западу већ крајем II века, а на Истоку тек у IV веку, а и тада уз велике отпоре. Ова књига представља есхатолошку визију краја времена и преласка у метаисторију, односно описује други долазак Христов и коначну победу над ђаволом. Када Јагње, оличење Христа у *Откривењу*, открива печате будућности људи се суочавају с четири јахача апокалипсе у прве четири епизоде страха које ће задесити човечанство. Последњи седми печат доноси „ira Agni” — „гњев Јагњетов.” Наступа седам анђела с трубама од којих свака доноси страшну несрећу земљи. Претпоследња труба, односно шести анђеоло, одрешује четири анђела на Еуфрату с циљем да побију трећину људи, а број њихове војске на коњима беше две стотине милиона.

¹⁴ *Светио јеванђеље по Јовану*, 1, 11.

¹⁵ A. LaCocque, „Sin and Guilt”, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 13, p. 325.

¹⁶ За Римокатоличку цркву Аурелије Аугустин је светац, а за православне цркве је блажени.

У коначном обрачуну Бога и ђавола из мора излази седмоглава звер (*bestia*) којој аждаја даде силу своју. Звер лечи смртоносну рану на себи:

И сва земља дивећи се ѿђе за звијери, и ѿклонише се аждаји која даде власи звијери...¹⁷

Тако су људи јасно разграничени: мањина од 144.000 стоји на гори Сиону с Јагњетом — Христом (*Отк./Арс.*, 14, 1), остали ће следити две звери и завршиће у једној од низа несрећа које доноси отварање седам печата апокалипсе. Алгоријска природа *Откривења* омогућује сасвим различита тумачења. Дословна порука *Откривења* је поразна за изразиту већину човечанства. У одлучујућем тренутку стотине милиона ће кренути за једном или другом звери, а само 144.000 праведника биће спасено. Већина човечанства предодређена је да се у последњем и коначном боју сврста уз зло и зато ће само незнатна мањина бити спасена и стајаће на гори Сиону. Из ове новозаветне приче неке модерне протестантске деноминације извлаче и данас закључак да ће у тренутку другог доласка Христовог — парусије, бити спасено само 144.000 људи.

СВ./БЛАЖЕНИ АУРЕЛИЈЕ АУГУСТИН

Есхатологија *Откривења* оставиће снажан траг на епископу Хипона Аурелију Аугустину (354–430), посебно од 410. године када је визиготска пљачка Рима навела савременике на помисао да крај времена и света најављен у *Апокалипси* почиње. Управо у то време хипонски епископ је водио најважнију расправу у историји европске мисли о људској природи. Он је тврдио да је човекова природа неповратно укаљана првобитним грехом првог човека Адама коме је дато све од Бога, али му то није било довољно. Зато се његов грех преноси на све потомке, па је и целокупно човечанство огрезло у њему. Како он сам наводи 418. Адамов грех је био „тако страшан да

¹⁷ *Арс.*, 13, 3, „*Et admirata est universa terra post bestiam, at adoraverant draconem, quia dedit potestatem bestiae...*” *Nova vulgata bibliorum sacrorum editio*, Libreria editrice vaticana, Vatican, 1986, p. 2293. Преводи из *Новой завети* дати су према преводу Комисије Светог архијерејског синода СПЦ.

је нагоре измијенио људску нарав, а потомство у наслеђе добило грешност и нужну смрт¹⁸.

Овим је Аугустин обновио песимизам *Ойкривења*. Он је праксеолошки јер је већина људи у овом свету опхрвљена првобитним грехом и не препознаје Добро — Бога. Такви људи окружени су патњама смртнога тела, или како Аугустин 427. пише: „Ко би, међутим, окружен патњом овога смртнога живота могао набројати коликим и каквим залима обилује људска заједница? Ко би их могао набројати? Ко би их могао процијенити?“¹⁹ Градови и државе пуни су разних несрећа свакодневице. Оне су такве да нас смрт блиских пријатеља ожалости, али нам „ипак пружа сигурнију утјеху, јер су умакли свим оним жалима која у овоме животу сатиру чак и добре људе или их кваре или им у најмању руку једним и другим пријете“.²⁰

Човек који живи по мерилима човека, а не по мерилима Бога, сличан је ђаволу.²¹ Али грешни човек више и не може да живи по мерилима Бога јер има онтолошки недостатак — сопствену грешност. Овај недостатак може да превазиђе једино милошћу Божијом. Будући да ко не пронађе Јерусалим на овом свету, неће поста ни становник небеског Јерусалима, Аугустинов песимизам је и есхатолошки. Он сасвим следи у своме науку песимизам *Ойкривења*. Полази од друге посланице Св. Павла Солуњанима, где апостол за оне који не следе пут Бога каже: „И зато ће им Бог послати силу обмане, да вјерују лажи; Да буду осуђени сви који не вјероваше истини него завољеше неправду.“²² Како примећује Б. Расел: „Неко ће помислити да није поштено да их Свевишњи најпре превари, а

¹⁸ Augustini *DCD*, lb. 14, 1. Aurelije Augustin, *Država Božja*, prevod Marka Višića (Podgorica: CID), стр. 545. Латински изворник дат је заједно с хрватским преводом у: Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei*, Kršćanska sadašnjost, пр. Tomislav Ladan, први том (књиге I-X), Загреб, 1982, други том (књиге XI-XVIII), Загреб 1995, трећи том (књиге XIX-XXII), Загреб 1996.

¹⁹ Augustini *DCD*, lb. 19, 1. A. Augustin, *Država Božja*, стр. 809.

²⁰ Augustini *DCD*, lb. 19, 8. A. Augustin, *Država Božja*, стр. 813.

²¹ Augustini *De civitate Dei*, lb. 14, 4. Saint Augustine, *City of God*, tr. Henry Bettenson (London: Penguin Books 2003), p. 552.

²² Epistula II ad Thessalonicenses, 2, 11–12, „Et ideo mittit illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut iudicentur omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.“ *Nova vulgata bibliorum sacrorum editio*, p. 2207.

онда да их казни што су преварени; али св. Августину ово изгледа сасвим у реду.”²³

Наиме, сви људи једнако заслужују проклетство, па ако Бог подели човечанство на изабране и проклете, проклети немају на шта да се жале. До оваквог схватања Св. Аугустин је дошао после полемике с Пелагијем који је тврдио да нема преноса Адамовог греха, а човекова природа задржава способност да савлада грех и без милости Божије. Од 412. до 418. трајала је беспоштедна борба између афричких епископа и Пелагија. У идејном смислу ову борбу је водио Аурелије Аугустин. Уз Пелагија су били многи епископи Италије и Истока. На крају је римски цар Хонорије прогнао следбенике Пелагија 418, папа Зосим га је исте године осудио, а 431. је и Исток осудио Пелагија као јеретика на васељенском сабору у Ефесу.²⁴

Аугустин, истина, тврди да зло нема утемељење. Тако 418, у једанаестој књизи *Државе Божије*²⁵ закључује: „Сходно томе, постоји само једно јединствено и зато непромењиво добро, то јест Бог.”²⁶ Зато Аугустин није песимиста ни у питању теогоније, ни у питању космогоније. Али свему томе насупрот он је антропогонијски песимиста. Додар Бог код Аугустина не води добром човеку. Напротив. Срж његове антропогоније дата је у тринаестој књизи његовог главног дела: „Бог је човјека учинио исправним, јер је он творац створења, а не недостатака. Човјек је, међутим, по својој вољи изопачен и праведно кажњен, рађајући изопачено и казни подложно потомство.” Из других делова Аугустиног дела произилази да је и та „воља” којом је човек згрешио само условна. Нешто даље Аугустин даје и кратак опис песимизма свакодневице: „Због тога је, из напакког служења слободном вољом произишао читав низ невоља који је људски род, изопачен од почетка и као поквареног у самом корјену, водио све до оне друге смрти која нема краја, уз изузетак оних ко-

²³ Берtrand Расел, *Историја западне филозофије и њена повезаност са политичким и друштвеним условима од најраније доба до данас*, Народна књига, Београд, 1998, стр. 335.

