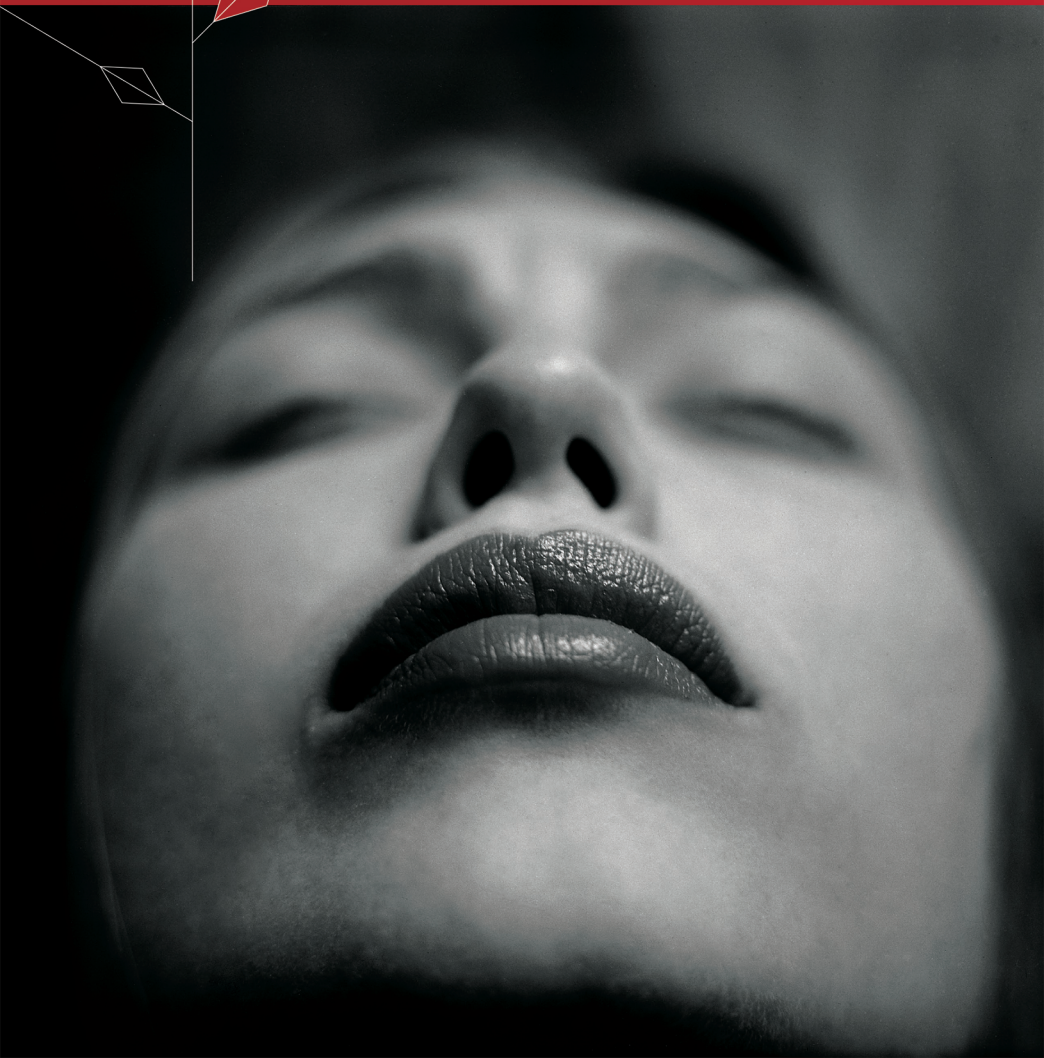


Ивана Башић

# ЉУБАВНЕ НИТИ

КОНЦЕПТИ ЉУБАВИ У ЕВРОПСКОЈ  
И СРПСКОЈ КУЛТУРИ



ISBN 978-86-7587-111-8

Ивана Башић

---

**ЉУБАВНЕ НИТИ**

КОНЦЕПТИ ЉУБАВИ У ЕВРОПСКОЈ И СРПСКОЈ КУЛТУРИ

THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

---

MONOGRAPHIC EDITION

SPECIAL EDITIONS

VOLUME 98

IVANA BAŠIĆ

**LOVE THREADS**  
CONCEPTS OF LOVE IN EUROPEAN AND  
SERBIAN CULTURE

Belgrade 2021

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

---

МОНОГРАФСКА ИЗДАЊА  
ЕДИЦИЈА ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
КЊИГА 98

ивана Башић

**ЉУБАВНЕ НИТИ**  
КОНЦЕПТИ ЉУБАВИ У ЕВРОПСКОЈ И  
СРПСКОЈ КУЛТУРИ

Београд 2021

Издавач  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михајлова 36/IV, Београд, тел. 011 26 36 804  
eisanu@ei.sanu.ac.rs, www.etno-institut.co.rs

За издавача  
Драгана Радојичић

Рецензенти  
емеритус проф. др Драган Стојановић  
проф. др Драгана Радојичић  
др Коста Николић, научни саветник  
ван. проф. др Станислав Станковић

Уредник Монографских издања Етнографског института САНУ  
др Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Редакција Монографских издања Етнографског института САНУ  
проф. др Драгана Радојичић, др Мирослава Лукић Крстановић, др Младена  
Прелић, др Ивана Башић, др Милеса Стефановић-Бановић

Секретер редакције  
др Милан Томашевић

Лектура  
др Станислав Станковић

Превод резимеа  
Ксенија Влатковић

Дизајн корица  
Радомир Левајац

Фотографија на корицама  
Небојша Башић

Техничка припрема  
Љиљана Гавриловић

штампа  
Академска издања  
Београд

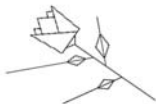
Тираж  
300 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава Министарства просвете,  
науке и технолошког развоја Републике Србије

# САДРЖАЈ

НИТ ВОДИЉА.....	7
ЕМОЦИЈЕ – ДА ЛИ ПОСТОЈЕ ДВА ЈЕЗИКА?.....	15
Филозофија емоција.....	16
Психологија емоција.....	21
Историја емоција.....	28
Антропологија емоција.....	32
Језик емоција: метафоре душе.....	39
Сетно и дирљиво – шта осећамо?.....	47
СЛОВА ЉУБАВИ: ЉУБАВ ИЗМЕЂУ ИНСТИНКТА И КУЛТУРЕ.....	65
Антропологија љубави.....	65
Психологија љубави: од маске нагона до усамљеног нарциса .....	84
Амор и Психа: женска љубав.....	109
Умећа љубави.....	123
Психоаналитичка проповед и кроћење љубави.....	142
<i>Матта</i> – жеља, љубав, мржња, бол.....	158
ЗАСНИВАЊА ЕРОТОЛОГИЈЕ.....	163
Антички ерос.....	163
„Љубав света, љубав профана“ – средњовековна потискивања .....	171
Ренесансни ерос: магијске мреже љубави.....	188
Плодови ренесансе и реформације: секуларизација и разградња мита.....	206
Флуидна љубав савремености.....	218
Семантика љубави.....	223

Љубав на словенски начин.....	245
ЉУБАВНА ТКАЊА И УКРШТАЈИ СРПСКЕ КУЛТУРЕ .....	255
Залеђена љубав – метафоре мржње .....	260
Метафоре љубави.....	273
БЕСКРАЈНА ЉУБАВНА НИТ .....	291
LOVE THREADS .....	310
БИБЛИОГРАФИЈА .....	319
Извори.....	327



## НИТ ВОДИЉА

Едгар Алан По није био сасвим у праву – смрт лепе жене није несумњиво најпоетичнија тема на свету. Оно што је суштински поетично у њој јесте друга велика тема, тема љубави и смрти или – једноставно – љубави, јер она је увек осенчена или, пре, саодређена смрћу, до те мере да би се могло тврдити да је смртност људског бића заматак љубави. И обрнуто. Јер за нас истински постоји само смрт оних које волимо. Стога Дени де Ружмон, пишући о љубави и Западу, на почетку цитира Бедијевог *Тристана*: „Да ли би вам, господо, годило да чујете дивну повест о љубави и смрти?“, закључујући да га сматра „идеалним типом прве реченице романа“, јер подударање љубави и смрти из дубине потреса на нашу душу, наглашавајући да постоје разлози да у њему видимо дефиницију западне свести:

„Љубав и смрт, смртна љубав: ако то можда и није сушта поезија, у најмању руку јесте све оно популарно, све оно најдирљивије што постоји у нашим књижевностима, како у нашим најстаријим легендама, тако и у најлепшим песмама. Не постоје повести о срећној љубави. Постоје само романи о смртној љубави, односно о љубави коју сам живот излаже опасности и осуђује на погибел. Западњачко песништво не велича чулна уживања ни плодну брачну слогу. Оно пева више о љубавној страсти него о узвраћеној љубави. А страст значи страдање. У томе је суштина“ (De Ružmon 2011, 13).

