

КРИСТИЈАН ОЛАХ\*

(ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ БЕОГРАД)

## ТЕОРИЈА КАО КРИТИКА

### Разградња комунистичког идеолошког обрасца у теоријским списима Николе Милошевића

**Апстракт:** Рад је посвећен неким од најзначајнијих текстова Николе Милошевића у којима се анализирају логичке недостатности и инкохеренције кад је реч о мисаоним и теоријским системима разних марксистичких идеолога, али и других идеолога са којима марксизам успоставља, макар на несвесном нивоу, стваралачки дијалог – ма колико то, у контексту историјског искуства, страшно звучало. Милошевић убедљиво доказује да су све хилијастичке доктрине одреда представљале само фасаде за испољавање агресивних и деструктивних порива њихових идеолога или јавних заговорника. Хилијазам је константа људске историје, смисао без кога се не може, и док буде било људи, биће и тежњи да се закорачи у „срећан“ крај историје. Насупрот томе, Милошевић бесмислу историјског постојања меланхолично предлаже наду у постепено и делимично побољшање људских друштава.

**Кључне речи:** марксизам, хилијазам, језуитизам, идеологија, психологија, логика, естетика, меланхолија, култура

### *Меланхолично кружење према есхапону*

Баук кружи историјом – баук хилијазма. Та пародијска мисао – коју би Никола Милошевић у својој меланхоличној озбиљности тешко икада изрекао – верно, али не и довољно прецизно, одсликава политичку филозофију овог мислиоца. Аналитичко проучавање хилијастичких доктрина – које пропагирају могућност идеалног друштвеног и државног уређења, хиљадугодишњег „царства божјег на земљи“, отелотвореног „смисла у историји“ – није тек резултат вишедеценијске Милошевићеве интелектуалне опсесије, већ, сходно Тојнбијевој теорији, спретно артикулисан одговор на изазов

---

\* kristijanolah84@hotmail.com

оних чинилаца који су ванинтелектуалне, душевне или духовне природе. Или, другачије речено, у интелектуалном одговору на питање хилијазма и свега оног што та јерес – како год била схваћена – подразумева, не лежи ништа друго до прикривени изазов меланхолије.

Јер, меланхолија претходи питању хилијазма као иманентна негација тог питања, као што је хилијазам радикална негација меланхолије. Посреди је оспоравање смисла насупрот потреби за опипљивим смислом – потреби која не подразумева веру у смисао. Меланхолија је аутентична, иако је негација смисла. Хилијазам је истовремено потреба и неповерење у смисао, сенка или заједнички пресек вере и меланхолије – лажна, антиномична, замрачена вера. Вера која се обрачунава са самом собом, са својом поунутрашњеном меланхолијом. Вера која хоће да изађе из себе, да се отресе клице која ју је затрвала, вера која не тежи истини, већ која представља сопствену истину. И бесмисао меланхолије и јерес хилијазма подједнако су удаљени од истине, било да се истина тражи у догматском, било у искуствено-животном метафизичком регистру.

Да није меланхолије у којој вера и смисао имплодирају, не би било ни хилијазма – симулиране пуноће настале из меланхоличног ништавила. Зато је хилијазам огледало-негатив меланхолије, огледало у ком меланхолија сагледава другу страну свог лика, ону страну за коју је меланхолија одговорна што није смогла снаге да изађе на светлост истине, већ је постала њена извитоперена сенка: недоношче меланхолије немоћно за скок у праву, истинску веру, веру чији је смисао истина, а не она сама, вредност по себи. Притом, овако сагледану меланхолију не треба искључиво разумети као чедо новог века, као историјску или културну датост која се на европском тлу појављује у одређеним условима, већ у једном ширем контексту, као универзалну константу људског духа која или одриче или не познаје смислотворну, ка спасењу загледану, личносну истину.

Милошевићева критика хилијастичких политичких доктрина није само критика погрешно схваћеног хришћанства или јудаизма, већ прикривени, али парадоксални обрачун са сопственом меланхолијом која, *уколико ослаби*, може гурнути свог некадашњег сужња у наручје оних идеја и идеологија којих би се, да је меланхолијом заточен, постидео. Младачки грех Николе Милошевића показује се, у том светлу, као окидач и узрок меланхолије – којој је кумовала погодна и „припремљена“ психичка конституција – што значи да је меланхолија сусрет разочарања и датости сопства – али, истовре-

мено, као „злочин“ који је ваљало окајати, прећутати и предупредити да се никад не понови. Да ли се, у парадоксалном *страху* да се не нађе – поново? – у непријатељском табору, Никола Милошевић грчевито држао меланхолије, као новооткривеног духовног уточишта и интелектуалног извора *воде живе*? Да ли је његов обрачун са хилијастичким идеологијама обрачун са самим собом, апел упућен самом себи, симболичко бдење да га неко *не превари*? Да ли се меланхолија јавила као реакција на онај период живота – пре *Антиројолошких есеја* (1964) – о коме никада није желео да се изјашњава, а који је био у знаку афирмативног става према владајућој комунистичкој идеологији? Да ли се може рећи да је Никола Милошевић осцилирао између двеју крајности: меланхолије и идеологије, и у мери у којој је био једно, престајао је да бива друго? Зар није, такође, његов активни, позни улазак у политику био праћен опадањем меланхолије? У којој мери је његово конзервативно политичко опредељење – дакле оно које је по природи ствари антипрогресивистичко – одраз слободног избора духа (а да ли је меланхоличан дух уопште слободан?), или је условљено личним унутрашњим борбама, рвањем са анђелом меланхолије? Не оспорава ли се тиме аутентичност конзервативног духа – сваког или само Николе Милошевића? Или се само разоткрива тамна мрља тог духа: сваког или опет само Милошевићевог? Да ли је страх од сопствене негације јачи од уверења у било какве вредности? Да ли је избор вредности условљен врстом и јачином страха? Јер, дух који је преболео меланхолију заражен је дух. Он је доживотни реконвалесцент. И као и сваки, подложен је другим, још опаснијим обољењима. Није ли *шо* Никола Милошевић слутио, макар несвесно? Није ли из тих разлога обогатио српску културу, али и светску интелектуалну мисао – кад би свет заиста имао демократског слуха – бритким анализама владајућих хилијастичких идеологија? Није на човеку, већ на промисли Истине, да зна шта је са душом меланхолика кад промени светом. Но зато култура која је меланхолика на онај свет испратила има довољно разлога да са хвалом и радошћу проузноси меланхолију духа који је ту културу вишеструко обогатио и задужио.

### *Бићи страсљиво невин*

Међутим, не значи да није могуће поставити и сасвим другачије питање: у којој мери је Милошевић заиста био меланхолик, а у којој идеолог – и да ли је *истовремено* могао да буде и једно и друго; да ли је, у

том смислу, икад престајао да буде идеолог – чак и онда кад се чинило да је црна жуч била искључиви кривац његових меланхолично-теоријских снатрења? Читава Милошевићева методолошки прецизна и конзистентна теоријска апаратура – спроведена до самих граница логичке издрживости или, боље рећи, исцрпљивости – могла би се осмотрити и „протумачити“ као извештај *идеолошки алиби*. То значи да је Милошевићу нарочито било стало да прикрије себе као (антикомунистичког) идеолога, али и да, зарад идеолошких потреба, осмисли или изведе једну чисто научну, објективну теоријску анализу њему супротстављених идеологија – анализу за коју му нико не би могао приговорити да је идеолошка. Ако се осмотри мисаоно-теоријски лук Милошевићевих критика хилијастичких доктрина – који се креће у распону од прилажења естетским проблемима у марксизму, па све до смештања марксизма и других доктрина у најширу могућу раван – „есхатолошку“ раван историје, где се поставља и самерава питање смисла (како историје по себи, тако и свих историјских и жељених утопија појединачно, као и њихових личносних отелотворења), може се рећи да је на делу био један до савршенства изведен идеолошки алиби. Јер, зашто би један меланхолик, интелектуалац највишег реда, уопште улазио у политику? То није приговор политици, односно ономе што се подразумева под политиком „на српски начин“, већ приговор научној – и меланхоличној – доследности која се огледа у очувању критичке и *идеолошке* „објективности“.

Наука, наравно, не може да буде идеолошка као таква, будући да тад престаје да буде наука, док, с друге стране, постоји идеологија која „хоће“ да буде наука, која злоупотребљава научни апарат у властите сврхе. Милошевићева „идеологија“ није од такве врсте: она представља властито растакање у „научности“, при чему, ипак, остаје и даље идеологија – мотор и замајак научног бављења. Тај парадокс – да идеологија буде подстрек озбиљном научном бављењу, а не навијачким и унапред датим квази-теоремама, којима стварност и објективне чињенице морају по сваку цену да се прилагоде – говоре о величини и значају Милошевићевог дела у српској култури. Исти парадокс, међутим, поручује да се идеологија не може разградити ако не постоји снажан порив *условљен* другачијом идеологијом, другачијом макар по принципу супротности или антагонизма. Страствен логички ход по завијуцима хилијастичких идеологија, нарочито марксистичке – коју је пре свог преумљења и сâм Милошевић подржавао и за њу агитовао – подстакнут је исто тако страстеном вером и убеђењем које из вере проистиче да речене идеологије треба, у најмању руку, *разградити* и показати њихово

*право лице.* Да ли је то лице Никола Милошевић проналазио и у завијуцима своје душе, у стидном сећању на „скојевску“ младост? Да ли се након преумљења – без обзира на то што се не зна ништа о Милошевићевом путу за Дамаст – читаво његово теоријско и критичко дело може посматрати као вид скривеног, личног искупљења?

Идеолошки пут Николе Милошевића, од младалачког пријањања уз комунистичку доктрину, а потом, након преумљења, критике њених естетских, затим праксеолошких, и тек на крају аксиолошких и смисаоних антиномија – које су јасно показале да није само проблем у пракси, већ и у теорији која пракси претходи, теорији чији лик показује антихумане тенденције – све до јавног уласка у политичку арену и истрајног кретања по њеној, условно речено, маргини, открива сагласност праксе којом се бавио (више теоријске него ангажоване) са циљевима којима је тежио. Срећна околност је у томе што је културна клима, чак и на почетку Милошевићевог теоријског занимања за марксистичке антиномије, погодовала његовој прикривеној идеолошкој субверзији.