²⁴ За појединости овог сукоба видети: Henry Chadwick, *Augustine of Hippo. A Life* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 145–151; James J. O’Donnell, *Augustine. Sinner and Saint. A New Biography* (London: Profile Books Ltd., 2005), pp. 261–278.

²⁵ Аугустин је написао 22 књиге свог највећег дела *Државе Божије* у раздобљу од 413. до 427.

²⁶ Augustini DCD, lb. 11, 10. A. Augustin, *Država Božja*, стр. 449.

ји бивају избаљени милошћу божјом.²⁷ Другим речима, велики део човечанства завршиће у другој и то вечној смрти јер ће бити лишени милости Божије. Овај део човечанства биће управо предмет Божије освете, а Бог је, према Аугустину, за његов грех човеку поручио: „Прах си и у прах ћеш се вратити.”²⁸

Због свега овога Аугустинова антропогонија не произилази из теогоније. Из теогоније утемељене на добром Богу произилази први човек Адам, али само Адам до Пада. Антропогонија садашњег човечанства је последична: она је исход Адамовог пада. По беди свакодневице, али и по есхатолошкој судбини, човечанство претежно представља потомке грешног Адама, а не децу савршеног Бога.

Напетост између његовог доброг и праведног Бога и несрећног и грешног човека остаје зато главна антиномија његове мисли. Зли људи су део Божије промисли или како хипонски епископ каже: „Бог заиста не би створио ни једног човјека, а камоли анђела кад би унапријед знао да ће бити зао, да подједнако није знао како ће и као такви послужити добробити добрих и тако поред вјекова као некакву пјесму украсити антитезама.”²⁹ Сходно томе, постоје и две државе (односно града-државе, латински *civitas*) „од којих се једна састоји од добрих, а друга од злих, како анђела тако и људи”.³⁰ Основни Аугустинов проблем постаје што уз тако доброг Бога обим људи који приањају у зло постаје све већи како се развија његова мисао.

Победивши Пелагија Аугустин је отишао даље. У делу *De Correptione at Gratia ad eumdem Valentinum et cum illo mahachos Adrumetinos, liber unus*,³¹ написаном нешто после Васкрса, године 426. или 427, он обавештава монахе Адрумећане да слобода да се грешни у стварности није слобода, већ ропство воље. Број оних предодређених за небо из вечности је тако одређен и известен „да се нико не може додати или одузети”. У 39. одељку из дела *О ускраћивању и милосћии* о броју изабраних Аугустин каже да је овај број известен и да је поменут у *Откривењу*.³² Самим тим јасно је да и

²⁷ Augustini DCD, lb. 13, 14. A. Augustin, *Država Božja*, стр. 525.

²⁸ Augustini DCD, lb. 13, 15. A. Augustin, *Država Božja*, стр. 526.

²⁹ Augustini DCD, lb. 11, 18. A. Augustin, *Država Božja*, стр. 458.

³⁰ Augustini DCD, lb. 12, 1.

³¹ *Једна књига о ускраћивању и милосћии исћиом Валенћину као и монасима Адрумећанима.*

³² Sancti Aurelii Augustini De correptione et gratia ad Valentinum abbatem et cum illo monachos Adrumetinos liber unus, cap. 39, y: Sancti Aurelii Augustini

он прихвата само 144.000 спасених. Сви остали завршиће у паклу. Према Аугустину, сви би требало да заврше у паклу да је Бог само праведан, али Бог је и милостив и зато његовом необјашњивом милошћу биће спасена незнатна мањина.³³

Аугустин је као и готово сви други рани хришћани био праксеолошки песимиста. Како примећује познати енглески историчар Цркве Хенри Чедвик: „Аугустинова дијагноза стања човека је суморна. Од Адамовог пада ниједно људско биће није дошло на свет без изопаченог самољубља, без незнања изван онога које је природно за детињство и без радикално поремећеног емотивног живота.”³⁴ Да се у Аугустиновом науку налази и есхатолошки песимизам чини се несумњивим, јер и без његових позних радова, у његовом највећем делу *De civitate Dei* већина не креће путем небеског Јерусалима, а казна за то је казна из *Ошкривења*, вечито огњено сумпорно језеро, тј. пакао.

Људи могу, теоријски гледано, да заврше у паклу из два разлога. Они могу сопственим избором између Вавилона и Јерусалима, између ђавола и Бога, да изаберу зло или добро, па ће последица њихове одлуке бити њихов посмртни статус, под претпоставком да имају слободну вољу. Ако већина крене путем зла, у овом случају, реч је о етичком песимизму. Али уколико је Божија воља апсолутна, а Божија промисао потпуна, да ли онда Бог шаље појединце у пакао својом промишљу? Позитиван одговор на ово питање води у онтолошки песимизам јер би значило да је свезнајући Бог створио неке појединце (већину, односно изразиту већину?) са само Њему знаном промишљу, да их пошаље у пакао. Зрели и позни Аугустин одговара потврдно: Бог је створио неке људе за пакао. Могло би чак да се каже да је Бог створио већину за пакао ако је број спасених број из *Ошкривења*. Али и без позитивног одговора на ово питање Аугустинов наука представља и онтолошки песимизам јер је човек опхрвљен прародитељским грехом. Он је грешан и проклет и пре него што се роди, већ у утроби материној.

Hippionensis Episcopi libri praecipui *De Gratia Christi*, Jaurini (латински назив за Ђер), 1770, стр. 54.

³³ *Enchiridion*, XXVII (8). „Јасно је да би тако учинио да је само праведан, а да није и милосрдан, и да није тако одредио да своје незаслужено милосрђе буде много очигледније.”

³⁴ Henry Chadwick, *Augustine of Hippo. Life*, pp. 152–153.

Бертранд Расел, који је најпре изразио високо мишљење о Аугустину као филозофу, дао је коментар његове теорије спасења. „Можда изгледа чудно што проклетство некрштене деце није изазвало саблазан, већ се чак приписивало добром Богу. Свест о греху је, међутим, њим толико доминирала, да је он стварно веровао да су новорођена деца потомци Сотоне. Велики део оног што је најокрутније у средњовековној цркви вуче порекло из његовог мрачног осећања свеопште кривице”,³⁵ закључује Расел. Према Раселовом тумачењу Аугустина испада да је проклетство дела човечанства и милост подарена од Бога другом делу, несумњиво део предестинације коју одређује Бог. У полемици с Пелагијем Аугустин је појачао елементе који иду ка предестинацији, да би изоштрио критику Пелагијеве слободне воље.³⁶

У писму Оптату из 418. Аугустин каже:

*Оне за које је унапред њредвидео да не одговарају његовој милости, Бој је створио њако бројним да је њихова множинна неуредиво већа од броја синова обећања које је њредогредио за славу у своме краљевству. Тако само мноштво одбачених њоказује да, ма како велико мноштво њраведно њроклетских људи било, оно никако не стори Божју њравду.*³⁷

Овај став Аугустина извршио је један од највећих утицаја на историју европске цивилизације. Овакав правац размишљања утро је пут страшном песимизму који је харао Западном Европом

³⁵ Бертранд Расел, *Историја западне филозофије*, стр. 338.

³⁶ Православна црква има другачије мишљење од Аугустина о овом питању. Православна традиција сматра да се не наслеђује грех, већ последице греха: трулежност и смртност. Новорођенчад нису грешна у источној традицији. Св. Јован Златоусти (Хрисостомос) сматра да се деца крштавају иако немају грехова. У крштеној личности природа остаје пропадљива и након крштења, али не као осуда за њену грешну природу, него као начин да се осуди и уништи грех, Јеротеј Влахос, *Животи њосле смрти*, Православна мисионарска школа при храму св. Александра Невског, Београд, 1998, стр. 32–33. Цариградски патријарх Фотије сматрао је чак да је западно учење о „греху природе” јерес. Џон Мајендорф, *Византијско доисловље. Историјски њокови и доимайске теме*, Каленић, Крагујевац, 1989, стр. 177.