Овај увид, уосталом, до те мере је древан да је идеја повезаности ероса и танатоса постала опште место и помало је банализована, тако да је више готово нико озбиљније не разматра. Међутим, не само свака индивидуа, већ би и свако друштво и свако доба за себе требало да открије на који начин ова повезаност разуме, прећуткује или негира.

Оба појма пак – *љубав* и *смрт* – иако бисмо један могли одредити као доминантно психолошки, будући да спада у сферу емоција – заправо је тешко класификовати (јер се, између осталог, о њима може говорити из различитих перспектива –



од физиолошке до филозофске). Ипак, људска су бића створила посебну науку о смрти – танатологију, не би ли се што успешније изборила са сопственим представама о смрти или је, можда, одагнала у сферу што апстрактнију, те стога и безбеднију. И љубав и смрт заправо представљају кључне друштвене, па и политичке појмове савремености, будући да су, иако прикривено, повезани и са питањима личног идентитета, родним питањима и питањима сексуалности, са питањима људских права и слобода, питањима модерности и традиције, левих или десних оријентација, пацифизма или милитаризма, слободе или диктатуре, секуларизма или религиозности...

Наше доба могло би се назвати добом потискивања питања, посебно оних великих. Смрти је ипак дато да постане званична тема проучавања засебне научне дисциплине. Љубав, међутим, то достојанство није у потпуности изборила, упркос неколицини значајних дела која себе дефинишу као еротолошка. Један од најозбиљнијих покушаја да љубав постане тема изучавања посебне дисциплине, и то не само у српској хуманистици, учинила је Аница Савић Ребац. Међутим, њен пионирски рад о предплатонској еротологији остао је доскора потиснут на маргине српске хуманистике, као и сама ауторка, уосталом.

У уводу своје докторске дисертације *Предплатонска еротологија*, Аница Савић-Ребац говори о извесној фаталности утканој у смелост са којом је пришла теми љубави, као теми коју није могла *не изабрати*, али и о тешкоћама да се брзо пређе на синтетичан и свеобухватан преглед, те о слојевитости теме која нагони испитивача на непрекидно проширавање њених слојева, као и о методолошким недоумицама. Идентичан увод у књигу о теми љубави могао би се написати и данас. Упркос увећању научних сазнања о различитим феноменима људског живота, изгледа да наша цивилизација није пуно одмакла у разумевању оног најбитнијег и најживотодавнијег:

„Јер, дакако, ми немамо да говоримо о значајности теме, него о смелости са којом јој прилазимо. Истина ατρία ελομένου, θεός αναιτίος. Али наша кривица је трансцендентна, предживотна, а наша дужност је најзад била у томе да приђемо са

смелашћу ономе што нисмо могли не изабрати. Остала фаталност се развијала из теме, која, бар онаква каква се нама приказала, не трпи ни чисто књижевну обраду, а ни мудро ограничење у научном испитивању. Јер и поред тога што су многи одлични духови писали о овој теми, она је ипак и сувише мало испитана а да би се могло брзо прелазити на синтетичан свеобухватни поглед; тек небројени детаљи, још неиспитани, могли би да објасне најважније моменте. А с друге стране, концепција Ероса, са свим својим гранањима космолошким, психолошким и осећајним, простира се тако далеко, и улази у тако разнородне слојеве, да гони испитивача и против његове воље на непрекидно проширивање области. И тако смо је морали захватити у широким размерима, у многоструким слојевима духа, простора и времена. [...] Испитивању појма Ероса не може се приступити без принципског одредења према проблему разједињавања или амалгамисања духовних струја; али баш тога ради можемо се од овог испитивања надати једном решењу које неће бити без значаја и за најшире перспективе“ (Савић Ребац 1932, 5–8).

Намера ове књиге јесте покушај да се сагледају разнолике концептуализације љубави у европској и српској култури и да тему љубави извуче као централну тему из читавог низа „врућих“ тема савремености, те покуша да објасни зашто је једна веома интимна емоција заправо тачка пресека и извориште свих значајних друштвених тема, укратко, креатор свега – од самог људског живота, од индивидуалног до колективног идентитета и трансформација заједница и култура – и стога (треба да) представља један од кључних културолошких, антрополошких, социолошких, теолошких и филозофских појмова, али заслужује и да се њоме бави и посебна дисциплина.

Безмало век након методолошких питања која су мучила Аницу Савић Ребац када је писала о претплатонској еротологији, сусрећем се са истим проблемима, уз свест да се тема љубави и даље опире „мудром ограничењу у научном испитивању“. Иако је првобитна идеја била да се испитају концепти љубави у српској култури, тема се почела ширити.

Наиме, њиховом испитивању не можемо приступити без сагледавања односа науке према емоцијама генерално, нити без когнитивно-лингвистичког приступа концепту емоција, као што се ни концептуализацијама љубави у српској култури не може прићи без сагледавања ширег, превасходно европског контекста, будући да она није настајала одвојено од читавог низа разноврсних утицаја у прошлости и садашњости, нити изолована може опстати, баш као што је припадала и (претпостављеној) протоиндоевропској језичкој и културној заједници.

Стога ћемо, пре него што будемо почели да се бавимо језичким концептима љубави у српској култури и њиховим разноликим друштвеним аспектима, покушати да дамо краћи историјски преглед научних ставова о емоцијама, потом преглед кључних еротолошких матрица европске културе, почев од раних античких, које су битно утицале на обликовање доцнијих концептуализације љубави у европској филозофији, теологији, уметности, али и у психологији, а тек потом на обликовање кључних концепата љубави у српској култури.

Можда ниједан феномен људског живота није био толико протериван, потискиван, табуисан, демонизиран и повезиван са грехом и болешћу, иако њему дугујемо постојање, и дословно – биолошко, и оно духовно – људске цивилизације. Љубав јесте творац култура и традиција, јер стварамо, негујемо и чувамо оно што смо изабрали да *волимо*. То јој достојанство признајемо, додуше имплицитно, и у називима двеју темељних дисциплина – филозофије и филологије. Међутим, као што се ова два изворишта свеколиких наука, људске мисли уопште, упорно потискују и маргинализују, посебно са наступањем модерности, тако се и оно што је било њихово извориште – љубав – упорно ставља у фусноту научних интересовања.

Љубав би могла постати и кључна антрополошка тема: вероватно да не постоји феномен на коме се дубље и темељније испољава људска природа и продукти људске културе од љубавног и сексуалног понашања појединаца и заједница. Па ипак, малобројни су наслови, посебно на нашим просторима, који се овим феноменом баве.

Еротологија никада није постала званична хуманистичка дисциплина, иако своје корене има још у античкој мисли – Платонова *Гозба* прва је целовита еротолошка студија у Европи. Иако је савремено доба обећавало револуционарни раскид са традиционалним табуима, оно се није посветило суштини ероса, већ најчешће само различитим његовим сексуалним манифестацијама, углавном оним које су се дуго сматрале непожељним, па и девијантним: слободној сексуалности, женској сексуалности, промискуитету, хомосексуализму... Свођење ероса на сексуалност, а љубави на телесну жељу, иако жеља и полност леже у основи љубави и њен су саставни део, ипак је својеврсно сакаћење овог феномена. У 21. веку све су популарнија медицинска, биологистичка истраживања љубави, која сву њену сложеност и разноликост аспеката своде на игру хормона са нашим мозгом, на низ хемијских реакција у нашем телу, које се, свакако, могу и вештачки произвести и стимулисати. Међутим, љубав је више од телесности, она је, заправо, један сложен семиотички систем, који заслужује подробну анализу. Упркос напретку егзактних наука, о њему је ипак најпозванија да говори хуманистика. Еротологија се стога мора одвојити од сексологије, јер она није само телесност (као што ни тело није само тело) и сексуалност, она се тиче наших најинтимнијих осећања, као и начина на који наша интимност обликује друштва и културе, целокупну слику света разних цивилизација.

Опсесија сексуалношћу, када је о нашим емоцијама реч, заслуга је, свакако, Сигмунда Фројда, који је велики вековни европски табу поставио у срж својих проучавања, али је ипак није посматрао одвојено од психичког и емотивног живота заједница. Фројд је уочио преображавања инстинктивног сексуалног нагона у понашање вишег реда помоћу процеса сублимације. Међутим, може се поставити питање да ли је реч о преображају примитивног, једноставног нагона у сложенији феномен љубави, која задобија не само душевне већ и духовне димензије, или је, заправо, реч о пукој примени еволуционистичке шеме која у свему види напредак од примитивних до сложених форми. Може ли се љубав ипак посматрати као изворно сложен универзални феномен људске природе са

разноврсним манифестацијама – од телесних до духовних, који се налази, ако не у основи универзума, као што су то античка мисао и њена следбеница, ренесанса, научавале, а оно макар у основи људског постојања?