### *Плурализам ушоојџа*

Наиме, за разлику од других земаља Источног блока, у којима је владао рестриктиван и репресиван однос према било каквом виду критичког сагледавања владајуће идеологије, то јест идеологије марксизма – осим ублажене критике „изнутра“ која је била усмерена на тзв. „објективне“ идеолошке претпоставке – културна политика југословенског комунистичког друштва, након историјског одрицања 1948. године, развијала се у знаку једног – у односу на сва друга комунистичка, али и демократска друштва – себи својственог плурализма. Без обзира на усвајање различитих естетичких идеја и критичких метода које су биле у „моди“ у том времену, кроз које се преламао дух епохе – као што су руски формализам, англо-америчка нова критика, херменеутика, структурализам, семиотика (у науци о књижевности) и егзистенцијализам (у филозофији) – далеко од тога да је југословенска културна политика била *демократски* плуралистичка: она је подразумевала „ангажовану критичку свест“. Међутим, у односу на ригорозне критичко-идеолошке ставове који су владали у другим земљама смештеним иза Гвоздене завесе, културни образац у комунистичкој Југославији омогућавао је, уз вешто маневрисање, освајање простора слободе какво *шамо* није било могуће.

Плурализам је био слободан дијалог истомишљеника, људи који су прихватили или нису директно оспоравали тековине комунистичке револуције и настојања комунистичких власти да изграде самосвојно, отворено и из центра политичке моћи контролисано демократско друштво. Разноврсне естетичке идеје и критичке методе плурализам је стваралачки асимиловао у духу обавезујуће марксистичке философије и све те садржине што их је усвојио из традиције и из савремене европске естетике подредио је тежњи да буде ангажован у изградњи социјалистичке културе и остварењу колективних духовних идеала [...]. Уместо догматизоване и институционализоване идеологије, плурализам као основну вредност, па према томе и као врхунски критички критеријум, прихвата стваралачки однос према пракси. (Радуловић 2013: 514–515)

Захваљујући тако уобличеној културној политици, естетска вредност неког дела није одбацивана у име социјалистичких идеала и проглашавана непотребном или декадентном у свету који хрли есхатолошкој будућности, већ је самаравана у контексту „друштвене и историјске стварности, па према томе и ангажовања у тој стварности“. (Радуловић 2013: 516) Због допуштене *аутономности* естетских мерила, омогућен је, у тадашњој културној политици, широк спектар „коришћења“ слободе, чак науштрб владајуће политике. Уместо да буде подређена званичној марксистичкој идеологији, књижевна али и филозофска мисао тог времена успевала је да у име аутономних естетских идеала „превазиђе марксизам као обавезујућу идеолошку догму а да га прихвати као могућност да се у уметности искаже аутентична, првородна људска жудња за слободом и као позив за духовним превазилажењем реалних историјских и друштвених ситуација“. (Радуловић 2013: 538)

Тако је књижевност могла да добије статус оазе у којој је негована и развијана духовна слобода у тоталитарном комунистичком друштву. Другим речима, књижевна критика је формулисала једну идеалистичку, хуманистичку, универзалну антрополошку интерпретацију марксистичке философије, интерпретацију која је била опозиција репресивној примени марксизма какву је практиковала комунистичка олигархија. (Радуловић 2013: 538–539)

Никола Милошевић је своју критику владајуће идеологије започео студијом која се бавила антиномијама марксистичке поетике, односно естетике, што је, не само у његовом случају, представљао идеалан алиби за обрачунавање са идеолошким неистомишљеницима. Тако се зачела и оформила унутрашња законитост његове теоријске мисли: од естетике ка

етици. Јер, једва приметне осцилације те мисли показују закономеран развој од праксеолошке критике која – на крају крајева – може да подразумева напор да се марксизам изнутра побољша, да се поправи оно што га оспорава и чини контроверзним, па се у одређеним моментима површни читалац може упитати није ли Милошевић и њу наступао као забринути, но фанатични марксиста коме је стало до савршеног, човеку саображеног спровођења марксистичке праксе – све до отвореног указивања да та пракса никад ни не би могла да се човеку саобрази зато што таква није била ни теорија која је пракси претходила. То значи да дело Николе Милошевића по својој суштини јесте етичко, ма колико он сâм у једном периоду свог стваралаштва оспоравао, из прихватљивих и оправданих разлога, приговор „морализма“. Милошевићева етика је ангажована, и „тај нов, контрареволуционаран и рестаураторски ангажман представља саставни ток плуралистичке књижевне теорије и идеологије“. (Радуловић 2013: 526) Осветливши „тамну страну и антихумани потенцијал револуционарних идеја и идеала“, Никола Милошевић је у значајној мери померио хоризонте до којих је досезала критичка мисао његовог доба. (Радуловић 2013: 526). То конкретно значи не само да је Милошевић освојио нове хоризонте културног плурализма, већ да се његово дело по много чему може сагледавати као пионирско, како у контексту српске културе и њене критичке мисли, тако и у контексту свих тадашњих владајућих социјалистичких уређења. Мало је мислилаца у историји људске мисли који су као Никола Милошевић умели да у време владавине политичких страсти и страстеног (а празноверног) пријањања уз погрешне доктрине и идеологије остану непоколебљиво – но нимало мање страстено – доследни разуму и логици. Разум је последња барикада која одступа пред навалом идеолошке индоктринације. Међутим, у контексту небројених историјских странпутица и прогресивистичких тежњи ка ступању у „есхатон историје“, није ли и разум, који је сваки пут заказивао кад никако није смео, једна велика, а неостварена, утопија?

У сваком случају, Милошевићево упорно инсистирање на остајању у оквиру равни разума и логике – кад је реч о теоријским, критичким, али и полемичким текстовима – без обзира на то што разум по себи никад није гарант апсолутно истинитих закључака – не представља само адекватно методолошко опредељење које би његовој мисли обезбедило научну озбиљност и валидност, већ и домишљат начин да се доскочи званичној идеолошкој „лудости“. Логика и разум, наиме, одузимају самопрокламовану моћ тезама званичне идеологије, не урушавајући само њихов статус такозваних „истина“, већ и наводне ванвремене универзалности, свдећи их на поједи-

начне, издвојене случајеве *неразумности*, односно *лудости*. То све говори да је Милошевићево методолошко опредељење у највећој мери субверзивно спрам званичне доктринарне мисли, ма колико се речена мисао трудила да стекне епитет демократичности и плуралности. Јер, чак и (савремена) демократична мисао – на начин који се најближе може описати као религиозни – непоколебљиво *верује* и не одступа од одређених аксиома и максима, упркос томе што, иако су на други начин идеолошки, немају утемељење ни у разуму ни у логици.

Захваљујући неочекиваном, али надасве субверзивном методолошком опредељењу по званичну идеологију, Никола Милошевић је српску књижевну критику учинио инструментом унутрашње идеолошке разградње. Питање естетике (књижевне, уметничке) одједном је постало питање етике (идеолошке, државне): српска књижевна критика добила је, тако, са Николом Милошевићем на челу, субверзивни идеолошки, па чак и политички карактер. Далеко је од тога да је њена моћ могла да доведе до стварних промена у друштву и држави, али је – захваљујући сопственој слободи – тра-сирала пут ширем унутрашњем идеолошком ослобођењу, као и постављању ствари „на своје место“. Не значи тиме да је српска књижевна критика уназађена, поставши инструментом идеологије разума, већ да су личност критичара и време у коме се критика стварала заједно условили њен пра-гматични карактер, који у неком другом времену, или у другим околностима, не би дошао до изражаја. Нешто што је по природи ствари безазлено постало је итекако *уиошребљиво*. Милошевић није био једини критичар који је успео да истакне наведену димензију критике, али је био најгласнији. Зато име Николе Милошевића не треба везивати само за један период или историјски сегмент српске књижевне критике, који је он својим делом сва-како значајно обележио, већ и за њен карактер, односно природу, која са њим више не може да буде иста. Такође, поглед на дијалектику српског културног идентитета у двадесетом веку не сме се одвратити од улоге коју је у разградњи комунистичког идеолошког обрасца имала српска књижевна критика, са Николом Милошевићем као једним од њених важних корифеја.

### *Истина, сувише људска*

Сваки вид прогреса, без обзира на идеолошке чиниоце који га оформљују, као што су комунистички, либерално-демократски и други чиниоци, садржи у себи мање или више прикривену идеју-јерес хилијазма. Хилија-зам је последњи смисао прогреса, његов природни и логички завршетак.



Прогрес је усмерен ка хилијазму, надахнут њиме, да би се у њему утопио. Сви идеолози прогреса, савршених друштвених и државних уређења – иако су неки од њих то били само условно речено – од Платона до Френсиса Фукујаме – истовремено су, или чак пре, идеолози хилијастичких доктрина. Постоји *нешто* у човеку што не одолева ни вековима наталоженог горког искуства – да ли је то воља за смислом, тежња за срећом, нагон за уређењем *врша*? – што тера човека да се изнова и изнова запуђује стазом која не води никуда. Николу Милошевића, наравно, никад не би задовољила тврдња да се узрок – ма какав био – а о последицама да се не говори – означи као пуко *нешто*. Постоји ли позитиван сувишак у том *нешто*, је ли оно тајна, недоступна и неизрецива, или се, пак, може, макар у једној, али заводљивој, мери, разоткрити? Тајна божје промисли је, за једног меланхолика, ако не изван прихватљиве епистемолошке равни, а оно сувише лагодан одговор или избегавање одговора. Но, ако одговор ипак јесте у тајни, онда није реч о избегавању одговора, већ о немоћи сусрета са таквом истином, немоћи саме личности да се постави у односу-на-истину. Јер, меланхолик, али не само меланхолик, већ мислилац или интелектуалац као такав – шта год то данас значило – можда субјекат модерних времена – одриче се промишљања у заједници са истином и покушава да истину изнедри одоздоле, кроз завијутке иманенције. То не значи да је он априори онеспособљен да ишта докучи кад је истина посредни; јер *делимитично* ипак може да је назре или бар да назначи путоказе које ка њој воде. Ма колико се негирао животу-истини, на једном месту сустичу се раван „мислиоца“ и раван „верника“, иманенције и трансценденције, логике и божје промисли: човек, а не *нешто*. За мислиоца се одговор на питање шта човека води ка беспућу и бесмислу бивања, кад већ *зна* да је истим путем неуспешно раније већ ходио, крије – а то је *circulum vitiosus* – у самом човеку. Одговор је дат пре но што је питање постављено. Питање је, самим тим, узалудно, али не и бесмислено. Тај песимистички круг – „човек је несрећан и хрли ка несрећи зато што је *шакав* – предодређен да буде то што јесте“ – круг је иманенције. Да ли је личност разапета између слободе и *нечега* другог што јој онемогућава да оствари аутентичну егзистенцију, *нечега* што се невидљиво а непрестано бори са њом, неважно је. Личност је природна датост, јер се само као таква може емпиријски обухватити, а пошто се као таква може емпиријски обухватити, значи да је природна датост. То је став интелектуалца. Ако је, напротив, личност натприродно бојиште слободе и нужности, стециште личне теодицеје, наднаравна равна на којој се непрестано одиграва драма опредељења, предвечна побуна у малом, онда се у то може само веровати, али емпиријски се

то не може доказати. А што се не може емпиријски доказати, то не постоји и не може да буде истина. Чак и да јесте, да се дозволи да јесте, за такву истину се не мари. Са њом се не може учинити ништа.