³⁷ Žan Delimo, *Greh i strah. Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986, књ. 1, стр. 431 [Patr. Lat. XXXIII, col. 860, n° 12: Epist 157 (alias 190) ad Optatum].

од Иноћентија III, па све до XVII века, а унеколико и до евроатлантских револуција крајем XVIII века. До Аугустина хришћански апологети су претежно веровали у широк спас хришћана. Од Аугустина вера у спас незнатног броја људи постала је опште место у католичкој цркви. Свакако, Аугустинов опус је тако широк да су различите генерације могле да стављају нагласак на различите делове. Све до Томе Аквинског, дакле у раздобљу од преко 800 година, Аугустин је „повлашћени учитељ, ауторитет у правом смислу речи, неоспоравани филозоф”.³⁸ Он има ранг у западном хришћанству одмах после апостола. Четврти просјачки ред били су пустињаци Светог Аугустина. Њима је припадао и Лутер.

ПЕСИМИЗАМ ПОЗНОГ СРЕДЊЕГ ВЕКА И РАНЕ МОДЕРНЕ

Пропадање културе и учености у Западној Европи после пада Западноримског царства онемогућило је ширење аугустинизма и појаву епидемија страха. Аугустин је био убеђен да је крај света после 410. био на видiku и сматрао је за сасвим могуће да ће крај света наступити до истека 6.000 година од стварања света, што је, према хришћанском рачунању, отприлике крајем V века. Идеја о доласку Антихриста живела је кроз цео средњи век, а са њом и процењивања када ће доћи крај света. Ипак, у раздобљу до XII века овакве идеје нису изазивале већу пажњу. Година 1000. која се чини као идеална за најављивање краја света није уопште изазвала већу забринутост савременика. Током X века познато је само једно лице које је упозорило на крај света хиљадите године.³⁹ Запад је, у то време, „био одвећ сеоски, одвећ издељен, одвећ необразован, да би био подложен снажним пропагандним токовима”.⁴⁰

Тек је учење Јоакима из Флоре засновано на *Књизи оtkривења* најавило у XII веку велику катаклизму као почетак трећег раздобља које се очекивало 1260. године. Када је наступила година 1260, градско становништво Италије нашло се у нарочитом расположењу. Очекивао се, на основу Јоакимовог прорачуна, непосредан смак света. Градови који се поново развијају на Западу од XII века били

³⁸ Žan Delimo, *Greh i strah*, књ. 1 стр. 394.

³⁹ Žan Delimo, *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka)*. *Opsednuti grad*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци — Нови Сад, 2003, стр. 278.

⁴⁰ *Ibid.*, стр. 292.

су, како се чини, склонили хистерији од села, и то посебној врсти хистерије, верској хистерији.⁴¹ Флагеланти су се појавили у Италији још у XI веку, али тек 1260. забележено је масовно ширење ове праксе. Слично расположење појавило се у Европи током страховите епидемије црне смрти — куге, која је харала Европом и Средоземљем између 1347. и 1351, одневши између једне четвртине и једне трећине живота Европљана, а у неким крајевима куга је убила и до две трећине становника.⁴²

Установљење универзитета од краја XI века надаље олакшало је ширење песимизма. Монаси професори били су носиоци оваквог становишта. Као што је установљење професионалног свештенства обезбедило у првим државама-градовима успостављање религија које одбацују овај свет, тако су слично европски универзитети и манастири ширили презир према овом свету као општеприхваћену тему од XIII века надаље. С њом је ишла, руку под руку, и замисао о опседнутом човеку кога Сатанине слуге чекају на сваком кораку и у граду и ван њега. Као главни Сатанини помагачи сматране су жене, муслимани, Јевреји и јеретици разних врста. Ова опседнутост унутрашњим и спољашњим демонима била је посебно присутна у градовима, а епидемије болести су је само појачавале.

Талас нових епидемија куге наставио је да се шири Европом после највећег који се завршио 1351. Нове епидемије појавиле су се 1360–61, 1363, 1368–70, 1374–78, 1380–83, 1399–1400, као и у првој половини XV века, а посебно од 1437. до 1440. Свака од ових епидемија обнављала је дубоко веровање у скорашњу пропаст света описану у *Ошкривењу*.

При оваквој атмосфери нечастиви је добијао све видније место. Најпре у западној уметности XI и XII века долази до поплаве тема везаних за ђавола, до „сотонске експлозије”, како ју је назвао Жак ле Гоф. Жан Делимо узима објављивање *Божансџивене комедије* Дантеа Алигијерија (1265–1321) као тренутак када западна елита престаје да се брани пред навалама сотонизма, а ова ће опседну-

⁴¹ R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, The Penguin History of the Church, vol. 2 (London: Penguin, 1990), p. 275.

⁴² Chris Bartley, „Black Death”, and Steven Gallery „Dance of Death”, in Glennys Howarth and Oliver Leaman, *Encyclopedia of Death and Dying* (London and New York, Routledge, 2001) pp. 54–56, 134–135.

тост трајати све до XVII века.⁴³ Са становишта менталитета, хронолошки крај средњег века који се смешта концем XV столећа, како је показао Жан Делимо, није довео ни до каквог преокрета. Таласи страхова и стрепњи који су преовладавали у европском менталитету од XIII до средине XVIII века достигли су свој врхунац од 1348. до 1660. године, тј. од времена страховите епидемије куге до смиривања католичких и протестанских ратова. Ово је било „раздобље највеће страве”, како га је назвао Делимо.⁴⁴ Из угла развоја духовности и менталитета у Европи, оштра подела између средњег и новог века несумњиво је претерана. У време које се сматра процватом ренесансе, крајем XV века, завладао је у Западној Европи највећи страх од краја света који се протеглао и на прва десетлећа XVI века.⁴⁵

Тада у ширењу страве једно од средишњих места преузима Мартин Лутер, бивши аугустински монах, теолог који на најочигледнији начин спаја двојицу великих европских песимиста Св. Аугустина и Артура Шопенахауера. Потоњи с очигледним задовољством преноси Лутерове речи које потврђују његову дијагнозу људског стања и свеприсутност „кнеза овога свијета”, односно ђавола у човековој свакодневици: „Ми смо, свим нашим телима и нашим ствари-ма, подвргнути ђаволу, и странци смо на овом свету, коме је ђаво владар и Бог. Зато и јесте све у његовој власти: хлеб који једемо, пиће које пијемо, одело којим се служимо, па чак и ваздух, и све што омогућује наш путени живот.”⁴⁶

Премда је цео XVI век био време ишчекивања краја света, у Немачкој је атмосфера страха достигла врхунац 1524. и 1525. Од појаве велике куге постојала је јасна веза између кретања планета и зала на земљи, па је неповољна конјункција планета из 1524/1525. изазвала колективну панику којој су подлегли и Лутер и Албрехт Дирер.⁴⁷ Уз опште осећање страве иде код Лутера и поимање Бога као осветника за људска недела. У раду *Ојомена на молићиву њројив Турчина* из 1541, он поставља питање да ли би Бог био достојан свог имена када се не би осветио? Не би ли Он тада постао поводљивац?⁴⁸

⁴³ Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, стр. 324–325.

⁴⁴ Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, стр. 277.

⁴⁵ *Ibid.*, стр. 279.

⁴⁶ Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, пр. Сретен Марић, Матица српска, Нови Сад, 1986, том 2, стр. 498.

⁴⁷ Cf. Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, стр. 306.

⁴⁸ *Ibid.*, стр. 310.