Систематичније утврђивање узајамне везе између друштвених и биолошких утицаја неопходно је не само када је реч о утврђивању „нуклеарних комплекса“, већ посебно, када је реч о емоцијама – њихово постојање није условљено само биологијом, већ и друштвеним утицајем, и то не само садашњим, већ вишегенерацијским. Наша је претпоставка да је концептуализација емоција условљена дубоким траговима претходних традиција, које се могу разоткрити у језику, односно у његовој метафоричности. Ми говоримо у метафорама, чак и када користимо језик науке који претендује да у потпуности буде очишћен од њих. Садашње метафоре резултат су пак вишевековног таложења и развијају се и гранају из првобитне метафоричности, односно иконичности језика, те ћемо концептуализацију љубави проучавати и на нивоу иконичности лексема за означавање емоција, посебно емоције љубави, јер нам она разоткрива и некадашња друштвена устројства и светоназоре некадшњих култура, односно начине на које је нека заједница разумевала и обликовала емоције, не искључујући ни њихову биолошку и нагонску компоненту. Наше садашње егзистенције, чак и у оном најинтимнијем слоју, можда управо највише у њему, јесу огледала тих традиција.

Управо због сложености испитиваног феномена, биолошке науке, па и психијатрија и психологија, немоћне су да саме одговоре на сва питања које феномен љубави поставља. У међупростору медицине и уметности може се засновати нова дисциплина чија би централна тема била управо љубав у разноликим својим видовима, која ће сажимати искуства научних проучавања, али и уметничких увида, те стварати нове, самосвојне методе и приступе.

Ерос, према бројним увидима, има два своја вида. Један је креативан, ерос испуњене жеље и животне енергије. Други је деструктиван и приближава се танатосу, односно нагону смрти. Сама љубавна енергија јесте енергија живота, али је прожета и

сопственом супротношћу; отуда су вероватно бројни мислиоци у њој препознавали нешто демонско. Страст је истовремено заматак љубави и страдања. И потпуни опозит љубави – мржња, плод је осујећене љубави, љубави изокренуте у уништавалачки нагон. Метафорика љубави креће се између метафора духа, душе и тела, јер обједињује и чулну и емотивну и интелектуалну страну наших бића. Извориште јој је, кажу први проучаваоци љубави, у лепоти. Стога ћемо истраживати љубав као силу која превазилази границе тела, баш као што лепо превазилази границе чулно допадљивог и сеже до духовних сфера – до сфере чисте спознаје. Метафорика љубави често се преплиће управо са метафорама светлости и сазнања.

Истовремено, европска је цивилизација била препуна забрана када је о еросу реч – задовољство тела, емоције усмерене према другом људском бићу видела је као окретање од посвећености Богу и прописаној врсти спознаје, али и као окретање од посвећености и служењу заједници. Друге цивилизације пак, али и читав низ јеретичких праваца у склопу доминантног хришћанског односа према љубави, у љубави која је садржавала и телесну и духовну компоненту и била усмерена ка другим људским бићима, виделе су могућност досезања до врхунског, мистичног знања.

Људска култура не постоји без ероса и њој супротстављене силе – танатоса. Превласт нагона за смрћу, који се манифестује и као умртвљавање чулног и емотивног живота зарад посвећености оностраним, произвела је трагична дивљања мржње. Упркос забрани и потискивању жеље, љубавне нити протежу се кроз историју цивилизација, спајајући се у непрекинуто златно ткање живота самог, чија је суштина у жудњи за целином, или – да парафразирамо Платона – жудњи за рађањем и растом, телом и душом, у лепоти.

Еротско је увек и игра жудње са самом собом, жудње која од задовољења бива јача, јер се у љубавној интеракцији са другима непрекидно откривају и стварају нови аспекти сопства. Та жудња испољава се знаковима, од телесних покрета до речи или уметничке знаковности. Ерос је сила која се налази и у основи друштвености. Социологија греша ако емоције искљу-

чује из своје слике света. Љубав је емоција која се налази и у основи историчности. Време без жудње и време без љубави, наине, било би време без сећања и време без будућности – љубав је та која нас нагони да се сећамо прошлости и мислимо о будућности. Јер љубав тежи трајању, трагу и, коначно – бесмртности, која је за већину људских бића оваплоћена у плодовима љубави – потомству које остаје за њима, али и у делима која остављају свету.

Свет би се стога могао посматрати као „еротосфера“, што је Епштејнов термин који означава колективни либидо, жељу обједињеног човечанства као субјекта историје и свих трансформација цивилизације. Према Епштејну – неосфера, семиосфера и еротосфера кореспондирају са синтаксом, семантиком и прагматиком. Еротосфера је, сматра он, прагматика антропосфере. Кретање либида и његово сузбијање две су базичне силе које управљају историјом и њихова деловања могу се препознати и на разини идеологија (прокреативне, либералне идеологије ослобођења појединца, усмерене ка тражењу нових форми друштвеног и индивидуалног живота и задовољења жеља, насупрот конзерватизму, усмереном ка прошлости и понављању), али и на разини великих уметничких и друштвених праваца – антички свет, ренесанса, романтизам, модерност, насупрот средњовековљу, реформацији, реализму, рационализму). Стога ћемо у наредним поглављима посебну пажњу посветити управо Епштејновој еротологији, која је била веома инспиративна за писање ове монографије.

Када је о инспирацији реч, и ова је књига инспирисана – љубављу. Љубављу према бројним књигама, према бројним питањима и одговорима и, што је најважније, према бројним људима, које нећу поименце наводити, јер ће се моје вољене и блиске особе у овим речима препознати. Навешћу само једно име, оно за мене најважније и најљубавније, јер када изговорим љубав, мислим на њега.

Странице које следе посвећене су мом сину Андреју.

## ЕМОЦИЈЕ –

### ДА ЛИ ПОСТОЈЕ ДВА ЈЕЗИКА?

Питање односа између разума и осећајности, те природе наших чувстава и емоција, може се свести на стари проблем односа тело–дух. О том односу, Карл Попер каже следеће:

„Што се тиче проблема тело–дух, желео бих да одбацам следеће две тезе језичких аналитичара. (1) Проблем може да се реши указивањем да постоје два језика, физички и психолошки језик, али не две врсте ентитета, тела и духа. (2) Проблем почива на погрешном начину говора о духу, тј. почива на говору као да ментално стање постоји поред понашања, мада све што постоји јесте понашање различитог карактера, на пример, интелигентно и неинтелигентно понашање.

1.31. Тврдим да (1) решење о два језика није више одрживо. Оно је настало из ‘неутралног монизма’, гледишта да су физика и психологија два начина конструисања теорија или језика из неког неутралног ‘датог’ материјала и да су ставови физике и психологије (скраћени) ставови у том датом материјалу, и стога преводиви једни у друге; да су они два начина говора о истим чињеницама. Али идеја о узајамној преводивости морала је бити одавно напуштена. Са тим ишчезава решење о два језика. Јер ако два језика нису узајамно преводиви, онда се они баве различитим врстама чињеница. Релација између ових врста чињеница конституише наш проблем, који стога може да буде формулисан конструисањем само једног језика, у коме можемо да говоримо о обе врсте чињеница“ (Попер, 2002, 423).

Увид Карла Попера да читав проблем сазнања почива на погрешном начину говора о духу, тј. да почива на претпоставци да ментално стање постоји поред понашања, мада све што постоји јесте интелигентно и неинтелигентно понашање различитог карактера, проблематизује уобичајено супротстављање емоција као спонтане, ирационалне реакције интелигентном и разумском понашању.



Овај став у великој мери произилази управо из наивно-језичког разумевања емоција, које их одређују као ствар телесних и душевних реакција, насупротив разумском ставу који произилази из духа. Међутим, ставови о емоцијама временом су се мењали, а ове промене умногоме су зависиле од концептуализације тела, душе и духа.

Наивнојезичка слика света утицала је на зачетке теорије о емоцијама, али су и научне теорије о емоцијама потом утицале на измене концепта емоција у наивнојезичкој слици света. На следећим страницама бавићемо се овим међусобним утицајима и изменама у концептуализацији емоција, посебно емоције љубави.