Човек, односно личност, коначни је одговор Николе Милошевића на изазов хилијастичких доктрина, идеологија, па и фамозног „зла у свету“. Човек је одговоран за зло зато што је допринео да се рашири: зло потиче од човека. Да ли је зло претходило човеку, да ли је човек „наговорен“ да чини зло, то су узалудна и недоказива питања. Она су усмерена ка трансценденцији и одговор на њих зависи од вере-која-је-знање, а не од знања које претходи вери, које је скептично и скепсом се храни. Ма колико такво знање било недовољно, његови домети се не могу и не смеју одбацити. Јер, вера уме да буде безобална и на саму своју штету: постоји *нештито*. Каква је вера која одбацује личну одговорност, пребацује је на *нештито*: бег од одговорности, укинуће (смисла) личности? Мисаони домети Николе Милошевића упозоравају, ма колико плеонастички звучало, да постоји *човек*. Постоји јединствена и непоновљива личност: томе се вера, а нарочито вишевековна религијска наслеђа, ваљају повиновати. У томе је смисао вапаја старца Зосиме код Достојевског – да је *свако за све крив, а најпре ја*. За Милошевића та сентенца припада идеологији. Кад би се онтолошке равни недопустиво измешале, у некаквом пародијском постмодерном кључу, старац Зосима би подједнаком мером узвратио Николи Милошевићу. Ко би од њих био у праву – *више* у праву? Зашто је неприхватљива претпоставка да су обојица *јодједнако* у праву? Јер, по чему се Милошевићево враћање лопте човеку и човечјој личности кардинално разликује од Зосимине вере у одговорност човека и слободу која из те одговорности происходи? Ако разлика постоји – а ипак постоји – она је у сржи њиховог антрополошког саморазумевања. За разлику од Зосиме, који верује, Никола Милошевић сумња и нема повећења: у слободу... Отуд сва разлика.

### *Идеологија личности*

Кључна теза коју Милошевић провлачи кроз текстове посвећене деконструкцији хилијастичких идеологија – иако је ни на једном месту не изриче експлицитно – гласи да епоха у којој влада одређена идеологија поприма психолошке особине ауторитарног и често осветољубивог вође. То је далекосежна теза. Необична је из више разлога, а пре свега зато што је реч о школском примеру хипергенерализације, психолошког механизма на

који је Никола Милошевић развио пословичну алергичност и осетљивост. Међутим, уз све могуће ограде, у њој, ако се условно узме, има истине. Јер, ако сенка вође пада толико далеко, ако је надвијена над свим државним и друштвеним порамима, ако се увлачи у најинтимније кутке бића поданика, онда се – логично – читав живот епохе може тумачити на тај начин. Епоха постаје левијатански организам аналоган вођи. Не само живот – најчешће у грчевитом страху – већ су и контрареакције и субверзије условљене фигуром вође. Та фигура је одлучујућа у креирању свих културних образаца – како оних у најширем смислу, које се односе на живот народа и појединаца, тако и у ужем, уметничком, естетском смислу. На тај начин, оно што се испрва чини да је очигледно, да је идеологија, у ствари је ништа друго до прикривена фасада или параван за психологију. Идеологија је небитна, и не само то: она *не постоји*, јер је варка. Постоји само моћ, са једне, и страх и(ли) покорност, са друге стране. Идеологија је додатак или вишак који свему томе – и моћи, и страху и покорности – покушава да пружи смисао, да се представи као једино важно и једино постојеће.

Није историјски неуспех хилијастичких политичких доктрина резултат лошег спровођења теорије у праксу, што је чест пример спочитавања комунистичких, а касније и либералних, односно демократских идеолога својим противницима. Ауторитарне хилијастичке идеологије нису претрпеле неуспех због историјске немогућности или нечије неспособности да се теорија спроведе у дело, већ зато што, прво, ниједна практична реализација није ни имала за циљ истинско спровођење теорије у правцу хилијастичког идеала, а друго, још важније, зато што антиномије у самим тим теоријама откривају једну недостатност, односно уплив психолошке природе аутора-идеолога у само мисаоно-теоријско језгро. Анализом тих антиномија Никола Милошевић је показао да је и кроз теорије, *ма колико оне биле идеолошке*, проговарало нешто сасвим друго, а не хилијастички идеал.

### *Лице унутрашњеј двојника*

До *несвесној* у теорији Милошевић је методолошки приступио тако што је раздвојио средство (праксу) и циљ (оно што теорија прокламује). Кад је реч о односу средстава и циља, могу се диференцирати две перспективе. Једна је аксиолошка, а друга праксеолошка. Аксиолошка перспектива се односи на вредности постављеног циља, а праксеолошка на технику, односно реализацију реченог циља. Осврћући се на чувену девизу *циљ оира-*

*вдава средство*, Милошевић истиче да је она само привидно праксеолошког карактера, а да то у ствари није. Циљ, сматра он, мора бити усаглашен са средствима која до њега воде. Не воде сва средства до истог циља, нити циљ може да оправда сва средства. Истинска праксеолошка девиза стога би гласила: *циљ огређује средство*. Јер циљ – ако је остварив – подразумева тачно одређена, а не сва средства. Због тога термин *ојравдава* спада у домен аксиологије, а термин *огређује* у домен праксеологије.

Откуд онда ово недопустиво бркање перспектива? По свој прилици отуда што многи политички делатници и мислиоци не теже истински циљевима које су прокламовали него неким другим, за њих саме практично прихватљивим сврхама, па им је потребна нека врста праксеолошког покрића. Ако неко рецимо каже да му је циљ добробит народа а тежи заправо за личном влашћу, он ће, разумљиво, за сва средства којим се користи у процесу освајања власти тврдити да служе његовом декларативном а не његовом стварном циљу. (Милошевић 1990а: 61)

У полемичком тексту „Марксизам и језуитизам“ из истоимене књиге Никола Милошевић указује на историјску позадину проблема везаног за аксиолошку и праксеолошку перспективу. Након што се укратко осврнуо на проблем Кантовог категоричког императива и Хегеловог светског духа, а потом истакавши да Макијавелијева права девиза гласи *циљ огређује средство*, а не, као што се погрешно мисли, *циљ ојравдава средство* – будући да аутор *Владаоца* „није присталица неограничене примене неморалних средстава у политици“, да код њега нема несагласности између циља и средства (Милошевић 1990а: 66) и да је макијавелизам искључиво „политичка техника“ с оне стране моралности (Милошевић 1990а: 110) – Милошевић истиче да злогласна девиза „сасвим лепо одговара духу језуитске политичке филозофије, онако како је ту филозофију уобличио њен утемељитељ Игнацио Лојола“. (Милошевић 1990а: 67) Наиме, језуитска средства никако не могу да буду сагласна циљу коме тај римокатолички ред наводно тежи, што представља праксеолошку нелогичност у структури језуитске политичке филозофије. Управо је Лојола, оснивач реда, те наводне примарне циљеве заменио секундарним: прецизније, он је средства подигао на ранг циљева, „обоготворујући људски сувише људски статус старешина језуитске хијерархије. Војничку, земаљску врлину послушности подигао је он на ранг оне врлине која се дугује самом божанству а старешине језуитског реда и њихов ауторитет изједначио са ауторитетом сина божјег.“ (Милошевић 1990а: 70)

Основни, прикривени циљ језуита, који је оправдавао сва средства, била је земаљска моћ њиховог реда, као и моћ врховног поглавара римске цркве.