ПОЈАВА И РАЗВОЈ ОПТИМИЗМА

Слабљење општег песимизма свакодневице и епидемија страха видљиво је тек од друге половине XVII века. Лајбницова *Теодицеја* објављена 1710. оправдавала је овај свет као најбољи од могућих светова и као дело сведоброг Бога. Један догађај из средине XVIII века показао је докле је доспео развој ове нове појаве у европској модерној мисли — оптимизма.⁴⁹ Дана 1. новембра 1755. догодио се знаменити Лисабонски земљотрес и то на дан Свих светих (*Sollemnitatis omnium sanctorum*). Страховит земљотрес од 8,5 до 9 степени Рихтерове скале разрушио је град. Становници су се били окупили у црквама на важан свети дан, али тамо их је дочекао нови страшан догађај: циновски цунами од 15 метара разбио се о ушће реке Тахо и однео бар 10.000 нових жртава за неколико минута. На све то уследио је пожар који је разорио остатке Лисабона у наредних пет дана.⁵⁰ Новије процене указују на 30 до 40 хиљада мртвих иза земљотреса и цунамија.⁵¹

Земљотрес изазива велико интересовање теолога и научника. Нуде се натуралистичка објашњења, али језуита Габријел Малагрида (1689–1761) одбацује свако натуралистичко објашњење и сматра земљотрес за дело Божије у спису објављеном после земљотреса. Већ 1759. он је оптужен за заверу и предат инквизицији из страха да би његови ставови могли да деморалишу становништво. Средишње питање које се наментуло било је зашто је Бог дозволио такав обим разарања и то на дан Свих светих. У разматрању учествује сва учена Европа. Расправи се придружују најугицајнији мислиоци тога времена попут Волтера, Русоа и Канта и сви одбацују теолошка објашњења.

Волтер реагује најпре веома песимистичким писмима, а затим под утиском овог земљотреса пише свој филозофски роман *Кандиг*. У њему одбацује Лајбницов оптимизам, али не постаје пси-

⁴⁹ Ова реч се изгледа први пут појављује у преводу Лајбницове *Теодицеје* на француски 1737. Edgar S. Brightman, „The Lisbon Earthquake: a Study in Religious Valuation”, *The American Journal of Theology*, vol. 23, No. 4 (Oct. 1919), p. 503.

⁵⁰ Fransa Valter, *Katastrofe. Jedna kulturna istorija od XVI do XXI veka*, Академска књига, Нови Сад, 2012, стр, 99.

⁵¹ Alvaro S. Pereira, „The Opportunity of a Disaster: The Economic Impact of 1755 Lisbon Earthquake”, Cherry Discussion Paper Series, Centre for Historical Economics and Related Research at York, 2006, p. 8.

миста. Страшна катастрофа Лисабона наводи га, како примећује амерички теолог Едгар Брајтмен, ка „мелиоризму заснованом било на религијској вери или активизму”. Русо после овог догађаја продубљује свој оптимизам, а Кантова реакција је још занимљивија. У чланку „Историјски и природан опис необичних случаја земљотреса, који су крајем године 1755. потресли велики део Земље” он 1756. године закључује да земљотресе не треба да сматрамо као казну за грех, већ они треба да нас подстакну на већу љубав према човечанству, а на себе треба да гледамо као на део природе, а не као да смо ми природа у целини.⁵² Ниједан од тројице водећих умова тадашње Европе не прихвата објашњење по коме је земљотрес производ Божије казне. И сама чињеница да је Малагрида предат инквизицији показује колико се менталитет променио. Оно што је он заступао било би сто година раније толико очигледно да би могло само да буде похваљено.

Два десетлећа касније *Декларација независности* (1776) тринаест држава Америке од британске круне наводи: „Ми сматрамо очигледним истинама да су људи створени једнаки, и да их је њихов Творац обдарио неотуђивим правима међу које спадају живот, слобода и тражење среће.”⁵³ Уношење трагања за срећом („pursuit of happiness”) као средишњег циља грађана означава коперникански обрт у погледу поимања овог света. Овде се отворено одбацује средњовековно и рано модерно презирање света и појединцу се ставља у задатак да овде и сада трага за срећом. Отворен је пут ка оптимизму либералног века.

ПЕСИМИЗАМ У ОПТИМИСТИЧКОМ ВЕКУ

Век који је уследио био је доба научно-технолошког успона, и доба либералног оптимизма. Општи оптимизам нарушило је тек неколико европских мислилаца, међу којима посебно место имају Артур Шопенхауер, Јакоб Буркхарт и Фридрих Ниче. На овом месту поменућу само основне поставке Шопенхауера као најпотпунијег од ове тројице песимиста.

⁵² Edgar S. Brightman, *op. cit.*, p. 508, 512, 515.

⁵³ *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima (1215–1989)*, ИРО Нова књига, Београд, 1989, стр. 103, 107.

Од философа XIX века за највећег песимисту се сматра *Артур Шопенхауер* (Arthur Schopenhauer, 1788–1860), а његово дело *Свет као воља и представа* објављено 1818. за највиши израз европског модерног песимизма. Истина, његов песимизам је у великој мери заснован на будизму, па не доноси посебне новине у инвентар песимистичких схватања. Он сматра, следећи Буду, да је сама егзистенција патња, што је у будизму *дукха*. Воља која је слепа и несвесна тежња за животом долази код човека до свести о себи. Потврђивање воље за животом и припијање за егзистенцију су узроци свега зла, а то одговара будистичкој *џанхи*. Земља је позорница јада и лудост је покушај да се она претвори у место за уживање. Много су више у праву они који на овај свет гледају као на пакао.

У 46. глави другог дела његовог *magnum opus*-а, Шопенхауер је изнео главне аргументе у корист песимизма. „Све у животу казује нам да је земаљској срећи досуђено да буде осујећена, или пак спозната као илузорна.” Садашњица је човеку недовољна, будућност несигурна, „а прошлост се не да вратити”. Само постојање зла је такво да не може да се надокнади истовременим или накнадним постојањем добра. И када би на свету било хиљаду пута мање зала, то не би много променило, јер је само постојање зла „довољно да загнује једну истину”, а она је: „да се ми немамо зашто радовати што свет постоји, већ пре жалостити се због тога; да би ваљало претпоставити његово непостојање његовом постојању; да је свет у бити нешто што не би требало да постоји итд.”⁵⁴

Главни извор човекових зала је човек, а као и код Хобса *Ното homini lupus*. Овакав пакао превазилази Дантеа „јер у њему један човек мора бити демон другога”. У таквом свету најсрећнији човеков тренутак је када усни, а најнесрећнији када се буди. Утеха смрти је што је крај таквог живота, „па се ми од патњи живота тешимо смрћу”.⁵⁵

Толико је лош овај свет, да када би био само мало гори „он већ више не би могао опстати”. Значи да гори свет од постојећег уопште није могућ, а постојећи свет је „међ могућим световима најгори”,⁵⁶ закључује философ песимизма који је обрнуо наопачке Лажбнице поставке из *Теодицеје*.

⁵⁴ Artur Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, књ. 2, стр. 494.

⁵⁵ *Ibid.*, стр. 495–496.

⁵⁶ *Ibid.*, стр. 500. Одличан сажетак Шопенхауеровог песимизма дат је у чланку Ксеније Атанасијевић: „Шопенхауерова формула песимизма”, *Мисао*, књига

СИГМУНД ФРОЈД

Неколицина философа у сукобу с општим мњењем времена није имала могућност да промени дух оптимизма XIX stoleћа, али како се овај век ближио крају било је све више песимистичких гласова, посебно у Бечу.

Фројдово дело *Тумачење снова* објављено крајем XIX века доноси изузетне новине историји песимизма и разматрањима човекове природе. Песимизам из теологије и философије овим делом постепено улази и у науку. Виђење човека које даје ово дело јесте једно суморно виђење. Човеков психички живот се одвија у две инстанце: несвесном и свесном. Оно што човек дубински жели остаје у првој, несвесној инстанци. Дубинска жеља може да само у искривљеном облику дође до свести. Човеку је, дакле, потребан шифарник да би разумео сопствене мисли! Али ту је још једна импликација. Свесно је одређено несвесним садржајем, а увид у тај садржај нам је готово недоступан. У другој књизи *Тумачења снова* Фројд долази до логичког закључка: „Ја могу хтети да сасвим произвољно замислим један број. Али то је немогућно; број који ми пада напамет одређен је јасно и нужно мојим мислима, макар оне биле далеко од моје непосредне намере.”⁵⁷ Слобода воље је самим тим илузија која не узима у обзир рад прве инстанце. Овде је већ Фројд раскрстио с рационализмом свога доба, мада вероватно није одмах био свестан импликација своје теорије.