## ФИЛОЗОФИЈА ЕМОЦИЈА

Прва изучавања емоција започињу у оквиру античке филозофије, од предсократоваца, попут Хераклита и Емпедокла, при чему су оне концептуализоване као супротстављене разуму, те су се филозофи углавном бавили начинима контроле емоција. Ову традицију наставља и Платон, који у склопу теорије о три дела душе у *Држави* даје и прву систематизацију емоција у историји западне филозофије. Наиме, Платон сматра да се људска душа дели на разумски, духовни и апетитивни део, при чему је разумски способан за љубав према мудрости. Апетитивни је вођен непосредним чулним задовољствима и избегавањем патње, док духовни део представља онај у коме се налазе емоције према знању и мудрости. Ови делови душе су међусобно одвојени, али између њих постоји интеракција (Platon 2002, 280–285)

Платон сматра да су емоционалне реакције и когнитивне природе: рационални део душе одликују љубав према мудрости, стид, страх – емоције је потребно подвргнути контроли која се састоји у оснаживању позитивних и сузбијању негативних емоција. У *Федру* (Platon 1979), он се посебно посветио испитивању ероса, који је ирационални део душе.

Аристотел је за емоције користио термин *pathos*, чиме се имплицира да су емоције пасивна стања. Аристотелова *Реторика* (Aristotel, 2000) анализира читав низ емоција и прва је систематска расправа о људској психологији. Аристотел емоцијама придаје значајнију улогу од Платона, бавећи се разноврсним емоцијама – беса, смирености, пријатељства, страха, самоуверености, стида и бестидности, добротом, завишћу, сажалењем, индигнацијом. Сматра да емоције имају биолошку компоненту, сложену когнитивну компоненту (нпр. перцепцију о незаслуженој увреди) и одређену намеру (нпр. жеља за осветом), која резултира у културно нормираном понашању. Он први разликује физиолошку, когнитивну (индивидуалну) и друштвену (културну димензију) емоција. Осећања имају посебно место и у *Никомаховој етици* (Aristotel 1988) у којој Аристотел посматра емоције као осећања праћена задовољством или болом, а њихова је функција мотивисање акције.

У етичком смислу, Аристотел не одређује емоције као врлине или мане по себи, те стога није сматрао да их треба супротстављати разуму или их подвргавати контроли, већ једино усмеравати у правом смеру, обиму и околностима. Сматрао је да су расуђивања увек под утицајем емоција. Аристотелово учење могло би се стога назвати функционалистичким моделом емоција, који је битно утицао на развој когнитивне психологије емоција (в. Power and Dalgleish 2008, 33–38 и Kišjuhas 2015, 14).

Насупрот Аристотелу, стоици су анализирали емоције као концептуалне грешке које воде патњи, јер су оне искривљена расуђивања. Стоичка систематизација емоција заснивала се на подели на задовољство и бол (који се односе на садашњост), апетит и страх, који се односе на будућност, а остале су емоције подврсте ових типова. Срећа (*eudaimonia*) достиже се усавршавањем рационалне природе човека, те је стога требало развијати апатију (*apatheia*) или смиреност (*tranquillitas*). Сличне ставове о емоцијама заступали су и епикурејци (опширније в. Outli 2005)). Циљ је био постизање атараксије, мирног задовољства услед одсуства бола.

Хришћанска традиција надовезује се на античку – и св. Августин користи термин страсти (*passio*), али без претерано негативних конотација. Његова расправа о емоцијама у *Држави бољој* је део расправе о демонима. Емоције су за њега инфериорни део људске природе, мада постоје оне које не воде у грех, већ у врлину – самилост према другима и покорност Богу. Његова систематизација емоција садржи четири верзије „љубави“: пожуда, радост, страх (љубав која одбацује оно чему се противи) и тугу (љубав која осећа то одбацавање). Највреднија је љубав *caritas*, жеља за сједињењем са богом. Развијена теологија емоција под Аристотеловим утицајем јавља се у другој књизи *Summa Theologica* Тома Аквинског. Тома Аквински сматра да су емоције феномени који се односе на чулне објекте или објекте маште, да представљају унутрашња кретања изазвана спознајом, али да имају и јасну мотивациону димензију. Стога оне нису нити феномен људског ума, нити израз нерационалног дела душе, већ су у сложеном односу. Иако их назива *страстима душе*, оне подједнако припадају и духу и телу. Оне нису по себи морално добре ни зле, већ те димензије зависе од разума (в. Кишјунас 2015, 17).

У ренесанси се обнављају платонистичке и неоплатонистичке идеје о емоцијама. У Макијавелијевом *Владаоцу* јавља се идеја о подели људи према њиховим емоционалним карактерима и обрасцима понашања, уз истицање могућности манипулисања емоцијама. Ренесансни однос према емоцијама, посебно емоцији љубави, и због своје сложености и због уплива на формирање доцнијих концепата љубави, заслужује подробније разматрање, као и антички, те ћемо му се стога посветити у посебном поглављу.

Са рационализмом, који установљује Рене Декарт, продубљује се јаз између емоција и разума – Декарт у *Страстима душе* најпре разликује функције емоција од функција тела, инсистирајући на оштром дуализму између духа и тела. Према Декарту, сваку емоцију одликују телесне промене. Он је разликовао шест примитивних емоција: чуђење, љубав и мржњу, жељу, срећу и тугу. Све остало је сматрао комбинацијама ових основних емоција. Емоције, према Декарту, спадају у

кључне функције духа и не треба их угушити, али пошто могу доћи у сукоб са рационалном евалуацијом, неопходна је њихова рационална контрола. Спиноза пак разум не супротставља емоцијама нити контролу емоција види као морални императив. Разум нам пружа могућност разумевања добрих и лоших осећања, а сазнање о њима доприноси помирењу са сопственом сложеном психичком структуром. Сматрао је да човек не може да оствари контролу над емоцијама, јер је метафизички немогуће да ум буде аутономан. Хјум је пак, као емпириста, емоције сврставао у чулне перцепције ума и видео их као мотиваторе људске акције, које је делио на смирене и насилне. Страсти су биле перцепције нижег реда, а смирена осећања су имала виши део рефлексивности. За њега је посебну важност имала емпатија, која је каузални механизам на основу кога људи почињу да осећају емоције других. За Хјума је од посебне важности била софистикација и култивација емоција. Хјум је готово целокупну људску мотивацију сместио у домен емоција, а разум није супротстављен емоцијама – нису емоције те које су неразумне, већ је то људско расуђивање о њима. Насупрот Хјуму, Кант је наставио традицију указивања на опасност од афеката и страсти, те заговарања апатије и самоконтроле, које су кључне за заштиту унутрашње слободе.

Емоције су биле значајан концепт и за егзистенцијализам. Ниче је наставио супротстављање рационалности и нагона и страсти, контрастирајући аполонски и дионизијски принцип, а напуштање картезијанске традиције одвело га је ка биологизму. Он сматра да све емоције имају вредност и да их не треба интерпретирати као добре или лоше, али ипак заговара својеврсну контролу емоција. Емоције не види као пуке нагоне, већ и као производе културе, искуства и васпитања. Жан-Пол Сартр у есеју *Нацрт за теорију емоција* критикује психолошке интерпретације емоција и позива се на допуну Хусерловим и Хајдегеровим методама. За Сартра су емоције инциденти или незгоде – деградација свести суочене са неком ситуацијом. Он разликује телесне, бихевиоралне и когнитивне димензије емоције, а емоције види као средство за разумевање есенцијалне природе човека и одбацује традиционалну слику о пасивности емоционалне природе, те инсистира на активnoj

партиципацији субјекта. Емоције види као спонтане видове спознаје и магичну могућност трансформације света (опширније о развоју филозофских ставова према емоцијама в. Outli 2005 и Kišjuhas 2015).

Кроз историју филозофије једна од најтипичнијих метафора била је метафора о господару (разуму) и робу (емоцији). Ова метафора присутна је и у савременим популарним дискурсима о емоцијама. За разумевање концептуализације емоција у филозофији посебно су значајни радови Роберта Соломона (Solomon 1976/1993; Solomon 2008), који критикује рационалистичку претпоставку према којој су страсти претња за објективност сазнања реалности, и даје им централну и дефинишућу улогу у људском животу. Соломон разликује три основна типа страсти: емоције, расположења и жеље – расположења су генерализоване емоције, жеље су софистицирани емоционални исходи у виду жеље за пријатељством, успехом, срећом. (Solomon 1976/1993, 70–72, према Kišjuhas 2015, 24).