Никола Милошевић је у књизи *Марксизам и језуитизам* (1985) наступио као оштри критичар лењинизма, и први је у српској, односно југословенској интелектуалној јавности указао на терористичке методе освајања и задржавања власти Владимира Иљича, које су касније утрле пут Стаљиновој страховлади. (Таква критика била је могућа захваљујући реченом идеалу плурализма у југословенском културном миљеу, за разлику од совјетског миљеа и његовог ригорозног цензорског апарата.) С тим у вези, управо се Игнацио Лојола може сматрати духовним Лењиновим претком. Као што Милошевић доказује у својој књизи, крилатица *циљ ојравдава средствио* не припада само језуитима, већ и Лењину, будући да су обојица заговарала „једну милитаристичку концепцију религијске, односно револуционарне структуре, држећи да је управо таква једна структура најпогодније средство у борби за власт“. (Милошевић 1990а: 73) Обојица су средства претворила у циљеве. Јер, ако су Лењинови циљеви били „укидање државне власти као такве и успостављање истинске демократије у виду равноправности и слободе“, при чему је први циљ секундарни (или само средство – које ће однети превагу), а други примарни, онда је – што Милошевић и сам истиче – „кључно питање лењинизма и свих њему сличних доктрина – да ли она политичка средства, неоспорно погодна за освајање државне власти [...] могу бити исто тако погодна и за њено укидање или можда пре погоднују њеном овековечавању“. (Милошевић 1990а: 75)

Какву власт је Лењин, у ствари, конституисао? Такозвана диктатура пролетаријата била је власт без икаквих законских ограничења, како у временском, тако и у сваком другом смислу, што значи, истиче Милошевић, да се таква власт, због своје неограничености, не може ни звати диктатуром, већ само тиранијом. Милошевић, међутим, признаје да Лењин „није био тиранин ни по менталитету а ни по овлашћењима која је имао у партијском врху“, већ да су овлашћења партијског врха била тиранска, „тако да би оно што Лењин назива принципима комунизма требало прецизније звати принципима олигархијске управе“. (Милошевић 1990а: 79) Да свака олигархија има тенденцију да се извргне у тиранију, будући да не постоји никакав систем правних гаранција који би такав сплет догађаја могао да санкционише, доказ је у историјској појави Стаљина, Лењиновог наследника, који је у своје руке преузео сву моћ, „која је уз то била моћ човека са правим тиранским менталитетом“. (Милошевић 1990а: 80)

Никола Милошевић је, иначе, у полемици коју је водио у вези са реченим питањем Лењиновог терора – при чему су његови полемички текстови сабрани у књизи *Марксизам и језуитизам* – прозван грађанским „моралистом“ (Фуад Мухић). Он недвосмислено одбија такву етикету, истичући да га не занимају моралистичка расуђивања – која, наравно, изазивају згражавање над историјским развојем догађаја – већ искључиво Лењиново праксеолошко становиште. Јер, управо са тог становишта показује се да Лењинова политичка доктрина „попут доктрине језуита има у својој структури једну дубоку и неизлечиву напрслину“ (Милошевић 1990а: 80) Средства нису прилагођена циљу, тачније – прокламованом циљу, док оном прећутном, јесу.

Не само што је одбио оптужбу која се тичала моралистичког заснивања критике лењинизма, већ је Милошевић негирао тезу да је Лењинова политичка доктрина уопште инспирисана Марксовим учењем, односно, да је реч о преношењу Марксове теорије у праксу. Милошевић међу Лењиним духовним прецима прецизно изналази Игнација Лојолу, Петра Ткачева и Михаила Бакуњина, а никако Маркса и Енгелса, при чему наводи заједнички спис двојице теоретичара полемички усмерен према језуитским методама самог Бакуњина. И Лојола, и Ткачев, и Бакуњин, руководили су се геслом да циљ оправдава средство. У том контексту, лењинизам је „ништа друго до негдашњи бакуњинизам, само у новом руху“ (Милошевић 1990а: 83) Ново је то што је Лењин своју доктрину покушао – и то неуспешно – да представи као „логичан продужетак Марксове доктрине“ (Милошевић 1990а: 84) А занимљиво је да су управо Маркс и Енгелс сматрали да су убеђења да је свако средство добро само ако води вишем циљу, ништа друго до одраз буржоаске неморалности.

Варијанта такве, буржоаске неморалности, управо је језуитска моралност, а о каквој моралности је реч, сведочи обимна студија „Запис о држави божјој или како је Велики Инквизитор исплазио језик Ф. М. Достојевском“ посвећена језуитском „хилијастичком“ експерименту у Парагвају, такозваној „комунистичкој религијској заједници“ која је, у стварности, изгледала далеко од било какве замишљене или жељене „државе божје“. Језуити у Парагвају, захваљујући својим манипулативним и терористичким техникама којима су се служили над Гваранама, домородачким становништвом, могу се ретроактивно посматрати управо као политичке претече Ткачева, Бакуњина и Лењина: „Парагвајски језуити су, кренувши од идеје апсолутне равноправности, завршили са једним друштвом у коме је равноправност била у најбољу руку равноправност робова.“ (Милошевић 1990а: 120) Управо је у језуитским доктринарним претпоставкама – оним које нису јавно прокламоване – била усађена идеја неравноправности. Посреди је био

један социјално-политички инжењеринг у коме су сва средства била оправдана. Као такав, он је показао своју универзалну одлику, која се подједнако „плодотворно“ може везати и са вером у Бога (језуити), као и са борбом против Бога (атеисти и анархисти типа Петра Ткачева и Михаила Бакуњина; као и Лењин и Стаљин). Разлика између њих само је „у врсти унутар исте идеолошке породице“. (Милошевић 1990а: 129)

Каква је то идеолошка породица? Никола Милошевић је марксистичко-комунистичку идеологију, као једну од две најдоминантније идеологије које су владале у XX веку – друга је либерално-демократска – подвргнуо психолошким параметрима. На тај начин указао је на универзалну црту која се са непогрешивом правилношћу појављује у различитим (комунистичким) доктринама и, уколико пређу у праксу, у различитим временима. То, у ствари, значи да тежиште проблема није само померено са практичне на теоријску, већ са теоријске или идеолошке на психолошку раван. У тој равни, сугерише Милошевић, крије се дубља истина која повезује различите идеологије од Платона па све до Маркса, Лењина и Стаљина, од којих су неке заживеле у практичном смислу, док друге нису. Није пракса, то јест реализација идеологије у конкретним друштвено-историјским околностима заказала зато што су околности биле лоше, већ зато што је сама идеологија у својој суштини садржавала одређену мањкавост – чије је порекло у психолошком лику идеолога. Јер, није „једини извор свеколиког зла у равни економије“, већ „у равни психологије и политике, јер [...] и психологија и политика [...] [нису] само пуки рефлекс оног што се у економији збива“. (Милошевић 2003: 361) Најдубљи извор зла треба тражити у области психологије и политике.

Идеолошка породица која је посредни јесте породица мање-више сличних идеологија чији су творци-идеолози ауторитарне и осветољубиве личности, људи који су, попут Ивана Карамазова, можда волели човечанство, али су презирали човека. Комунистички, али и псеудо-„комунистички“ идеолози су, сви одреда, били ништа друго до мали, потенцијални Велики Инквизитори. У фигури Великог Инквизитора крије се дубља, универзална истина свих хилијастичких доктрина.

### *Ex oriente lux?*

Важан сегмент Милошевићевог интелектуалног бављења посвећен је псеудо-„комунистичким“ идеолозима, али и њиховим критичарима. У питању су руски религиозни мислиоци, филозофи, а не теолози, инспи-

рисани православљем, али од којих су већина, у односу на догматско православље – ако није прејака реч у времену кад слобода допушта све – јеретици. Први међу њима, чије је дело – уз Достојевског, Камија, Ничеа – највише заокупирало Николу Милошевића, јесте Николај Берђајев. Осим о Берђајеву, писао је Милошевић и о Николају Данилевском, Константину Леонтјеву, Владимиру Соловјову, Сергеју Булгакову, Лаву Шестову и Александру Солжењицину. Не само што је критички осветлио њихово дело, већ је Никола Милошевић био први који је то дело уопште представио и афирмисао у српској и југословенској култури, на начин који је то омогућавао владајући културни плурализам – не подсмешљиво и негаторски, налик рецепцији каква је у Совјетском Савезу била *пожељна*. Кратак преглед њиховог учења у вези са (жељеним) успостављањем идеалног државног и друштвеног уређења изнео је Милошевић у књизи *Православље и демократија* (1994), чији индикативан наслов поручује – кад се проучи садржина – и бар кад су речени аутори у питању – да *истинско* православље никакав дијалог са демократским постулатима (још) није успоставило. Нити је мисао тих аутора у потпуности православна, нити је она окренута ка демократији као једином, искључивом и пожељном идеолошком обрасцу – што, опет, не значи да су били њени заклето противници или да су подржавали комунизам као могући антипод демократије. Симптоматично је, међутим, да развијена мисао њиховог „православља“ – именице која у наслову књиге нема уза себе знаке навода – природно успоставља дијалог са комунистичком идеологијом, односно свим „комунистичким“, а у ствари, језуитским хилијастичким доктринама, а не са демократским идеалом записаним у наслову књиге. Сам наслов, тако, испада као прикривена полемика са православном „идеологијом“ и њеним наводним (а подметнутим) помањкањем слуха за демократију.

Пре но што је могла да успостави дијалог са комунизмом, важно је знати да се руска религиозна мисао развила под окриљем царистичког ауторитарног самодржавља, те да је оно представљало замајац каснијих хилијастичких инспирација, било да су се односиле афирмативно, било негативно, према царском режиму. Као што је марксизам-лењинизам у руској историји наследио претходно и успоставио своје „царство на земљи“, тако се и између марксистичких, лењинистичких тежњи може успоставити паралела са руском религиозном мишљу. Паралеле свакако постоје, о чему, више но индикативно, сведочи Милошевићев есеј „Принцип византизма у руској политичкој филозофији: Леонтјев, Берђајев, Лењин“ из књиге *Анђиномије марксистичких идеологија. Бољшевизам, стаљинизам, марксизам* (1990).