ТРИ ФРОЈДОВА ПЕСИМИСТИЧКА МАНИФЕСТА

Зачеци Фројдовога културног песимизма налазе се у његовом делу *Тоштем и шаду* из 1913. године. У њему је утврдио да се иза тотемске жртве животиње у примитивним племенима крије успомена на

XIII, свеска 2 (1. септембар 1923), стр. 1338–1348. Cf. Vladimir Dvorniković, *Studije za psihologiju pesimizma*, Hrvatski štamparski zavod, Загреб, 1923, стр. 234–322.

⁵⁷ Тамо где је наведено ОДСФ (Odabrana dela Sigmunda Frojda) превод је дат према издању његових одабраних дела на српскохрватском језику у осам томова (Матица српска, прво издање 1969, седмо 1984). Тамо где је наведено SE (The Standard Edition of Complete Psychological Work of Sigmund Freud), реч је о најпознатијем издању његових сабраних дела — Стандардном издању његових целокупних дела на енглеском језику у 24 тома, у општој редакцији Џејмса Стрејчија. *Sigmund Frojd, Tumačenje снова II*, ОДСФ, четврто издање, Матица српска, Нови Сад, 1976, том 7, стр. 167.

првобитног оца хорде. Тај праотац био је деспот и љубоморан на синове и завршио је на следећи начин:

... једној дана скуйила су се йроїнана браћа убила и йојела оца и учинила крај йосйојања очеве хорде... Акйом једења сйровели су идентйификацију с њим, свако од њих је добио део њеїове снаїе. Тоїемски обред, можда йрви йразник човечансйтва, био би йонављање и йарасйос ової знаменийої, йресйуїничної дела у коме се налази йочейїак мноїо чеїа — социјалних орїанизација, обичајних оїраничења и релиїија.⁵⁸

На овај начин Фројд је већ 1913. извео настанак друштвених установа и религије из једног праубиства. Тиме је почео еволуцију сопствене мисли која га је на крају довела до одбацивања свих људских установа као облика илузије. Велики рат дао му је повод да се надаље бави питањем убијања код човека. Настављајући се на тему из *Тоїема и йабуа*, у есеју *Наш сйав йрема смрйи* он за примитивног човека примећује: „Нема сумње да је био страшно створење, свирепије и злоћудније од многих других животиња. Волео је да убија и заиста је убијао”.⁵⁹ Важна хришћанска заповест „не убиј!” према Фројду „сигурно показује да потичемо из бесконачног низа генерација убица, који су у својој крви имали жудњу да убију, као што то жудимо и ми данас”.⁶⁰ Наше несвесно је пуно жеља за смрћу другог. Тако, на пример, када кажемо „нека га ђаво носи!”, тада „у нашем несвесном је озбиљна и снажна жеља за смрћу. Одиста, наше несвесно ће убити за ситницу.” Све ово наводи Фројда да закључи о људским несвесним тежњама: „Тако смо и ми сами, када нас процењују по импулсима наших несвесних жеља, као и првобитни људи, банда убица.”⁶¹

1. СМРТ КАО ЦИЉ ЖИВОТА

Фројд је постепено дошао до појма начела задовољства (*Lustprinzip*) као принципа који неограничено влада у несвесном.

⁵⁸ S. Frojd, *Totem i tabu*, ОДСФ, том 4, стр. 268.

⁵⁹ Sigmund Frojd, „Aktuelna razmatranja o ratu i smrti”, у: Ž. Martinović i M. Martinović (ur.), *Psihoanaliza i rat*, Норвешко лекарско друштво, Комитет за људска права, Београд, 2001, стр. 20.

⁶⁰ *Ibid.*, стр. 23.

⁶¹ *Ibid.*, стр. 24.

Искуство Првог светског рата, могући утицај Ота Вајнингера, јудео-хришћанског и Платоновог дуализма и Шопенхауера довели су га, по окончању рата, до новог закључка да постоје упоредно две врсте нагона: нагони живота односно ероса и нагон смрти, који је један од његових ученика Пол Федерн касније назвао, по имену грчког бога, танатос. Приметио је да се трауматски снови, фиксација на болне догађаје и неурозе судбине не руководе начелом задовољства. Ово трагање за новим начелом уобличује у раду *С оне сѝране начела задовољсѝва* који је окончао средином јула 1920. Он одређује нагон као „унутрашњу тежњу... за поновним успостављањем неког ранијег стања”,⁶² и закључује:

*Ако смемо да, као искусѝво, без изузетѝка, узмемо да све живо умире из унутрашњих разлоја, враћа се у анорѝанско, онда можемо само да кажемо: Циљ свег живота је смрт, и обрнуто: Неживо је ѝосѝојало ѝре живої.*⁶³

Он сада постулира две врсте нагона. Они нагони који одлажу смрт јесу нагони живота: „то је изгледа осцилујући ритам у животу организама; једна друга група нагона јуриша напред да би што пре достигла крајњи циљ живота, друга на извесном месту тога пута жури назад, да би га од неке одређене тачке изнова начинила и тако продужила трајање пута.”⁶⁴

Фројд увиђа да ће неким бити тешко да се одрекну „веровања да у човеку само пребива нагон за савршенством који га је довео до садашње висине његовог духовног развоја и етичког сублимирања и од кога може очекивати да ће се побринути за његов развој ка натчовеку”.⁶⁵ Очигледно овде Фројд одбацује могућност да дође до појаве онаквог натчовека којег је најављивао Ниче. Извор његове нове антропологије је један други философ, и Фројд то не крије: „Но нешто друго не можемо прећутати: Да смо неочекивано упловили у луку Шопенхауерове философије, за кога је смрт ‘прави ре-

⁶² Sigmund Freud, *Some strange principles of satisfaction. I and II*, Svetovi, Нови Сад, 1994, стр. 9. SE, vol. 18, стр. 36.

⁶³ *Ibid.*, стр. 39; SE, vol. 18, стр. 38. Подвукао С. Г. М.

⁶⁴ *Ibid.*, стр. 42; SE, vol. 18, стр. 42.

⁶⁵ *Ibid.*, стр. 42; SE, vol. 18, стр. 43.

зултат', те утолико сврха живота, а сексуални нагон отелотворење воље за живот."⁶⁶

2. РЕЛИГИЈА КАО БОЛЕСТ

Пошто је по значају ставио у исту раван нагоне живота и смрти, Фројд је седам година касније отишао корак даље. У делу *Будућности једне илузије* једну од најважнијих људских установа — религију прогласио је за болест. Током 1927. написао је дело *Будућности једне илузије* које је исте године и објављено. Људи осећају незадовољство културом јер је њу већини наметнула мањина. Да ли је могуће преуређење међуљудских односа које ће смањити незадовољство културом? Ово је питање на које Фројд покушава да одговори у овом делу. Ако би дошло до преуређења људских односа које би отклонило присилу и потискивање нагона, наступило би златно доба, али да ли је то могуће? Фројд најпре даје негативан одговор:

Пре изгледа да свака култура мора да се изгради на принуди и одбацавању нагона. Чак није извесно да би, ако би престала да постоји присила, већина људи била припремљена да се подухвати посла неопходној да се стекне нови иметак. Мислим да мора да се рачуна с чињеницом да су у свим људима присујне деструктивне и стога антисоцијалне и антикултурне тенденције, и да су оне код великој броја људи довољно јаке да одреде њихово понашање у људском друштву.⁶⁷

Оно што је најавио у *Тошему и шабуу* Фројд је у овом делу извео до краја: „Религија је тако, општа опсесивна неуроza човечанства. Као код опсесивне неурозе у деце она је проистекла из Едиповог комплекса, из односа према оцу."⁶⁸ Уместо религије Фројд је понудио у завршној реченици психоанализу: „Не, наша наука није илузија. Али, била би илузија да претпоставимо да оно што не може да пружи наука можемо да добијемо на другом месту."⁶⁹

⁶⁶ *Ibid.*, стр. 51; SE, vol. 18, стр. 49–50.