Филозофији емоција важан допринос је дао и Вилијам Лајонс својом каузално-евалуативном теоријом емоција. Он истиче примат когнитивног карактера емоционалног искуства. Лајонс разматра комплексан однос између емоција и жеља, указујући да многе емоције не би постојале да особа нема одређене жеље. Још један од значајних филозофа емоција јесте Питер Голди (Goldie 2000) – који анализира концептуализације емоција, покушавајући да продуби разумевање свакодневног дискурса о феномену емоционалног искуства, као и везе између емоција и свести, мишљења и осећања, имагинације и акције, критикујући претерану интелектуализацију дискурса о емоцијама (в. Kišjuhas 2015, 26–27).

У оквиру филозофије емоција, суштински се могу пратити две основне традиције – платоновска и аристотеловска. Платоновска дуалистичка филозофија, која је доминирала хришћанском теологијом и имала врхунац у Декартовој филозофији, свесно осећање емоција смешта у духовни или ментални домен као нуспроизвод телесних процеса. Те идеје обликовале су Џејмсову теорију емоција, а дефинитивни израз

добиле су у Вотсоновом бихевиоризму и Фројдовој психоанализи и сличним концептуализацијама које емоције посматрају као ирационалне.

Аристотеловска традиција почива на ставу да треба утврдити функцију емоција, а ова разматрања функције емоција надаље се разматрају у контексту опстанка јединке у Дарвиновој теорији емоција и потоњим изучавањима психолошких функција емоција у духу когнитивне психологије – нпр. код Фријде и Лазаруса (опшриније в. Kišjuhas 2015, 28).

Иако је још Аристотел говорио о повезаности когнитивног и афективног домена, западна филозофија, под утицајем хришћанства, а доцније и под утицајем просветитељства, инсистира на онтолошкој дихотомији између разума и осећања и захтева подвргавање емоција контроли разума. Доминантан метанаратив о емоцијама обликован је на Галеновој хуморалној медицини и донео је тзв. *хидраулички модел* емоција. Овај модел полази од претпоставке да свака перцепција изазива одређену нервну реакцију која резултира емоционалном експресијом. Уколико постоји нека препрека, емоције се потискују да би касније ипак избиле на површину. Разумевање емоција које је од средине 19. века било под утицајем психоанализе, било је обележено ставом о њиховом универзалном, биолошком и трансисторијском карактеру (опшриније в. Blažević 2015).

## ПСИХОЛОГИЈА ЕМОЦИЈА

Као први посредник између нас и света служе чула, помоћу којих примамо различите врсте физичких осета. Као други посредник јављају се осећања или емоције. Физички осети и емоције уобичајено су се сматрале предреклексивним феноменима. Иако између чулних сензација и емотивних реакција постоји очигледна узајамна веза, модерна наука не сматра емоције непосредним продуктом чула нити физиолошких процеса. Међутим, прва истраживања емоција – истраживача попут Вилијема Џејсмса и Чарлса Дарвина – налазила су

њихову основу искључиво у телу, у биологији и нервном систему. Упркос томе, једна од важнијих дефиниција емоција, она Дарвинова, усмерила је пажњу и ка њиховом социјалном аспекту<sup>1</sup>.

Наиме, Дарвин је дефинисао емоције као функционално понашање које изазива одређену реакцију околине – односно захтева помоћ, заштиту, пажњу и бригу других. Ова дефиниција имплицира да емоције нису пука реакција тела, већ да су и вид комуникације, да представљају релационо понашање или реакцију помоћу које успостављамо однос са околином. Изражавање емоција стога се може окарактерисати као интерактивна експресија – јер оно најчешће захтева одређени одговор околине. Емоције се ипак дефинишу и као неинструментално понашање и неинструменталне карактеристике понашања, које укључују физиолошке промене и вредносно субјективно искуство, а могу бити изазиване спољашњим или менталним догађајима, односно, значајем који ти догађаји имају за нас. Дакле, иако су експресије (изражавања емоција) део примитивног система преноса, оне су и социјално условљене.

Вилијем Џејмс је тврдио да емоција јесте перцепција сваке телесне промене, наводећи пример са медведом – схватање да ми бежимо када видимо медведа зато што смо се уплашили, сматра Џејмс, потпуно је погрешно, ми видимо медведа и почињемо да бежимо, а страх је перцепција нашег тела које реагује на опасност. У свом чувеним раду под називом *Шта је емоција?* Вилијам Џејмс (James 1884), уз Дарвина (Darwin 1872/1989), ствара темеље научног изучавања емоција. Џејмсово одређење емоција обухвата телесну, индивидуалну и друштвену димензију овог феномена.

---

<sup>1</sup> Идеја социјалног аспекта емоција могла се развити управо из идеје о зависности емоција од тела. Тело, као што смо раније уочили (в. Башић 2013), служи као универзална метафора друштва и друштвених односа. Реакције индивидуалног тела (емоције) стога морају бити у вези са колективним телом, односно – друштвом и односима у њему.

Након Дарвиновог, Џејмсовог и Фројдовог интересовања за природу и функцију емоција, бихевиоризам двадесетих година, као и когнитивизам педесетих година 19. века, будући да су емоцијама приступали као потпуно ирационалним појавама, недоступним научној анализи, привремено заустављају развој научних проучавања емоција. Посматрање емоција као ирационалне силе има своје порекло у античкој мисли, која је настављена и у модерној филозофији, при чему су емоције биле разумеване као пасије и страсти. Претпоставка о непредвидљивости и пасивности чинила их је недоступном анализи, будући да се претпостављало да индивидуа бива преплављена емоцијама на пасиван начин, а не да их активно ствара ( в. Frijda 2008, 68 и Kišjuhas 2015, 8). Према Лазарусу (Lazarus 1991, 40) емоције се концептуализују у науци са становишта индивидуе, посматрача, друштва и биолошке врсте. Емоционални процес је одређен и биолошким наслеђем, обликованим еволуцијом. Стога је научно проучавање емоција подразумевало интердисциплинарност, односно међусобно повезивање биологије, психологије и социологије.

Промене ставова о емоцијама истовремено рефлектују промене доминантних теоријских и друштвених парадигми – тако картезијанско становиште, које супротставља емоције интелекту, своди емоције на телесне сензације; еволуционистичке теорије, које своје полазиште имају у Дарвиновим ставовима, одређују емоције с обзиром на њихову улогу у процесу адаптације; бихевиористичка теорија дефинише емоције као оперативно понашање или сложени образац понашања; психоаналитичка теорија их види као потиснуте нагоне; когнитивистичко становиште их посматра као уверења и процене, односно, фокусира се на информативни садржај емоција; контекстуалистичко становиште – чије су основне тезе „Psychological states are not all in the person“ и „Persons not all in the skin“ (De Sousa 1987, 44) – истиче да о емоцијама не можемо говорити изван друштвеног контекста, те их одређује као конвенције.

Историја развоја размишљања о емоцијама веома је богата променама научне парадигме, при чему ни неуробио-



лошка истраживања нису била поштеђена утицаја друштвених и хуманистичких наука, када је реч о постављању темељних питања и интерпретацији података.

Термин *емоције* јавља се у Оксфордском речнику енглеског језика 1580, а пракса груписања различитих емоционалних искустава у оквиру засебног психичког феномена релативно је скора појава. У античком добу је за емоције најчешће употребљаван термин *пације*, који води порекло од грчког *pathos*, а који је у вези са патњом и психичким догађајима који преплављују индивидуу. Наш еквивалент томе је термин *страсти* – у етимолошкој вези са *страдати*. Шири термин *емоције* јавља се у француском, у 16. веку (*émouvoir*), а потиче из латинског *movere* („кретање“), имплицирајући да су емоције психички покретачи. Кишјухас, позивајући се на Фријду (Frijda 2008, 68), истиче да је термин *емоције* садржао конотацију особе разстрзане између разума и срца, при чему су емоције „интерпретиране као својеврсна претња рационалној спознаји“ (Kišjuhas 2015, 8). Као што Кишјухас примећује, према типичним концептуализацијама, рана интелектуална историја била је обележена рационалношћу, док су се расправе о емоцијама идентификовале са магијом и мистеријама људског живота, при чему су антиком доминирале орфичке мистерије, а емоције су се разматрале у контексту њихове контроле, односно цивилизовања страсти, у складу са идеалима разума, умерености и хармоније. Једина емоционална посвећеност која је била дозвољена у хришћанском средњем веку била је љубав према Христу, а емоције су интерпретиране као ватрене, жустре, преплављујуће страсти – *пације*, што је био термин повезан и са Христовом патњом. Све друге емоције биле су субверзивне за веру. Тек у 16. и 17. веку почиње интересовање за емоције ван теолошке мисли и догме. Тај тренд се наставља у 18. веку, у расправама о моралним осећањима, а термин *осећања* имплицирао је и когнитивни, па и интелектуални садржај емоција (Barbalet 2007, према Kišjuhas 2015, 10). Крајем 19. и почетком 20. века, услед развоја анатомије и физиологије долази до већег интересовања за физичке основе осећајности и након тога настају и прве биолошке теорије емоција – Дарвинове и Џејмсове.