У реченом есеју Милошевић указује на логичке недостатности и неуралгичне тачке интелектуалних конструкција испод којих се крију фактори психолошке или идеолошке природе. Тако су уочени многи парадокси или антиномије код Константина Леонтјева: овај религиозни мислилац, иако конзервативног опредељења, своје идеолошке противнике налазио је не само међу анархистима, већ и међу либералима, што се може протумачити „једино његовом коренимом аверзијом према свим оним политичким струјањима која су у некој вези са идејом слободе, без обзира на то колико иначе поменута струјања била различита“. (Милошевић 1990б: 16) Осим те, као и аверзије према индивидуализму и идеји прогреса, Леонтјев је истовремено показивао „на изглед неочекиване симпатије [...] за неке облике ауторитарног социјализма“, чак је прихватао и „могућност решавања извесних проблема друштвене расподеле помоћу насилног спровођења социјалних мера, под условом да оно што је битно за дух византизма остане очувано“. (Милошевић 1990б: 16–17) Леонтјев се, дакле, залагао, с једне стране, за легализовану принуду – која имплицира радикалну друштвену неједнакост и строгу хијерархизованост, а с друге, да се принуда оствари и по цену укидања слободе, што све заједно говори у прилог томе да је реч о једној особеној концепцији „деспотске државне управе у духу византизма“ (Милошевић 1990б: 16) – управе која, за разлику од диктатуре, која је увек ограничена, не познаје никаква ограничења. Моноцентричност такве – цезаропапистичке – управе подразумева и потчињавање црквених власти световним властима. Њеној визији, као врховно начело, одговара управо начело дисциплине, што је начело византизма највишег реда. Као конзервативац, Леонтјев је био апологета руског царског режима – при чему је настојао да оправда метафизичку димензије царистичке моћи у складу са *шакозваним* православним учењем, односно православним учењем прилагођеним његовим идеолошким сврхама – при чему је *његово* хришћанство само врста идеолошког наноса, идеолошког покрића или „алибија за једну радикално конзервативну политичку филозофију“, (Милошевић 1990б: 11) што, из перспективе идеја, представља „ваљда најрадикалнији израз идеологизовања и политизовања хришћанске доктрине“. (Милошевић 1998: 191)

Могло би се рећи да је Константин Леонтјев у тренуцима посебне искрености и једне тако рећи интернационалистичке оданости византијском начелу био спреман да прихвати чак и пропагандног, цезаропапистичког режима, чије је боје иначе тако ватрено бранио, само ако би то значило тријумф неке нове деспотске политичке владавине, тј. неког новог, строго хијерархизованог моноцентричног

друштвеног система, у коме би врлина дисциплине и даље остала врлина првога реда. (Милошевић 1990б: 17)

У наставку студије Милошевић приказује дијалектику Берђајевљеве мисли, која је у свом раном, неславном, периоду била у сагласности са мисли Леонтјева, тог „језуите са православним предзнаком“, (Милошевић 1998: 193) да би касније дошло до знатних одступања и кориговања изворних теза. Берђајев се у том свом раном периоду – када је настало дело *Филозофија неједнакости* – залагао, као и Леонтјев, за хијерархијско државно уређење утемељено на принуди и дисциплини као највишим идеалима – дакле, за исти византијски принцип који је, према Милошевићу, „у потпуној опреци са сваком хуманистичком аксиологијом“. (Милошевић 1990б: 19) Иако се служи сличним идеолошким алибијима као и Леонтјев, у једној, али значајној, мери Берђајев одступа од начела византизма и приближава се хилијастичком начелу, односно начелу „хришћанског анархизма“, кад говори о историји као путу ка царству божјем, које неће бити само духовно него и телесно царство. „И држава и привреда и култура морају устукнути пред царством божјим.“ (Милошевић 1990б: 25)

За разлику од *Филозофије неједнакости*, у другим својим делима Берђајев није само одбијао дослух хришћанства и принципа византизма, већ је писао о паганској „саблазни цезаропапизма“, (Милошевић 1990б: 29) при чему је директно оспоравао мишљење Константина Леонтјева, али и сопствене раније исказане заблуде. Тако ће, попут идеолошког бумеранга, узвратити заговорницима византизма, али и самом (некадашњем) себи, оптужбу за јерес. Берђајев је, наиме, оценио „византизам и као један особени вид хилијазма, али не оног правога, јер царство божје за које се деспотска друштвена уређења издају, није ништа друго до својеврсна ‘сатанократија’ са божанским знаком на себи“. (Милошевић 1990б: 33–34) Пратећи развој Берђајевљеве мисли, Милошевић закључује да нема „никакве сумње да је апологија византизма била само једна краткотрајна фаза у идеолошкој еволуцији Николаја Берђајева, без дубљих и далекосежнијих последица по његову каснију теоријску оријентацију“. (Милошевић 1990б: 36–37) Међутим, Милошевић додаје да, без обзира на то, Берђајевљева рана апологија византизма, као и она Леонтјевљева, по много чему представља „значајан датум. Историјско искуство двадесетог века показало је, наиме, на сасвим недвосмислен начин да политичка филозофија византизма није ни издалека ствар неке далеке прошлости“ (Милошевић 1990б: 37) – а поготово што се, након реченог историјског искуства, више не може одржати Берђајевљева

теза о немогућности синтезе византизма и социјализма. Јер, византизам није само историјско државно уређење које се укоренило у Византији и царској Русији: његова универзална константа открива се кад се одстране специфичне хришћанске назнаке и оголи идеја „једне деспотске политичке управе, која претендује на то да буде гарант и реализатор социјалне правде“. Тим огољавањем може се уочити оно што су многи теоретичари пре Милошевића превидели, а то је „основно обележје византијске политичке филозофије, онако како се конституисала у идеологији радикалне левице модерног доба, а најпотпуније у политичкој доктрини бољшевизма“. (Милошевић 1990б: 37)

Не само ова студија, већ и други текстови посвећени руским религиозним мислиоцима показују, уз сва минуциозна и деконструктивистичка тумачења и запажања, да Милошевићево бављење поменутиим ауторима није било мотивисано дубином или одважношћу њихове мисли као такве, већ тиме што се та мисао могла ситуирати у окриље једне широко засноване критике хилијастичких доктрина, а пре свега марксистичке комунистичке доктрине. То значи да, условно речено, руска религиозно-филозофска мисао има, у Милошевићевој оптици, одређену „употребну“ вредност. Та мисао, у најмањем, представља својевредан идеолошки контекст – без обзира на то да ли је афирмативан, критички усмерен или оспораватељски – у коме се и кроз кога се самеравају тезе и антиномије комунистичке идеологије. Наслов студије „Сергеј Булгаков као критичар марксизма“ из књиге *Царство божје на земљи. Филозофија диференције* (1998) говори у прилог тој тези.

На овом месту ваљало би се задржати управо на текстовима из речене књиге *Царство божје на земљи*, посвећеној, у великој мери, хришћанском проблему теодицеје, о чему, довољно симптоматично, сведочи и наслов прве студије: „Николај Берђајев и ‘Легенда о Великом Инквизитору’“. У једном другом тексту из те књиге, „Николај Берђајев између Леонтјева и Соловјова“, Милошевић понавља већ изречене ставове о односу Леонтјева и Берђајева према византизму, али их, што је и логично, с обзиром на тежиште проблема, другачије наглашава. Тај текст, у ствари, представља допуну теза изречених у *Анђиномцијама марксистичких идеологија*, будући да се у њему мисао Николаја Берђајева прецизно ситуира између Константина Леонтјева и Владимира Соловјова као два антипода или две поларне тачке руске религиозно-филозофске мисли тога времена. Док се у *Филозофији неједнакости* Берђајев највише приближио Леонтјевљевим идејама, у својим другим каснијим текстовима и књигама већином ће делити ставове Владимира Соловјова, ставовима који би се могли сматрати „неком

врстом православног модернизма“. (Милошевић 1998: 193) Управо је Соловјов византијску цезаропапистичку традицију жигосао као паганску, а не хришћанску, дакле, радикално критички се односио према идеји самодржавља, сматрајући, уз то, да је човечанство „дужно да и себе самог божанским учини“. (Милошевић 1998: 195)

У исти мах, Соловјов је, политички логично, пледирао за зближавање Русије са Европом. Кроз покушај оваквог једног зближавања, руски ум се, по њему, отворио за такве појмове као што су људско достојанство, право личности и слобода савести, без којих није могуће истинско усавршавање, па није онда могуће ни истинско царство Христово. (Милошевић 1998: 195–196)

И према Берђајеву је царство Христово могуће само кроз истинско усавршавање, односно кроз стваралачки, теургијски напон слободне личности. Међутим, Милошевић уочава спој антрополошког оптимизма, израженог у вери да је стваралачко освајање „царства“ слободе оствариво, и антрополошког песимизма, садржаног у питању „како је уопште могуће да једно такво биће – биће творачко и слободно – подлегне искушењу ропства“. (Милошевић 1998: 207) Подсетивши на Берђајевљево становиште да је човек роб „зато што је слобода тешка, а ропство лако“, Милошевић закључује студију о Берђајеву између Леонтјева и Соловјова речима које проговарају из саме нутрине његове меланхолије – речима које ингениозно откривају ако не његов поглед на свет, а оно сигурно његов политички *кредо*:

Осцилирајући између антрополошког песимизма и антрополошког оптимизма, занемарио је он [Берђајев] чињеницу да се у свету онаквом какав он јесте и са људима таквим какви они јесу, морамо помирити с тим да су могућа само постепена и само делимична побољшања људских друштава и да је то једино чему се овде доле смемо и можемо надати. (Милошевић 1998: 207)

У већ поменутом есеју „Сергеј Булгаков као критичар марксизма“, осим што даје психолошки и филозофски профил Булгакова на начин на који је то учинио са Берђајевим, Леонтјевим, Соловјовом, Шестовом и другима руским религиозним мислиоцима, Никола Милошевић скреће пажњу на Булгаковљеву опаску – изречену на трагу Шопенхауера – да усвајање одређене теоријске доктрине „много више зависи од наше психологије него од наше логике“, као и да „иза најплеменитијих људских преокупација стоји извесна психичка нужност“. (Милошевић 1998: 155) Могло би се условно

рећи да је та Булгаковљева мисао идеја водиља већине Милошевићевих текстова. Јер, читаво његово дело сведочи о примерима – и у књижевности, и у идеологији – који претходе уметничким и мисаоним творевинама и условљавају њихове аксиолошке грешке.

И у овој студији, као и у другим, Милошевић указује на танану еволуцију Булгаковљеве мисли спрам марксистичке идеологије, истовремено подвргавајући критици одређене Булгаковљеве критичке примедбе. Тако, на пример, Милошевић замера што Булгаков доводи марксистичку идеологију у вези са религијом, односно идејом да је „марксистички поглед на свет по неким својим обележјима [...] сурогат за религијско виђење света“ (Милошевић 1998: 158), сматрајући да се тиме појам вере узима у негативном, погрдном значењу – оном психолошком, које, осим религијског заноса – било да је реч о религиозном вернику или атеисти – подразумева одсуство толеранције и уверење да је „јерес грех због кога јеретик заслужује да га уклонимо са овог света“. (Милошевић 1998: 160) Међутим, осим психолошког значења, Булгаков узима појам религије и у значењу које припада сфери трансценденције.