⁶⁷ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, SE, vol. 21, p. 7.

⁶⁸ S. Freud, *The Future of an Illusion*, SE, vol. 21, p. 43.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

3. КУЛТУРА КАО НЕСРЕЋА ЧОВЕЧАНСТВА

Две године касније Фројд је саставио свој завршни песимистички манифест који је првобитно носио наслов *Несрећа у култури*, да би касније назив био промењен у *Нелагођност у култури*.

У другом поглављу Фројд указује да је питање смисла живота често постављано: „До сада није нађен задовољавајући одговор — уколико је такав уопште могућ.” У немогућности да утврди смисао живота он се ограничава на скромније питање о томе шта људи траже од живота и шта желе да постигну. Одговор је да „теже за срећом, желе да постану срећни и да такви остану”.⁷⁰ То значи да смисао живота проистиче из програма начела задовољства које је Фројд одбацио још 1920. увођењем нагона смрти. Овај програм је у сукобу с целим светом: „Уопште га није могућно спровести, противи му се цео поредак васељене.”⁷¹ Опет је Фројд, да га парафразирам, упловио у воде Шопенхауера. У петом поглављу Фројд скреће пажњу на радо порицану истину која се састоји у следећем:

Делић радо њорицане истиине, која се иза свеја њоја крије, јесће да човек није кројко диће коме је њојредна љубав, а уме и да се брани ако ја неко најадне, већ да се здој својих најонских својстава мора смајрајти у великој мери склоним ајресцији. Ближњи му, стиоја, не њредставаља само мојуће њомајача и сексуални одјекај, већ и искушење да на њему задовољи своју ајресцију... Ното хотипи лурис. Има ли којод храдрости да њорекне ову изреку њосле свих животињих и историјских искустава?... Ко јод се њодсети ѡрозота сеоде народа, ѡродора Хуна, ѡакозваних Монјола ѡод Цинјис-Каном и Тимур-Ленком, освајања Јерусалима које су извршили ѡобожни Крстиши, ѡа и ужаса ѡоследњеј свейској рајта, мораће ѡред истиинијости овој ѡледишти ѡонизно да ѡоине ѡлаву.⁷²

Пошто је агресија главна препрека култури, како се култура брани? Тако што се агресија поунутрује, што се окреће против сопственог ега из кога следи суперего који се „супротставља преоста-

⁷⁰ Sigmund Freud, *Iz kulture i umetnosti, Nelagodnost u kulturi*, ОДСФ, том 5, стр. 277.

⁷¹ *Ibid.*, стр. 277.

⁷² *Ibid.*, стр. 318–319.

лом делу и као ‘савест’ на њега устремљује исту ону строгу агресивност коју би Ја радо задовољило на страниј особи”. Окренувши тако агресивност ка унутра, ствара се напетост између суперега и ега коју Фројд назива кривицом. Суперега који је седиште људске савести је велики тиранин и од њега се ништа не може сакрити, чак ни мисли. Он „кињи грешно Ја непромењеним осећањем страха и тражи прилику да га изложи казни спољног света”⁷³ Овде долази до парадокса: што је човек моралнији, тиранија суперега је већа. „Врхунац достиже у светаца, који себе оптужују због најтежих грехова.”⁷⁴

Фројд је постепено напустио и веровање у значај човековог ума. У писму циришком психоаналитичару и пастору Оскару Пфистеру Фројд је у фебруару 1930. забележио:

Лично имам широко поштовање за ум, али има ли ја природе? Ум је само мали део природе и њен остатак изгледа да је у стању да живи веома добро без њега. Да ли ће она себи дозволити да буде, у било ком већем стању, под утицајем бриге за ум.

*Завидим ономе ко осећа више поуздања о њој од мене!*⁷⁵

Коначно, у писму Ајнштајну из септембра 1932. Фројд је поводом изгледа да се човечанство ослободи претње рата забележио:

*Коначно, рат изгледа сасвим у складу с природом, има биолошку основу и практично је скоро неизбежан.*⁷⁶

Као дијагностичар Фројд се бавио појединцима. Узевши под своју лупу културу, увидео је сличности развоја појединца и културе, што га је навело да се упита нема ли права да постави дијагнозу културе, а она би била следећа: „да су неке културе, неке културне епохе, можда чак и цео људски род, под утицајем културних стремљења постали неуротични”. Култура је, дакле, као и њен из-

⁷³ *Ibid.*, стр. 334.

⁷⁴ *Ibid.*, стр. 334.

⁷⁵ Freud to Dr Pfister, Vienna, 07. 02. 1930, in Heinrich Meng and Ernst L. Freud (eds.), *Psycho-Analysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud & Oskar Pfister*, tr. Eric Mosbacher, The International Psychoanalytic Library, book No. 59 (London: The Hogarth Press and the Institute of psycho-analysis, 1963), стр. 132–134.

⁷⁶ Ž. i M. Martinović (ur.), *Psihoanaliza i rat*, стр. 37.

данак религија неуроза. Она је болест човечанства. Или како то каже Норман О. Браун: „Човјек — друштвена животиња је, према томе, неуротична животиња... Фројд тако долази до истог закључка као и Ниче (‘болест звана човјек’), али знанственим путем, проучавањем неуроза.”⁷⁷

У позним делима која се баве културом Фројд прелази с теорије страха од оца, „на теорију страве од природе”, примећује Бекер.⁷⁸ Културни човек потискује нагоне, потискујући их он потискује себе. Зато је културни човек мазохиста, односно убица себе. Осећање кривице је страх од суперега, „оно је израз нагона нашег Ја које је под утицајем садистичког Над-ја постало мазохистично...”⁷⁹ Акултурни човек следи нагоне, он је садиста, он је убица другог.

Цела људска историја коју даје Фројд може се свести на следећи напредак: убица других постаје убица себе. Културни човек у бити је самоубица, и то како врсте кроз све мањи наталитет, тако и себе преко тираније хиперетичког суперега. Зато и не чуди да се код неких болести јасно читава како суперегом, моралном инстанцом, влада нагон смрти. У том смислу, и човечанство би морало да иде, преко културе, к своме крају, к своме потирању. Ово је коначни закључак мог читања Фројдовог одређења културе.

Али и сам људски живот је трагедија. Човек је трагач за срећом коју никада не налази. Човеков ум је јадан и циркуска појава. Он сам потиче из бројних нараштаја убица и жели да убије било себе, било другог. Слободне воље код оваквог човека нема, осим као самообмане ега. Његов карактер је створен у време када ега није ни било или када је био тек у повоју, његова култура, чији је циљ да потискује њега самог његова је судбина, а и када постане зрео, њиме управљају несвесни нагони. *Нерећан, неслободан и њојиснућ, он живи у култури која је болесћ, и верује у идоле који су израз ојсесивне неурозе.* Такав је човек Сигмунда Фројда. Он је једнако лош као што су га видели хришћански песимисти, и једнако несрећан као што је био за Шопенхауера.⁸⁰

⁷⁷ Norman O. Brown, *Život protiv smrti*, Naprijed, Загреб, 1989, стр. 16.

⁷⁸ Ernest Becker, *Poricanje smrti*, Naprijed, Загреб, 1987, стр. 118.

⁷⁹ Sigmund Frojd, *Iz kulture i umetnosti, Nelagodnost u kulturi*, ОДСФ, том 5, стр. 347.

⁸⁰ Део о Фројду у овом чланку у великој мери је преузет из делова моје књиге: Слободан Г. Марковић, *Песимистичка антиројологија Зијмунда Фројда*, Досије, Београд, 2014.