Иако је Дарвин истицао важност изучавања емоција у различитим културама, то није довело до уочавања културних специфичности емоција, већ је резултирало универзалистичким приступом емоцијама (в. Неге, 1986). Екман је своје истраживање усмерио на фацијалне експресије емоција у различитим културама како би открио да ли су оне културно специфичне или универзалне, долазећи до закључка да су и једно и друго. Екманова свест о биолошкој и културној основи емоција била је значајна за развитак антропологије емоција, иако је Екман био усмерен на истрживање тзв. базичних или примарних емоција и универзалија. У раду *An Argument for Basic Emotions* (Ekman 1992) Екман истиче да се његово иницијално виђење емоција, које је своје полазиште имало у Дарвиновој теорији емоција, радикално изменило, те да су га нови налази приморали да одбаци своја претходна уверења да је: а) скала пријатно–непријатно била довољна да ухвати разлике међу емоцијама и да је б) однос између конфигурације лица и онога што је она означавала друштвено научен и културолшки променљив<sup>2</sup>.

Екман истиче да је код Дарвина и Томкинса (1962) пронашао алтернативну измену која боље одговара његовим подацима, те да постоје два кључна питања када је реч о придеву *базичан*. Најпре, каже Екман – постоји низ одвојених емоција које се међусобно разликују на важне начине и, друго,

---

<sup>2</sup> “In this article I reach beyond what is empirically known, to consider what the evidence suggests is likely to be found. What I present is more of a research agenda than a theory about emotion, although theory is involved. I will indicate where I think the evidence is clear, where it is tentative, where it is merely anecdotal but seems persuasive, and where I am simply extrapolating or guessing. The logic which underlies this effort is my attempt to answer questions which arose when I and others found evidence, more than 20 years ago, that certain facial expressions of emotion appeared to be universal (for a recent review of that work see Ekman, 1989). These findings forced me to reject my previous beliefs ‘that: (1) a pleasant-unpleasant scale was sufficient to capture the differences among emotions; and (2) the relationship between a facial configuration and what it signified is socially learned and culturally variable’ (Ekman, 1992, 169).

еволуција је имала важну улогу у обликовању јединствених и заједничких карактеристика које те емоције показују, као и њихове тренутне функције. Он наводи да се могу идентификовати бројна одвојена, дискретна емоционална стања, попут страха, беса и уживања, која се разликују не само у изразу, већ вероватно и у другим важним аспектима, као што су процена, претходни догађаји, вероватни одговор у понашању, физиологија итд. Они који описују одвојене емоције разликују се у погледу тога колико различитих основних емоција препознају и које су специфичне карактеристике које поседују такве емоције. Да би се идентификовале одвојене дискретне емоције, истиче Екман, није неопходно да се заузме еволутивни поглед на емоције. Чак и откривање универзалија у изразу или у претходним догађајима не захтева давање главне улоге еволуцији. Уместо тога, универзалност се може приписати константном учењу врсте – социјалном учењу које ће се обично дешавати за све чланове врсте, без обзира на културу. То значи да је онтогенеза, а не филогенеза, одговорна за заједничке емоције, док универзалности у изразу настају услед конвенционализације.

Када је о базичним емоцијама реч, друго значење придева *основно* указује на гледиште да су се емоције развиле због своје адаптивне вредности (Ekman 1992, 169–200). Према Екману, базичне емоције имају функције да припреме организам на различите животне околности. Поред базичних емоција, постоје и комплексније емоције, у чијем се саставу може наћи више базичних емоција, а то су љутња, страх, туга, радост, гађење, изненађење. Он разликује и два механизма процене – аутоматски и продужени. Продужени механизам процене обележен је свешћу, тј. когнитивном компонентом, и за њега је од посебног значаја друштвено учење. Иако претпоставља универзалност порекла емоција, он истиче и њихову друштвено и културно условљену варијабилност, која се односи на начине њиховог изражавања, али и на културно променљиве социјалне окидаче емоција. Због оваквих ставова, Екман се може сматрати и конструктивистом (опширније в. Илић 2014, 24–29).

Доцнија истраживања когнитивиста показала су да постоји когнитивна контрола експресивног понашања. У двадесетом веку стога на сцену ступа такозвана двофакторска теорија емоција (*Two factor theory of emotion* или *Schacter-Singer theory*), која подразумева да емоције зависе од две врсте фактора – физиолошких и когнитивних. Когнитивисти, попут Лазаруса и Фријде, сматрају да је когнитивна активност, у виду суда, оцене и мисли, неопходна да би дошло до емотивне реакције, те да се емоције зато и разликују по интензитету и усмерености. Емоције зависе од много фактора – оне подразумевају осећаје и искуство, физиологију и понашање, когницију и концептуализацију (Frijda 1986, 5). Притом, осећања нису пука експресија – она подразумевају наш начин одношења према стварности, начин комуникације унутар групе, начин стварања сопственог идентитета, као и смисла проживљеног искуства, те су, стога, повезане и са нашим сазнајним и вредносним системима, односно, условљене су културом.

Неке емоције, попут стида, осећаја усамљености, инфериорности или кривице, готово су у потпуности социјално условљене и произилазе из чињенице да је човек друштвено биће и да му је потребно присуство и емотивно прихватање других људи. Наравно, нису све емоције искључиво друштвени феномен – међутим, култура има несумњив утицај на концептуализацију базичних емоција, попут страха, туге, љубави, мржње, стога што промовише различите ставове, вредности и реакције на одређене стимулансе, као и различите доживљаје сопства. Стога заговорници социјалног конструктивизма (*Social constructivism*) сматрају да се емоције рађају из матрице мишљења, идентитета и веза које обликује култура, те су много више продукт социјализације, него биологије (в. опширније Parrot 2001).

У другој половини 20. века долази до повећаног интересовања за емоције, осим у психологији, и у готово свим друштвеним и природним наукама. И пре настанка историје емоција као засебне дисциплине, уочаване су промене у формама емоционалности између средњовековне и модерне Европе.

## ИСТОРИЈА ЕМОЦИЈА

Када је о значају емоција у друштвеној историји реч, осим емотивног хабитуса као покретача историјских промена, истиче се и емотивни однос самог истраживача према испитиваној теми. У историографији се тако указује на значај емоција историчара у структурирању историјске анализе и интерпретације. До увида о вишеструком значају емоција за историографију дошло је, пре свега, под утицајем школе француских *Анала*.

Још је Фридрих Ниче у *Веселој науци* (1882) тврдио да „ништа што даје боју нашем постојању још нема историју... где се може пронаћи историја љубави, похлепе, зависти, свести, побожности или окрутности“ (према Berk 2010, 138). Ниче је, додуше, превидео увиде Јакоба Буркхарта о зависти, бесу и љубави у ренесансној Италији, као што уочава Берк. Међутим, од *Јесени средњег века*, Јохана Хојзинге (Хојзинга 1991), историографија се упутила у правцу изучавања емоција које су одликовале људе одређеног доба и њиховог утицаја на историјске и цивилизацијске процесе. Недуго након тога, Норберт Елијас је на основу Хојзингине студије изградио своју културну историју емоција, осврћући се на покшаје контроле емоција (Elijas 2001).

Прелаз од есенцијализма ка конструктивизму започет је истраживањима Јохана Хојзинге и Норберта Елијаса који су доказали да су емоције историјски променљиви феномени. Елијасова је заслуга настанак метанаратива о линеарном процесу потискивања емоција током цивилизовања и друштвеног дисциплиновања, од касног средњег века, који је обележен табуизацијом афеката и интериоризацијом самоконтроле у процесу психогенезе и социогенезе. На ове се ставове надовезује и француска школа *Анала*, а првим модерним историчарем емоција сматра се Лисијен Февр. У чланку *Сензибилитет и историја* (*La sensibilité et l'histoire*) из 1941, он се залаже за психологизацију историје, указујући на променљивост емоција, интерсубјективни квалитет и крхкост механизма емоционалне контроле. Размишљања о историји

сензибилитета Февр заснива на развојној психологији Анрија Валона, развијајући је до колективне психологије, уз осврт на етнологију и, сходно утицају Диркемове школе, на социологију, док је, у методолошком смислу подупире постигнућима из области лингвистике, уметничке иконографије и књижевности (в. Milenković 2015, 303–316). На енглеском говорном подручју историјом емоција бавили су се Питер Геј, Теодор Зелдин, Питер и Керол Стернс. Зелдин се бавио интимном историјом амбиције, љубави, бриге и других емоција, Питер Геј историјом љубави и мржње, Керол и Питер Стернс су објавили манифест *емоционологије* – монографију о бесу и љубомори, као и студију о променама емоционалног „стила“ почетком XX века. Вилијам Реди је, надовезујући се на антропологију и психологију емоција, наглашавао емоционално управљање, или навигацију осећања (*The Navigation of Felling*, 2001), на индивидуалном и на друштвеном нивоу. Реди се бави емоцијама као перформативним исказима. Нпр. изјава љубави, није само израз осећања, већ и стратегија за охрабривање, појачавање или мењање осећања друге особе.