Атеистичка религија по Булгакову узрочно је зависна од одређене карактерне структуре, типичне за револуционарни менталитет, за разлику од религије у аутентичном смислу тог израза, чија се структура не може извести из одређених психолошких претпоставки. (Милошевић 1998: 161)

Тако Сергеј Булгаков, претеча Милошевићеве психологије знања, поставља марксистички поглед на свет у перспективу психолошке равни Карла Маркса. Он закључује да је душа творца „научног“ социјализма „била испуњена мржњом, осветољубивошћу и гневом“, нетолеранцијом, самоувереношћу и надменошћу. Булгаков за такав склоп личности употребљава термин „диктаторски тип“, те „из диктаторске структуре његове личности“ изводи не само читаву Марксову теоријску оптику, већ и атеистичку димензију социјалистичке доктрине. (Милошевић 1998: 162–163) Из тих теза Булгаков ће закључити да су „аморализам и нихилизам практична последица“ револуционарне идеологије, то јест идеологије која Марксову доктрину жели да спроведе у дело. (Милошевић 1998: 167) Оно што Милошевић замера Булгакову, уз сва признања за пионирски рад овог руског мислиоца, јесте то што се његова теоријска оптика, уместо у психолошком, упорно користи и у религијско-филозофском кључу.

Кључне црте револуционарног менталитета – онако како их је уочио Сергеј Булгаков – максимализам, одсуство толеранције, одсуство смисла за реалност, рушилаштво и аристократизам – сва та психолошка обележја могу се сасвим лепо извести из ауторитарне структуре личности, без икакве потребе да се при том посегне за неком религијско-филозофском хипотезом. (Милошевић 1998: 168)

Булгаковљево инсистирање на религијском аспекту марксистичке критике Милошевић оправдава извесним „идеолошким бумерангом“: ако је религија за левичаре одувек била „синоним ускогрудости, нетрпеливости и фатализма“, онда је Булгаков настојао да покаже како се „црте ауторитарног менталитета могу наћи и код ових истих идеолога и политичара са левице“. (Милошевић 1998: 170) Свуда где је остајао на чврстом тлу историјског и психолошког искуства, његови аргументи по правилу су били сасвим убедљиви, али, тешкоће су настајале, сматра Милошевић, кад је управљао „свој поглед ка сферама трансценденције, покушавајући да за оне идеале за које је једно време веровао да им и марксисти стреме, пронађе извесну религијску потпору“. (Милошевић 1998: 184) За Булгакова је доктрина православља била доктрина слободе. Да би ту претпоставку утемељио, да би „уместо проблематичне марксистичке теодицеје“ саздао „аутентичну хришћанску теодицеју, морао је руски мислилац да прибегне хипотези неке врсте религијског лукавства ума, која се историјским и психолошким искуством једнако мало може потврдити као и она марксистичка. А када једном већ напустимо мерила историјског и психолошког искуства, онда нам још једино преостају мерила вере.“ Како се та мерила не могу доказати, благо озлојеђено закључује Милошевић, чему онда расправе, сав труд око разуверавања других, и најзад – „чему уопште писање књига“? (Милошевић 1998: 185)

### *Циљ и средство на раскрићу*

Након краћег екскурса о Соловјову и Булгакову, ваљало би се вратити на текст „Принцип византизма у руској политичкој филозофији“, у коме је Милошевић показао да су идеолози комунизма, са Лењином на челу, били инспирисани политичком филозофијом византизма у њеној универзалној димензији. У наставку есеја он указује на многе паралеле између Леон-тјевљеве и Лењинове политичке филозофије, попут репресије и дисциплине као врховне врлине. Ослањајући се на тезе изнете у књизи *Марксизам и језу-*

*ишизам*, Милошевић одмах наглашава раскорак између циља бољшевизма – „друштво које ће почивати на слободи и равноправности“ – и принципа који до таквог друштва треба да доведу – а то су „диктатура пролетаријата“, прецизније деспотија, јер је у правном и временском смислу неограничена, и „државна принуда“.

„Принципи“ о којима је реч, тешко да се могу усагласити са циљевима комунизма. Диктатура и државна принуда подразумевају негацију слободе и једнакости и као такви спадају у идеолошки репертоар византијске политичке филозофије. (Милошевић 1990б: 42)

Као прилог тези о несагласности циља и принципа који не подразумевају никаква правна, хумана ни морална ограничења, Милошевић указује на револуционарну терористичку праксу, за коју је парадигматичан пример ликвидација царске породице. Посреди је на делу била једна „типично активистичка, репресивна политичка филозофија“. (Милошевић 1990б: 46) Према Милошевићу, бољшевичко, односно лењинистичко залагање за „идеално комунистичко друштво будућности било је превасходно декларативног карактера“, те отуда и противречности њихове политичке филозофије. (Милошевић 1990б: 48) Помоћу декларативно прихваћеног циља рационализовала се „византијска политичка стварност бољшевичког режима“. (Милошевић 1990б: 51) Јер, у истом тексту истиче се и суштинска разлика између марксизма, као идеологије која подразумева да је развој друштвених формација „природно-историјски процес“, и лењинизма који је за брзу и насилну промену тих формација. Лењинизам је, дакле, са марксизмом имао само декларативне, практично необавезне, а не суштинске, везе. Византијска средства бољшевика била су примерена једном систему деспотске владавине, а не успостављању „друштва у коме би слобода појединца била услов слободе за све“. (Милошевић 1990б: 54) Кад се таква деспотија без икаквих ограничења успостави на власти, онда она, уместо да води до социјализма какав су замислили Маркс и Лењин, макар декларативно, доводи „до потпуне рестаурације византијских политичких и социјалних структура, премда у једном новом, ‘социјалистичком’ руху“. (Милошевић 1990б: 54)

Никола Милошевић, у значајној мери свог интелектуалног деловања, представља праксеолошког, а не аксиолошког критичара. С једне стране, он полази од начина на који се пракса спроводи, те уједно покушава да објасни у ком правцу она уопште води: испоставља се да тај правац никад не води ка прокламованом циљу. Уместо прокламованог, Милошевићев наум је да осветли стварни циљ идеолошких бојовника. Са друге стране, кад су посреди

декларативни циљеви, Милошевић убедљиво показује да идеолошке конструкције ни не могу да се остваре на начин на који „желе“, зато што су изнутра подривене мрачним психолошким условностима сâмих идеолога.

Тако ће Милошевић у есеју „Феномен рационализације у духовним творевинама“ (иначе, тај есеј, посвећен Бакуњину, Марксу и Толстоју, Милошевићева је приступна беседа за избор у звање редовног члана САНУ) из књиге *Царство божје на земљи* показати на који начин делује психолошки апарат рационализације, односно прикривања стварних помоћу такозваних или декларативних циљева. Он, наиме, разликује грешке у расуђивању од грешака у рационализацији. О чему је реч? У првом делу реченог есеја Милошевић ће осветлити психолошки портрет руског анархисте Михаила Бакуњина, чија је животна мисао било уништење не само руске царске државе, већ сваке државе као такве, и коме је, у организационом погледу, узор свакако био Игнацио Лојола. Као што се праксеолошки неодржива крилатица *циљ оправдава средство* може приписати језуитима, тако се она може приписати и Бакуњину, јер:

Да је Бакуњинов циљ заиста био укидање сваке власти, односно остваривање пуне слободе за све, не би он целокупну своју енергију улагао у стварање једне тоталитарно уређене тајне организације [...]. Према томе, у структури политичке филозофије Михаила Александровича ваља разликовати два циља: један стварни и други декларативни. Стварни циљ његов био је искључиво рушилачки и ауторитаран – разарање у мору крви постојеће царистичке државе и сваке државе као такве, а декларативни циљ стварање неке тобож апсолутно слободне заједнице на рушевинама разорене државности. (Милошевић 1998: 212)

Декларативни циљ увек је у функцији прикривања стварног циља или властитог самооправдања, а може имати и полемичку функцију, како би се њиме оптужили сви могући опоненти. Речени феномен рационализације није нешто што је у психологији сасвим ново и Милошевић се, у његовом промишљању, ослања пре свега на Фридриха Ничеа и Лава Шестова, иако указује на неке њихове грешке.

Два су нужна услова за то да у некој теоријској конструкцији идентификујемо рационализацију – озбиљна огрешења о логичку кохеренцију у виду противречности и иста таква огрешења о емпиријску веродостојност. Примера ради, Бакуњинава филозофија [...] темељи



се на опреци између радикалног антрополошког песимизма када је реч о државној власти и радикалног антрополошког оптимизма када је реч о овлашћењима његовог круга блиских вођа тајне револуционарне организације међу које је и он спадао. (Милошевић 1998: 215–216)

Логичка мањкавост теоријских рационализација, кад је реч о односу средстава и циља, не подразумева неспособност за логичко промишљање, јер Бакуњин је свакако умео да, логичким путем, изнаходи грешке у противничким теоријским конструкцијама, истовремено остајући слеп „за сличне или чак сасвим исте грешке у својим сопственим теоријским творевинама“. (Милошевић 1998: 216)

Исту такву луцидност, кад је реч о другима, и слепило, кад је реч о себи, поседовао је и Карл Маркс. „Марксов случај такође показује да се може са сигурношћу обавити идентификација теоријских рационализација и да је могуће успешно разлучити грешке у расуђивању од грешака у рационализацији.“ (Милошевић 1998: 218) Милошевић, тако, напомиње да се све оно што је Маркс пребацивао Бакуњину с истим правом може и њему самом приписати, као што је, на пример, девиза *циљ одређује средство* – Маркс ју је уочио код Бакуњина, али не и код себе. Читава Марксова теоријска конструкција, сматра Милошевић, представљала је само фасаду „испод које се скривао један у основи рушилачки порив усмерен против свеколиког естаблишмента оног доба“. (Милошевић 1998: 221)

Међутим, суочен са избором између научне фасаде и „ненаучне“ жудње за рушењем мрске му руске империје, Маркс се определио за то да охрабри оне своје руске поштоваоце који су били вољни да царистички поредак одмах обарају по рецепту Михаила Бакуњина и да уједно обесхрабри и све оне друге своје поштоваоце који су верно тумачили не само слово него и дух *Кайишала*. (Милошевић 1998: 221)