Ерих Фром је био најоштрији критичар Фројдовога есенцијализма у погледу људске природе и онога што је он назвао инстинктивизмом, односно теорије да је људска природа заснована на нагонима (коју су заступали Фројд и касније Конрад Лоренц). Фром је понудио другачију верзију у којој релативно мирољубиви ловац који чини 99% историје развоја човечанства еволуира ка рату тек настанком првих градова-држава.⁸¹ Фром је свој антиинстинктивизам изнео у више дела, али најпотпуније у књизи *Анатомија људске гестироктивности*. За њега су културни услови доминантни и они могу довести до сасвим различитих доминантних врста друштвеног карактера.

АНАТОМИЈА ДВАЈУ ПЕСИМИЗАМА: АУГУСТИН И ФРОЈД

Наизглед убеђеног атеисту Фројда и великог патрису Св./Блаженог Аугустина не спаја много. Пажљивијим рашчлањивањем може се доћи до битних сличности. Фром скреће пажњу да слика грешног детета коју даје Фројд у својим делима, „у битним цртама наликује аугустиновској слици дјетета.”⁸² С друге стране, Ернест Бекер је приметио да када је у питању темељна човекова природа, Фројд се може „сврстати раме уз раме са аугустиновцем Киркегардом.”⁸³ Између Аугустина и Фројда постоји још једна спона — Артур Шопенхауер. Овај је немачки филозоф био умногоме инспирисан у свом песимизму учењем најутицајнијег Аугустиновог модерног следбеника — Мартина Лутера.

У структури песимизма тешко да се може рећи нешто сасвим ново. Основа сваког песимизма је *conditio humana* — стање човека, сгледано у свим патњама које доноси или може да донесе. Ово је стање пластично описао још Продик с Кеоса, савременик Сократов. У *Аксиохусу* се помиње да је, једном приликом, Продик тако убедљиво говорио против живота да је Сократ пожелео да се убије. Продик се

⁸¹ Како каже Фром: „Подаци о примитивним ловцима показују да су одлике које се обично придају људској природи, као што су деструктивност, свирепост, недруштвеност — укратко оне које се односе на Хобсовог ‘природног човека’ — упадљиво одсутне код најмање ‘цивилизованог’ човека.” Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (London: Pimlico, 1997) [прво издање: New York, 1973], p. 190.

⁸² Erich Fromm, *Kriza psihoanalize. Analitička socijalna psihologija i društvena teorija*, Naprijed, Загреб, 1980, стр. 175.

⁸³ Ernest Becker, *Poricanje smrti*, стр. 114.

у овом дијалогу пита који је део човекова живота без болова и одмах одговара да таквога дела нема. Новорођенче долази с плачем и болом на свет. Оно је гладно и под притиском. Дечака муче учитељи, а младића још и више. Када се ратосиља невоља учења долазе још горе: сталне борбе и ратови. Ко доживи старост, њему је, ипак, најгоре. Ако човек оклева да умре, природа ће му то наплатити с каматом. Она ће узети једноме вид, другоме слух, трећем и једно и друго. Ко ме не узме тело, може да прође још горе да остане без духа. Продик је сматрао да богови не дају дуг живот онима које воле. Ослобођење од ових мука, очигледно је смрт.⁸⁴ Када се упореди шта је написао Продик, а шта Шопенхауер двадесет и два века касније, увиђа се да су и дијагноза и прогноза људског стања слични. Већ је поменута сродност Будиног и Шопенхауеровог налаза беде људске свакодневице.

И код Аугустина и Фројда, које раздваја један и по миленијум, увиђа се необична блискост. Највећа је сродност ових двају мислилаца у томе што су обојица вишеслојни песимисти. Овде дајем једну табелу која показује додирне тачке између њих двојице. Први, разуме се, користи верску терминологију, а други тзв. научну, али неке сличности су заиста упадљиве.

АНАТОМИЈА ДВАЈУ ПЕСИМИЗАМА		
Св. Аугустин	Промењива	Сигмунд Фројд
Божија воља — (не)милост	<i>Судбина њојединца</i>	Нагони и њихово сузбијање
Преко парусије — другог доласка Христа	<i>Крај светиња</i>	Путем самог човека: 1. Деструкцијом или 2. победом културе над нагоном и изумирањем човечанства
Грех издаје Бога	<i>Почетак културе</i>	Грех оцеубиства
Опхрвљеност првобитним грехом	<i>Природа културног човека</i>	Опхрвљеност кривицом
Спасена мањина	<i>Сјасени/одбрани</i>	Елита, тј. психоаналитичари
Проклета маса — <i>Massa damnata</i>	<i>Проклећии</i>	Маса неуротичара
Припрема за смрт	<i>Циљ (земаљској) животиња</i>	Смрт

⁸⁴ Ксенија Атанасијевић, „Песимизам Продика са Кеоса”, *Мисао*, година XXI (1926), стр. 179.

Обојица следе хеленску мисао у томе што верују у неку врсту судбине. Код Аугустина је то Божија промисао која унапред разврстава спасене од проклетих, код Фројда су то нагони. Први с радошћу очекује крај света, други се прибојава да ће до њега доћи. Обојици не изгледа немогуће да би крај могао да дође већ у веку у коме живе, петом, односно двадестом веку хришћанске ере. У првој верзији апокалипсу доноси парусија, други долазак Христов, у другој сам човек самоубиством или свеубиством. Улазак у културу почиње код обојице грехом. Адамов Пад одговара убиству праоца хорде. Оба греха су страшна, тако да је у оба случаја човекова будућност њима одређена. Први доноси патњу, други доноси кривицу која спречава човекову срећу. У таквој трагичној садашњости понеко ће бити спасен. За Аугустина то су *electi* — изабраници Божији, за Фројда је то психоаналитички покрет. *Massa damnata* — проклета гомила оних који ће на оном свету испаштати вечне муке, одговара маси неуротичара који овде испаштају муке услед несводљивости захтева морала и захтева културе с преткултурним делом људске природе. Суморни есхатон Аугустина одговара једино мрачној овој страни стварности Сигмунда Фројда. Циљ свег живота је смрт за Фројда. Код Аугустина циљ живота је припрема за земаљску смрт, као улазак у нови једини прави живот, разуме се, само за спасене, тј. унапред одабране.

ПЕСИМИЗАМ ПОЧЕТКОМ ХХІ ВЕКА

Песимизам се почетком, ХХІ века изражава у најмање четири вида: као верски, философски, научни и уметнички покрет.

Код протестантских деноминација у САД, Бразилу и Африци јачају миленаристичка очекивања. Једно истраживање из 2002. показало је да 59% становништва САД верује у пророчанства новозаветног *Ойкривења*. Да ће крај света да наступи током њиховог живота верује 17% Американаца, а четвртина верује да је *Библија* предвидела нападе од 11. септембра. Још једном се показује светско-историјски значај уласка *Апокалипсе* у канон *Новой завети*. Чак ни антиклерикализам и секуларизам модерне нису успели да спрече исказивање поруке *Ойкривења*. Бројни филмови на тему хришћанског краја света говоре о томе да се наратив краја света потпуно при-

лагодио тржишној привреди.⁸⁵ Уз то, Холивуд је почетком XXI века произвео серију филмова о крају света путем удара небеских тела, новог леденог доба, епидемија, ерупције супервулкана, термонуклеарне катастрофе, загревања земље и томе слично. Сви они почивају на пројекцијама људског страха од смрти који се у колективном несвесном све више испољава као страх од краја света.

Веровање у апокалиптично, према истраживањима Пола Бојера (Paul Boyer), веома је раширено у САД. Његови следбеници чине „политичку силу довољне снаге да врше стваран утицај на свет... Коначно, Америка је осам година имала председника који је веровао да живи на крају времена и чак се надао да би оно могло да наступи током његовог мандата.”⁸⁶ Овде Бојер упућује на Роналда Регана (1911–2004), четрдесетог председника САД од 1981. до 1989, припадника презбитеријанске, калвинистичке цркве. Године 1983, у време када је вршио мандат председника Сједињених Држава, Роналд Реган је рекао једном израелском лобисти: „Знате, ја се враћам вашим древним пророцима у *Стишаром завешћу* и знамењима која предвиђају Армагедон, и почињем да се питам нисмо ли ми нараштај који ће видети да се он одиграва. Не знам да ли сте, у последње време, приметили неко од ових пророчанстава, али, верујте ми, она свакако описују времена кроз која пролазимо.”⁸⁷

Посебно је Холивуд био и остао опседнут идејом краја света која је достигла неслућене размере пред 2012. годину за коју је била најављена апокалипса на дан 21. децембра, по селективно прочитаном пророчанству Маја о крају циклуса од 5,216 година.