Кључно питање, када је реч о историји емоција, јесте да ли постоји есенцијална историчност или неисторичност емоција. Научници који су, као што Питер Берк каже, изабрали „минималистички приступ“ заправо морају да се ограниче на проучавање свесних ставова о емоцијама, те то постаје историја интелектуалних ставова, а не историја самих емоција. Они који су изабрали максималистички приступ, тј. верују у есенцијалну историчност емоција, имају проблем са доказивањем својих закључака – није тешко дати потврде о друштвеним ставовима о одређеним емоцијама, али је тешко доказати корените промене у самим емоцијама (в. Berk 2010, 138–139)

Друштвеном улогом и функцијом емоција позабавила се потом и родна историографија у склопу истраживања трансформације институције брака од економске до емоционалне, указујући на историјски променљиве емоционалне норме и стандарде, односно на везу између емоција и социо-историјских услова њихове производње. Од посебног значаја за популаризацију историје емоција била је књига *Навигација*

осећања (*The Navigation of Feeling*, 2001) Вилијама Редија (William Reddy). Реди је на основу теорије говорних чинова Џона Остина и резултата когнитивних и афективних неуронаука формулисао концепт емотива као треће категорије исказа који су и делатни и експресивни истовремено и представљају фактор емоционалног режима, који Реди дефинише, ослањајући се на Фукоову генеалогiju знања, као скуп нормативних емоција и службених ритуала, правила и емотива који регулишу и санкционишу понашање појединца, чинећи иманентни супстрат сваке политичке владавине. Полемишући са њим, Барабара Розенвајн (Barbara Rosenwein) заговара тезу о симултаног коегзистенцији различитих емоционалних заједница које у одређеном тренутку могу постати доминантне, трансформисати се или нестати.

Као две темељне епистемичке претпоставке савремене историографије могле би се издвојити теорема о принципијелној међузависности и недељивости когнитивног и емотивног домена, те уверење да су емоције сложени друштвени производи, који су културно обликовани и варијабилни, а хидраулички модел емоција напушта се у корист когнитивне теорије, која емоције повезује са сазнајним капацитетима и социокултурно условљеним вредностима појединца и групе. Једна о најпопуларнијих теорија је однос емоционалног хабитуса појединца и колективних емоционалних култура, у складу са нормативним смерницама доминантне социокултурне политике емоција. Важна истраживачка тема постале су емоције политике, као и политичко значење специфичних емоционалних култура, технике емоционализације. Епистемолошки заокрет према природним наукама огледа се и у истраживањима односа тела и емоција. Историја емоција се стога увелико позива на резултате истраживања неуробиологије мозга ( опширније в. Blažević 2015, 393 –394).

Блажевић истиче значај „емоционалног обрата“ за поље друштвених и хуманистичких наука. Сматра да је, међу бројним епистемичким обратима, историја емоција доживела посебан бум након 11. 11. 2001. године, услед хиперемоционализације

јавног дискурса, којим је уздрмана дотадашња доминантна постструктуралистичка епистема, „показавши немогућност ‘релативистички’ импостираних постструктуралистичких теорија да интерпретативно аналитички захвате феномене попут ‘религијске екстазе’, ‘атавистичке мржње фундаменталиста’ који су постали саставним дијелом америчког дискурса ‘домовинске сигурности’“. Почетак новог миленија у епистемолошком погледу обележен је окретањем према неуронаукама и наукама о животу (*life sciences*) које постају упоришта критике постструктурализма и његових концепата попут културе, дискурса и симболичког. Стога се у духу нових пост-постструктуралистичких тенденција и историја емоција настоји ситуирати изеђу културног и неуробиолошког, те је све више упућена разграничењу између „биолошког детерминизма и културног релативизма у теоријском погледу те номотетичког и идиографског у методолошком погледу“ (Blažević 2015).

Савремена историја емоција постулира испитивање емоционалног хабитуса и пракси различитих друштвених група у одређеним историјским раздобљима. Иако полази од става да су емоције примарно резултат телесних диспозиција и менталних операција појединца које генеришу мишљење, перцепције, репрезентације имагинацију, сећање, евалуације и деловања, историја емоција их концептуализује и као историјски и као културно генерисане производе, симултано испитујући дијалектику њихових отеловљених, вербалних и невербалних манифестација као и културних и симболичких репрезентација (в. Blažević 2015).

Историја емоција као посебно истраживачко поље заснива се на две претпоставке – да емоције играју важну улогу у историјским збивањима и да су предмет промене у складу са променама историјског контекста (в. Stearns 2001, 4466; Kišjuhas 2015, 10). Сматра се да култура обликује емоционални живот у одређеној мери, те да се концептуализације емоција мењају.



## АНТРОПОЛОГИЈА ЕМОЦИЈА

Са појавом психијатријске антропологије и етнопси-хијатрије почиње да се наглашава важност друштвеног и културног контекста за психијатријске приступе, те се уочава да се неке емоције у одређеним културама потискују, док се неке подржавају. 1980-их долази и до промене према властитој емотивној ангажованости антрополога на терену. Антрополошка истраживања дуго су занемаривала утицај емоција у свом проучавању – антропологија је занемаравала утицај емоција, баш као и друге хуманистичке науке, у свом покушају да направи отклон од психологије и психологизма, превасходно под утицајем Леви Стросовог структурализма. (Опширније в. Јанковић 2015,367–375). До промене у антропологији долази 1970-их, са Герцовим (Герс 2010) ставовима о читању култура и антропологу као писцу, али и тада се емоцијама приступа као репрезентацијама и деловима симболичког система, при чему се занемарује индивидуалност емотивног доживљаја.

Антропологија није показивала превелико интересовање за питање емоција, иако су антрополози уочавали да се емоције различито изражавају у различитим културама. Разлог за то обично се види у ставу да су емоције превасходно предмет истраживања психологије, која је усмерена на проучавање личности, „што традиционално није антрополошко поље интересовања изузев у школи културе и личности“, те је стога до почетка осамдесетих година XX века сматрано да спадају у природне и биолошке процесе, неприступачне методама културних анализа (Плић, 2014, 18). Једна од првих антрополошких студија о емоцијама било је истраживање антрополошкиње Жан Бригс [Jean Briggs] међу Утку Ескимима (Briggs 1970).

Зборник радова *Језик и политика емоција* (Lutz & Abu-Lughod, 1990) истиче важност социокултурне анализе емоција. Кетрин Луц и Лиле Абу-Лагд, уреднице зборника, дефинишу емоције као дискурзивне праксе, разликујући две врсте дискурса – дискурс о емоцијама и емотивни дискурс, као и четири стратегије за развој антропологије емоција – есенци-

јализација, релативизација, историзација и контекстуализација дискурса емоција.

Есенцијалистички став у погледу емоција као резултата универзалних психобиолошких процеса био је углавном доминантан. Уколико се тај став одржи, онда је једина метода истраживања емоција интроспекција, а то би истраживање одвратило од социјалног живота и његових импликација на језик емоција. Есенцијализам ослањује и претпоставку о универзалности емоција и њиховог значења и спречава разматрања о њиховој културној условљености. Одвајање од есенцијализма и психолошке парадигме у проучавању емоција, односно релативистички приступ, омогућава проучавање културно променљивих идеја о емоцијама. Историзам омогућава анализу дискурса емоција, субјективности и јаства у различитим друштвима и историјским временима и њихове промене. Контекстуализација дискурса емоција полази од претпоставке да су емоције социокултурни конструкт, те се истраживања фокусирају на социјални дискурс и анализу специфичних ситуација (Lutz & Abu-Lughod, 1990, према Илић 2014, 18–19).