„Нема савршених рационализација, као што нема ни савршених злочина“, на истом месту закључује Милошевић. Треба, такође, након ових разматрања додати да је и велики део Милошевићеве књиге *Филозофија и психологија. Оглед из диференцијалне филозофије* (1997) посвећен, на трагу *Психологије знања* (1989) и *Царства божјеј на земљи*, Марксовим теоријским конструкцијама и психичким чиниоцима „што те конструкције ремете, усмеравају или пак ограничавају духовни видокруг“. (Милошевић 2003: 374)

Међутим, да злочин ипак може да дође злочинцу главе, показује обимна студија „Езотерична антропологија Лава Троцког“ из *Анџиномија марксистичких идеологија*, у којој је брижљиво анализиран психолошки и идеолошки профил некадашњег Лењиновог сарадника, као и раскорак између идеологије коју је званично пропагирао и метода које је спроводио или за чије се спровођење залагао. Осврћући се на крају студије, у том контексту, на смрт вође Четврте интернационале, Милошевић се позива на Христово упозорење једном од његових Апостола: „Ко мач диже, од мача ће погинути“. (Милошевић 1990б: 103)

### *Има ли смисла изван личности?*

Врхунац Милошевићевог промишљања хилијастичких доктрина представља његова књига звучног и реторичког наслова *Има ли историја смисла?* (1998). Основна теза која се у тој књизи провлачи – иако је назначена и наслућена у претходним књигама, а поготово у *Анџиномијама марксистичких идеологија* и студији „Социјална психологија стаљинизма“ из те књиге – гласи да структура одређене ауторитарне личности која је на власти представља узрок, док су историјски догађаји, као и читава епоха, последице личносне структуре. Посреди је представљање личности као „политичког чиниоца првог реда“, под условом, наравно, да се укину институције демократског система које онемогућују испољавање ауторитарних порива. Тако, већ, у уводном тексту књиге „Психологија социјалистичких вођа“ Милошевић истиче да је болшевичка револуција била „у подједнакој мери и последица структуре Лењинове личности и Кајзерове финансијске подршке и менталног склопа руског цара, односно његове одлуке да се у рат уђе са свим оним последицама што их је таква једна одлука морала подразумевати“. (Милошевић 2003: 205)

Милошевић у уводном тексту оспорава идеју да је комунизам у Русији имао тако добро утемељење захваљујући претходном царистичком режиму, упућујући на пример Чешке републике која је, пре но што је комунизам у њој завладао, имала „висок степен цивилизацијског развика и узоран демократски поредак“. (Милошевић 2003: 208) То значи, закључује Милошевић, да „комунистичка варијанта тоталитаризма није била неки руски специјалитет, већ појава интернационалних размера, у суштини независна од цивилизацијских и демократских традиција датог народа, односно дате земље“. (Милошевић 2003: 209) Истовремено, као што је појава комуни-

зма интернационалних размера, тако је и појава личности ауторитарног склопа такође интернационалних размера: ауторитарне, арогантно осветољубиве личности – или потенцијални диктатори – јављају се свуда, у свим поднебљима, народима, расама, друштвеним слојевима и културама – независно од политичких чинилаца. Оно што је заједничко свим арогантно осветољубивим личностима, какве су биле вође не само руске, већ и француске револуције, попут Робеспјера, јесте то да револуција представља увек „само средство помоћу кога се реализује моћни порив уништавања припадника противничког табора под плаштом борбе за идеале слободе, братства и јединства“. (Милошевић 2003: 216) Милошевић се у овој књизи изнова, „исто, али мало друкчије“, са померањем нагласка, враћа ауторима о којима је раније већ писао кад је реч о проблему хилијазма, као и у покушају расветљавања различитих теоријских рационализација од стране њихових идеолога.

У том контексту, у тексту „Хилијастичка доктрина Карла Маркса“, Никола Милошевић разликује детерминистичку, научну, „јавну“ филозофију Карла Маркса, која је подразумевала природан развој друштва од капитализма ка комунизму, и волунтаристичку, „тајну“ филозофију, која се испољавала у противречним написима и исказима који су заговарали насилну промену друштвеног система. Иако те две филозофије нису логички кохерентне, психолошки итекако јесу:

И детерминистичка и волунтаристичка филозофија Марксова у знаку је својеврсне апологије насиља. Љуска капитализма силом се мора разбити – силом револта радничке класе – као што полуга револуције, а потом и неограничена власт комунистичких управљача, служи насилној промени постојећег поретка. (Милошевић 2003: 240)

Арогантно осветољубиви склоп личности никад није и властољубив, истиче Милошевић, већ сасвим напротив. Таквим личностима, као што су били Маркс, али и Лењин, Стаљин и Хитлер, „власт, односно насиље, није само себи циљ, већ пре свега средство за онај дан обрачуна...“ (Милошевић 2003: 240) За њих је карактеристично, кад тај дан осване, да узвраћају на претходне провокације прекомерно жестоко, несразмерно, двоструко или вишеструко јаче. Осим речене две Марксове доктрине, Милошевић истиче и трећу, аксиолошку, која подразумева да је „комунистичко друштво будућности и за аутора *Кайишала* само [...] фасада помоћу које је требало

прикрити и оправдати арогантно осветољубиви порив о коме је реч“. (Милошевић 2003: 243)

У „Лењиновој верзији хилијазма“ Милошевић истиче да је Лењинова црта личности – реч је о „аутсајдеру арогантно осветољубивог типа“ – остала „дубоки траг и на политичкој физиномији совјетског режима“, (Милошевић 2003: 274) али додаје и да се „спољна политика Совјетског Савеза за живота Лењиновог може [...] протумачити како ваља само из перспективе арогантно осветољубивог склопа његове личности“. (Милошевић 2003: 280) Као и у Марксовом случају, Лењинова идеологија представљала је само аксиолошку фасаду испод које се крио „крајњи циљ – уништење капиталистичког друштвеног поретка“. Милошевић закључује свој текст о Лењину следећим речима:

Тврдећи без трунке сумње да ће западни капиталистички свет пропасти и то ускоро, био је Лењин заслепљен својом осветољубивошћу, односно жељом да објект његове мржње буде уништен без трага. А позивајући раднике западних земаља да бедније живе, из безбедне и животним потрепштинама добро снабдевене даљине Кремља, рачунао је он са чињеницом да осиромашење радничких слојева пружа веће изгледе за њихову спремност да руше капиталистички свет. Према томе, како унутрашња тако и спољна политика првих година Совјетског Савеза може се ваљано протумачити пре свега у психолошком кључу арогантне осветољубивости његовог оснивача... (Милошевић 2003: 282)

Сличне закључке изриче Никола Милошевић и кад је реч о Стаљину у тексту „Стаљинова држава божја“. Стаљин је такође припадао типу арогантно осветољубивих личности и, као таквоме, уништење непријатеља било му је прече од било чега другог, а да би тај циљ прикрио, била му је потребна „нека врста хилијастичке аксиолошке фасаде, односно нека врста теоријске рационализације“, (Милошевић 2003: 284) односно учења да насиље представља мост ка друштву у коме насиља више неће бити. Кад је посреди Стаљинова умешност у вођењу државе, односно његово резонување и понашање у случају колективизације, великих чистки или апсурдних оптужби за издају и шпијунажу најближих и најлојалнијих сарадника – што упућује на то да се параноична и „болесна сумњичавост у Стаљиновом случају с времена на време [...] изродила у праву манију гоњења“, (Милошевић 2003: 301) Милошевић недвосмислено указује да социјалистички вођа није био способан „за суочавање са стварношћу онаквом каква она јесте, односно

[...] да се разлучи шта јесте а шта није реална опасност по сопствене властодржачке интересе“. (Милошевић 2003: 287) Не само што Стаљин није био способан да се суочи са више него очигледним (логичким) чињеницама, кад је реч о вођењу политике, како на унутрашњем, тако и на спољашњем плану – а чувено је његово одбијање да на време припреми одбрану од Хитлерове инвазије – већ се у њему испољила „склоност да се понаша у супротности са сопственим елементарним личним интересима“. (Милошевић 2003: 305) Међутим, оно што је логички некохерентно, психолошки јесте: услед „хипертрофије сопственог ја“ и потребе да докаже своју величину, развио је „патолошко уверење у сопствену непогрешивост“. (Милошевић 2003: 307)

По свему судећи, Јосиф Висарионович је договор са фирером сматрао ремек-делом своје политичке вештине и свако ко је то макар индиректно оспоравао, наносио је и нехотично тежак ударац његовом нарцизму. (Милошевић 2003: 306)

Из тих речи може се закључити, што Милошевић и чини у последњем, истоименом есеју из књиге *Има ли историја смисла?*, да историјским догађајима не владају увек ни племените жеље, а ни сопствени интереси властодржаца, већ често то бивају ирационални пориви који су у потпуној супротности са елементарно схваћеним користима, као што је био случај са Стаљином и Хитлером.

Да је арогантно осветољубиви и параноични психолошки профил Стаљинове личности утицао не само на политику и управљање државом и ратним операцијама, већ се истовремено пресликавао и на психологију појединаца који су живели под његовим режимом, те је у том смислу попримао аспекте културног обрасца у најширем смислу те речи, сведочи обимна Милошевићева студија „Социјална психологија стаљинизма“ из *Анђиномија марксистичких идеологија*, испрва објављена 1985. године као предговор књиге Чеслава Милоша *Заробљени ум*. У тој студији Милошевић улази у стваралачки дијалог са Чеславом Милошем и његовим науком да „прикаже на који начин функционише мисао човека у такозваним народним демократијама или, још шире, на који начин се живи и мисли у земљама стаљинизма“, (Милошевић 1990б: 104) али и са многим другим теоретичарима и мислиоцима. У режиму принуде, какав је био Стаљинов режим, јавља се у народу једна психолошки необично занимљива појава коју Милош пореди са глумом из невоље: реч је о кетману – налогу да се сопствена истинска уверења прећуте, да се за оно што је бело свесно говори да је црно, да се

мисли једно а чини друго. Реч је, дакле, „о некој врсти колективне глуме, која се под интензивним политичким притиском одвија на друштвеној сцени једног тоталитарног режима“. (Милошевић 1990б: 137) Страх да неко други сазна лична субјектова уверења управо је параноични страх, те се, кад је ауторитарни систем у питању, може успоставити паралела између психолошких црта вође и психолошких реакција појединаца: како поданика, тако и политичара на власти.