У науци је дошло до катастрофичних пројекција. Климатолози очекују крај живота на земљи, или макар његову децимацију доласком леденог доба, или сасвим супротно од тога загревањем земље.

⁸⁵ Део о Ла Хеју и његовом учењу дат је на основу чланка у Дејли телеграфу. Oliver Poole, „The End of the world? I can't wait.”, *The Daily Telegraph*, 01. April 2004. Cf. Slobodan G. Markovich, „Different Approaches to Human Nature and Peace Building”, in J. P. Lomsdalen and K. Popovic (eds.), *Education and Peace — International Experiences and Approaches* (Belgrade: Adult Education Society and Institut für Internationale Zusammenarbeit des Deutschen Volkshochschulverbandes, 2005), pp. 33–36.

⁸⁶ Kermode, Frank, „Waiting for the End”, у: Malcolm Bull (ed.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 253.

⁸⁷ Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy belief in modern American culture* (London and Harvard, MA: Harvard University Press, 1992), p. 142.

Теоријска физика обесмислила је сврху целокупног универзума чија се судбина своди на могућност победе антигравитације која би, у крајњем исходу, водила вечном мраку, распаду протона и нестанку саме материје, простора и времена, или на супротну могућност победе гравитације која би у једној тачки бесконачне густине прождрла све видљиво. Геолози упозоравају на суперерупцију вулкана, а астрономи на снопове гама зрака који би уништили живот на земљи или на удар комете или великог астероида чије последице би биле катастрофалне што се можда и дешава периодично. Поједини од ових сценарија нису нереални (термонуклеарни рат, пандемија или климатске промене), али многи од њих се, иако су мало вероватни, исувише често помињу. Стиче се утисак да има све више научника који се такмиче да нађу различите начине како би живот могао да нестане на планети Земљи, иако је вероватноћа за поједине од ових сценарија у веку у коме живимо тек нешто већа од добитка суперлоза на лутрији у којој учествује милион људи.

Коначно, у философији све више влада постмодернизам. Превредновање свих вредности код Ничеа и објава смрти Бога завршили су се у другој половини XX века сумњом у могућност постојања ичега суштинског и темељног, па чак и сумњом у објективну стварност. И Фројд, који је по сопственим уверењима био хуманиста, отворио је, свакако ненамерно, проучавањем несвесног, а још и више наглашавањем опсега ирационалног у човеку — пут за оспоравање људског разума. Јасно се назире антихуманистичке импликације постмодерне, јер тешко је засновати иједну моралну философију без усидрења у некакву чврсту површину. Главно питање које је отворио Фројд остаје и даље отворено: постоји ли и каква је људска природа? Ово питање је релативизовано у последњим деценијама XX века, али је обновљено почетком XXI века. Стивен Пинкер је први скренуо пажњу да више дугујемо генима него што бисмо хтели,⁸⁸ док је Царед Дајмонд оспорио Фромов оптимизам у погледу првобитног човека, показавши да стопа убистава не расте настан-

⁸⁸ Реафирмишући улогу и значај наслеђа, Пинкер је у закључку своје књиге приметио: „Сумњам да има много људи који заиста дубоко у себи верују да девојчице и дечаци могу међусобно да се замене, да све разлике у интелигенцији долазе из средине, да родитељи могу да на микро нивоу управљају личностима сопствене деце, да су људи рођени без себичних стремљења, или да су примамљиве приче, мелодије и лица произвољне социјалне конструкције.” Steven Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature* (London: Penguin 2002), p. 422.

ком цивилизације, већ напротив — опада.⁸⁹ Из тога би следило да је Фројдов инстинктивни човек ближи стварности од првобитног човека кога су приказали Маргарет Мид и Ерих Фром.

Једно од основних отворених питања остало је од Канта до данас питање успостављања човечанства у коме ће владати мир, односно питање будућности рата. Водећи британски стручњак за ову тему Кристофер Кокер примећује да би људи лишени противдруштвених нагона „вероватно могли да воде мирољубив живот”, проблем је што „ми нисмо биолошки тако направљени”. Он зато сумња у скори нестанак рата. Како примећује: „Двадесет и прво столеће можда неће да буде једнако захваћено ратом као двадесето, али докле год рат наставља да еволуира, његово последње поглавље није ни близу да буде написано.”⁹⁰

Почетком XXI века јудеохришћански песимизам успео је да се у новим облицима прилагоди и обнови у евроатлантском свету. Он живи преваходно у имагиницији западног човека испуњен страхом и тескобама. Уз отприлике четвртину Американаца која следи протестантски миленаризам и с радошћу очекују скорашњи крај света, напоредо живе секуларизовани људи, још присутнији у Западној Европи него у САД. Страх од смрти секуларизованог западног човека очитује се као страх од ништавила, од једине извесности које постхришћански свет оставља. Такав човек све више сумња у будућност човечанства. С Фројдом је песимизам из књижевности и философије продро у психологију, преко Холивуда песимизам је доспео у жижу јавности крајем XX и почетком XXI века. Део овог занимања пренео се и на природне науке. Страх од смрти преобразио се код западног човека у двоструки страх: према споља и унутар себе. Човек позног средњег века био је опхрвљен осећањем кривице и зато се осећао сумануто окружен ђавољим сарадницима са свих страна. Човек постмодерне окружен је тескобом и страховима. Обећање васкрсења тела умрло је смрћу Бога, а човеку постмодерне ово обећање потребније је од иједног другог човека прошлости јер је он човек културе тела. Лишен духовних упоришта претходних векова, а сведок сопствене пропадљивости, западни човек све спремније предвиђа и пропадљивост видљивог света. У томе је извориште и снага обновљеног западног песимизма почетка XXI века.

⁸⁹ Jared Diamond, *The World until Yesterday* (London: Penguin Books, 2012).

⁹⁰ Christopher Coker, *Can War be Eliminated* (Cambridge: Polity, 2014), pp. 5–16.

Slobodan G. MARKOVIĆ

A REVIEW OF WESTERN EUROPEAN PESSIMISM

Summary

The paper treats the development of Western European pessimism from the works of St. Augustine until the end of the twentieth century. Pessimism has been classified into five types: ontological, ethical, pessimism of everyday life (praxeological), eschatological and cultural. These five pessimisms have been followed through different epochs.

The author considers acceptance of the *Book of Revelation* as a part of the New Testament's canon as a crucial moment for the development of Western Christian pessimism. The thinker who petrified the pessimistic concept of man and his destiny was St. Aurelius Augustine (a. d. 354–430). Having defeated the concept of Pelagius, he paved the way to multilevel pessimism. His anthropogony was particularly bleak. His Catholic and later Protestant followers threw Europe into a massive neurosis of apocalyptic fear and the rejection of the carnal, in the period between the twelfth and the eighteenth centuries.

The nineteenth century appeared to be a break for pessimists of various kinds, but the emergence of Sigmund Freud (1856–1939), created a scientific pessimism, and ushered in a new discourse of radical pessimism in defining man and his nature. Reading original Freud one meets insurmountable contradictions of relations between culture and instincts. It appears that this opposition, in Freud's interpretation, challenges a possibility for the survival of mankind. The author takes three works of Freud as his pessimistic manifestos: *Beyond the Pleasure Principle*, *The Future of an Illusion* and *Civilization and its Discontents*. The anatomy of pessimisms of St. Augustine and Freud is given pointing to some surprising similarities.

At the end a glance into Western European (and American) pessimism at the beginning of the 21st century has been provided.

Key words: Pessimism, Human Nature, St. Aurelius Augustine, Sigmund Freud