„Кетман“ је облик политичког понашања за невољу, на који се пристаје под изузетно великим спољним притиском и онога часа када се тај притисак ублажи број јунака „кетмана“ нагло се смањује, једнако као и број добровољних потказивача. (Милошевић 1990б: 143)

Међутим, не значи да су сви појединци током Стаљинове страховладе упражњавали „кетман“; било је и оних – попут лажно оптужених бољшевика – који су у потпуности интројектовали званичну идеологију, па су и у сибирским логорима настављали да „славе генералног секретара и постојећи политички поредак“. (Милошевић 1990б: 170–171) „Према томе, да ли ће на изазов терора појединац одговорити на начин интројекције или на начин ‘кетмана’, зависи пре свега од структуре његове личности.“ (Милошевић 1990б: 171) Милошевић истиче, закључујући своју студију на тему социјалне психологије стаљинизма, да Стаљинов режим није био режим манипулације, како су то многи социолози, политиколози и психолози инсинуирали, „имајући још увек извесне илузије у погледу праве природе стаљинистичких режима“, истовремено превиђајући „терористичку суштину овог режима и катастрофалне последице које он има у социјално-психолошком и индивидуално-психолошком погледу“. (Милошевић 1990б: 171)

### *Естетичко исходиште*

Ако се књига *Има ли историја смисла?* може сматрати – барем, најмање, у временском смислу – врхунцем Милошевићевог интересовања за хилијастичке доктрине, односно личности које стоје у позадини тих доктрина, било на теоријском, било на практичном плану, онда студија „Антиномије марксистичке поетике“, испрва објављена под сличним насловом („Антиномије марксистичке естетике“) и у нешто другачијем облику у зборнику *Књижевна критика и марксизам* (1971), представља условну пре-

кретницу у теоријском опусу Николе Милошевића, јер се након тог текста, бављење књижевним и естетским питањима отворило и у смеру научног проучавања идеологија, марксистичких и других. Никола Милошевић је у поље идеолошких мисли и система ушао, може се рећи, „бочно“, „са стране“, „на превару“, усредсређујући се на наизглед неутралне, естетске, „уметничке“ аспекте марксистичке доктрине, што му је омогућило прикривену субверзивност – поготово ако се узме у обзир време кад је та студија настала. Њено ишчитавање у светлу накнадних Милошевићевих радова о марксизму показује да су у њој већ садржани многи замци касније развијених и шире елаборираних идеја.

Говорећи у тој студији о Марксу и Енгелсу као класицима марксизма, са чијег је гледишта „било много важнијих задатака него што је бављење проблемима уметничког стваралаштва“, Никола Милошевић истиче да „утолико њихово одустајање од систематског естетичког испитивања представља и својеврстан суд вредности. Овај суд вредности сведочи, уједно, о извесном специфичном сужавању духовног хоризонта“, сужавању које „неизбежно повлачи за собом, у мањој или већој мери, и деформисање предмета сазнања.“ (Милошевић 1990б: 173)

У духовној равни једнострана усредсређеност на један сегмент сазнања не значи само да су остала поља спознаје у сенци, већ и да се контуре издвојеног сегмента до извесне мере изобличавају. (Милошевић 1990б: 174)

Наиме, Карл Маркс је из читаве античке књижевности издвојио једино Хомера и Ешила (и то само Ешилов *Прометјеј*), ствараоце који су били укорењени у миту – зато што се митске претпоставке изводе „из друштвено-економске основице робовласништва“. (Милошевић 1990б: 175) Маркса је, дакле, књижевност занимала само у мери у којој је била социолошки употребљива. Тако је, кад је „хтео да провери вредност литературе свог времена“, изабрао минорно Волтерово дело као репрезентативно, а не *Дон Кихота* или *Фауста*, на пример, зато што уметнички домети Волтерове *Андријаве* поткрепљују становиште да је капиталистичка производња „непријатељски [...] расположена према уметности“. (Милошевић 1990б: 175) Милошевић се у реченој студији осврнуо и на Маркове следбенике Меринга и Плеханова. Код Меринга је уочио „једно особено идеолошко сужење“, и то „на готово свим просторима културног видокруга [...]. Самим тим, долази до све тежег и радикалнијег деформисања предмета сазнања, у

овом случају иманентне логике књижевног дела.“ (Милошевић 1990б: 179) Плеханову замера залагање да су уметничке вредности условљене исправном политичком и идеолошком оријентацијом уметника, као и омиљени манир већине марксистичких критичара – бркање размишљања „о књижевним делима са размишљањима поводом књижевних ликова“, (Милошевић 1990б: 183) на примеру Плехановљевог замерања Наташи Ростовој, Толстојевој јунакињи, да се „никад није упитала зашто једна класа живи на рачун друге“. (Милошевић 1990б: 183) „Плехановљев покушај заснивања теорије књижевности на основама марксизма“ важан је, сматра Милошевић, једино у оквиру „еволуције марксистичке поетике. Његов покушај убедљиво сведочи о све већем сужавању и деформисању духовног видокруга Маркових и Енгелсових следбеника“ (Милошевић 1990б: 184) – видокруга који ће се „развијати у неку врсту политичке параноје“. (Милошевић 1990б: 186)

Након Меринга и Плеханова, Милошевић је представио и теоретичаре из редова бољшевичке партије, као што је Лав Троцки, чија се „аксиолошка“ мисао развила у полемици са немачким марксистом Карлом Кауцкиком, који је предвиђао да ће бољшевичка власт бити кратка века и да су бољшевици начином на који су изборили власт, заправо, изневерили сва начела („научно“) марксизма. Лав Троцки ће тврдити да без терора који су спроводили револуционарна држава брзо би пропала, „те би, самим тим, била изгубљена и свака могућност реализовања нове уметности и нове културе“. (Милошевић 1990б: 200) Уметност би, према Троцком, „требало да буде образац најсавршенијих метода регулисања друштвеног живота у новој социјалистичкој заједници“, (Милошевић 1990б: 205) што значи да „уметничке вредности“ или потенцијали уметничког дела односе превагу над уметничким. За разлику од Меринга и Плеханова, Троцки се није трудио да себи бар обезбеди извештај „естетички алиби“: „Његов естетички алиби или је померен у далеку будућност комунизма, или га једноставно нема.“ (Милошевић 1990б: 211) Уколико служи сврси марксистичке идеологије, извесне видове духовног сиромаштва промовисао је Троцки као врхунска уметничка достигнућа: реч је о „хало-ефекту“, психолошком механизму који се усредређује на један употребљив моменат, а све друге моменте засењује и чини их невидљивим.

Са књижевнотеоријским и књижевнокритичким рефлексјама команданта Црвене армије дефинитивно се заокружује и радикализује она тенденција ка сужавању и деформисању духовног видокруга која, видело смо, већ код класика марксизма снажно долази до изра-



за. Сва каснија настојања да се марксистичка поетика заснује, остаће неповратно у знаку ових противречних рефлексија Лава Троцког, чак и онда када његова физичка смрт у Мексику значи логичан крај фамозне контроверзе о изградњи социјализма у једној земљи. (Милошевић 1990б: 212)

Закључујући тим речима студију о антиномијама марксистичке поетике, Никола Милошевић назначио је, тако, читав један мисаони и теоријски лук који је водио преко многих текстова ка оном коначном имплицитном исповедању меланхоличног уверења да историја, ипак, нема никакав смисао, и да, након таквог сазнања, човеку једино преостаје нада у постепена и делимична побољшања људских друштава. Та меланхолична нада, тињајући пламен на пепелишту вере, нада која се гаси последња, без уверења и са недовољно снаге, представља негацију сваког, па и најублаженијег хилијазма. Но, да ли је довољно полагати веру у наду да историјом најзад престане да кружи баук хилијазма?

Одговор није потребан.

На крају свих крајева, из наде, као из кладенца *воде живе*, извире нови почетак. Нова одисеја (бес)смисла.

## Литература

- Милошевић 1990а: Никола Милошевић. *Марксизам и језуитизам*. Београд: Белетра.
- Милошевић 1990б: Никола Милошевић. *Антиномије марксистичких идеологија. Болшевизам, сталинизам, марксизам*. Београд: БИГЗ.
- Милошевић 1994: Никола Милошевић. *Православље и демократија*. Београд – Нови Сад: Терсит – Прометеј.
- Милошевић 1998: Никола Милошевић. *Царство божје на земљи. Филозофија диференције*. Београд: Филип Вишњић.
- Милошевић 2003: Никола Милошевић. *Прилози за филозофију историје*. Приредно Мило Ломпар. Београд: Службени лист СЦГ.
- Радуловић 2013: Милан Радуловић. „Српска књижевна критика и културна политика друге половине XX века“. У: *Српска књижевна криџика и културна историја у другој половини XX века. Тематско-проблемски зборник радова*. Уредник Милан Радуловић. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Kristijan Olah

THEORY AS CRITICISM – DISSOLUTION OF THE COMMUNIST  
IDEOLOGICAL PATTERN IN THEORETICAL WORKS  
BY NIKOLA MILOŠEVIĆ

Summary

The paper deals with some of the most significant pieces by Nikola Milošević, which analyze logical insufficiencies and incoherencies in the case of conceptual and theoretical systems by various Marxist ideologists, as well as the other ideologists with whom Marxism establishes a creative dialogue, at least at unconscious level – no matter how terrifying this sounds, in the context of historical experience. Milošević convincingly explicates that all chiliastic doctrines have been merely facades for the manifestations of aggressive and destructive drives of their ideologists or public promoters. Chiasm is a constant of human history, the inevitable meaning, and, as long as there is mankind, there will be aspirations of stepping in a “happy” end of history. Opposite to that, in order to confront the lack of meaning in historical existence, Milošević, with melancholia, proposes the hope for gradual and partial improvement of human societies.