Чувена Џејмсва теорија емоција, према којој физичке реакције претходе емоцији имала је утицај на то што је антропологија одбацила проучавање емоција, које су схвећене као унутрашње осећање недоступно за проучавање антрополозима. Емпатија, као способност учествовања у туђим осећањима, претпоставља да су емоције природни и универзални феномени. Иако је прихваћено да емоције имају специфичности условљене културним различитостима, као и да је и њихово изражавање културно условљено, сматрало се да су оне ипак универзалне. Овај приступ назива се здраворазумским натурализмом и емоције описује као пасивне, и ирационалне, као физиолошка стања, тј. као биолошки утемељене. Антрополог Џон Левит (John Leavitt) сматра да је то усмерило симболичку и културну антропологију у два правца, најпре према разумевању емоција као примарно телесних осећања, што их је искључивало из хуманистике. С друге стране, усмерило их је према ставу да, баш услед своје универзалности,

емоције, посебно емпатија, могу бити метод истраживања који може да донесе знање које би без тога остало недоступно. Да би разумео туђе емоције, антрополог мора да буде у близини оних које проучава и да буде укључен у њихов свакодневни живот. Управо књига *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family* (Briggs 1970), као антрополошко истраживање концептуализације емоција, резултат је непрекидног боравка антрополошкиње код породице Утку Ескимима пуних 17 месеци.

Крајем шездесетих година 20. века и Вуд Крек истраживао је емоције амазонских Индијанаца, истичући емпатију као метод за разумевање емоција. Наравно, постављено је питање да ли емпатија може да буде валидан метод истраживања емоција припадника различитих култура, с обзиром на то да они причају о својим емотивним искуствима на сасвим другачији начин. Левит је сматрао да је постављање етнографове реакције у центар анализе игнорисање могућности да чланови истраживане заједнице могу имати реакције које не одговарају концептима који постоје у култури етнографа, док је Линч изнео сумњу да емпатија као метода може представљати само наивну, етноцентричну праксу и форму западног империјализма над емоцијама других (в. Пић 2014, 22 –24).

Антрополошка истраживања емоција у различитим културама претпостављала су психолошко јединство емоционалног искуства и вођена су у оквиру школе култура и личност, тридесетих и педесетих година прошлог века, што би била прва фаза психолошке антропологије. Едвард Сапир је сматрао да тоталитет културе нуди бесконачне могућности за развој личности, али је тај однос интерактиван, јер се и културе различито интерпретирају у зависности од склопа индивидуа. У тексту *The Psychology of Culture* (Sapir 2010, 23–30), објављеном у зборнику *Psychological Anthropology* (LeVine, 2010), Сапир истиче да се, када је о психолошким аспектима културе реч, мора чувати опрез. Израз *културна психологија* је, сматра он, двосмислен и може да доведе до забуне између две врсте психо-логичких анализа друштвеног понашања. Једно је тврдња о општим тенденцијама или особинама које карактеришу културу, као што је то, на пример, образац самопомоћи у

нашој култури. Различите културе имају одређене разграничавајуће факторе, укључујући и ставове психологије о емоционалном изражавању. Друга је тврдња о одређеним врстама стварног понашања, стварних појединаца, повезаних са одређеним културним обрасцима. Другим речима, то је став психологије индивидуе и проблем индивидуалног прилагођавања културолошком окружењу. Ове две врсте психологије, истиче Сапир, нису исто, али су међусобно повезане. И друга тврдња има даљу двосмисленост, која постаје видљива ако размотримо појам интеграције појединца, односно да ли он подразумева, с једне стране, прилагођавање појединца друштву или кохерентност мисли и идеја човека на начин на који их он види.

Сапир поставља кључно питање да ли је уопште потребно говорити о културној психологији уколико је сама та идеја толико компликована. Строго говорећи, култура сама по себи нема психологију, истиче Сапир, њу имају само појединци, те се стога на културном плану може говорити само о „као да психологији“ ("as-if psychology"). То значи да свака култура има психолошки стандард колико ће емоције бити изражене. То је психологија која *као да* припада култури, а не појединачној личности и ми то називамо психологијом као да је ова схема стварни израз индивидуалности. Указујући на опасност сувише дословне интерпретације овог процеса у формулацијама антрополога и социолога, која доводи до тога да се стварним психологијама стварних људи у непрекидним међусобним односима, наметне уопштена психологија заснована на стварним или наводним психолошким импликацијама облика културе, Сапир истиче да може доћи до забуне, уколико друштвена наука постане психијатријска. У том процесу не сме се дозволити да се историјски одређени концепти растворе у оне које имају значење за психијатрију и психологију. Он наводи пример књиге Рут Бенедикт *Обрасци културе*, која је бриљантан пример „као да психологије“, али доноси збуњеност у вези са истакнутом разликом између стварне психологије појединца и онога што називамо психологијом културе, односно „као да психологијом“. Тешкоћа са обрасцима културе лежи и у томе што се одређеним објективним чињеницама

културе, придаје огроман значај. Сапир претпоставља да су појединци у различитим културама слични нама, иако манипулишу различитим низом образаца. Ми немамо право да претпоставимо да одређени образац или ритуал нужно има одређени емотивни значај или утиче на прилагођавање личности код оних који га практикују, без увида на нивоу појединца. Сапир стога сматра да се мора познавати појединац пре него што сазнамо какво значење за њега има његово културно наслеђе. Сама по себи, закључује Сапир, култура нема психологију, само низ ритуала, који чекају да им придамо значење. Значај културних разлика за индивидуално прилагођавање може бити преувеличана – култура не значи ништа све док јој појединац, својом конфигурацијом личности, не да смисао. Привидне психолошке разлике култура су површне, али их треба разумети да би се знало како измерити њихов утицај на реакцију поједница.

Сапир посебно наглашава методолошку важност разликовања стварних психолошких процеса на индивидуалном нивоу и претпостављених – „као да“ психолошких слика који се могу апстраховати из културних феномена и које могу усмеравати индивидуални развој. Иако је, примећује он, пријатна слика говорити о целој култури као о конфигурацији личности, она више спада у ред естетских или песничких конструкција, а не у ред научних и може бити корисна као метафора за културни утицај, али постаје бескорисна када се схвати дословно. Управо из тог разлога бављења естетским конструкцијама, лакше је применити Јунгове класификације психолошких типова на културе него на појединце. Ако начин живота заједнице схватимо као „психологију“, лако је класификовати културе, те бисмо могли говорити о екстравертираним и интровертним културама, наводећи примере америчке насупрот кинеске и јапанске културе, које делују затвореније. Али оваква карактеризација култура не говори о појединцима, сматра Сапир. Не говори суштински ни о самим културама, јер треба непрестано имати на уму кључну Сапирову напомену – културе немају психологију, имају само „као да психологију“: ‘Culture, in itself, has no psychology; only

individuals have a psychology. On the cultural plane there is only what I call the 'as-if psychology' (Sapir 2010, 25).

Истраживања културе и личности нису обухватала засебно истраживање емоција, већ су оне посматране као мотивациони конструкти, а фокус је био на културним моделима који обликују или маскирају универзалне аспекте емоција. Међукултурна психолошка и психијатријска истраживања су, напротив, истраживала специфична емотивна искуства у различитим културама и доводила у питање универзалност емоционалних искустава. Главни допринос у антропологији емоција је, истиче Илић (Илић 2014, 31), остварен до краја 20. века, током последње три деценије, у радовима антрополога Жан Бригс, Роберта Левија, Кетрин Луц, Мишела Розалда, Рената Розалда, Џефри Вајт и Ани Викан. У том периоду долази до измена у традиционалном разумевању емоција:

„Насупрот традиционалном разумевању емоција као ирационалних сила, јављају се приступи који истичу примарну важност система културних значења у емоционалном искуству, доводећи у питање одрживост неких од базичних опозиција антрополошког теоретисања као што су разум/емоција, култура/личност и јавно/приватно (Lutz and White 1986, 417). На пример, у оквиру прве дихотомije јављају се, као супротне, емоција и мисао, међутим, према етнопсихолошком схватању, емоција и мисао деле једну фундаменталну карактеристику, а то је да су обе виђене као унутрашње карактеристике особа, много пре него што су карактеристике ситуација или међуљудских односа, што другим речима значи да су ови феномени прогумачени као психолошки а не социолошки феномени (Lutz 1986а, 289). Наглашавајући улогу емоција у формирању индивидуалног осећаја везаног за сопствени однос са друштвеним светом, Левијева студија настала као резултат истраживања међу Тахићанима (Levy 1973) представља први и пуни антрополошки извештај о разумевању емоција у друштвеном контексту (Lutz and White 1986, 417). Док су малобројни етнопсихолози попут Левија, који су били фокусирани на психолошко функционисање емоционалног разумевања, већина је усмерена на проблеме интерпретације и

‘превођења емоционалних светова’ (isto, 417). Наиме, културни антрополози с краја седамдесетих и почетка осамдесетих година прошлог века су сматрали, тврди Левит (Leavitt 1996, 521), да с обзиром на то да не могу да продру у главе и срца других људи, морају разрешити и разумети дефиниције емоција тих других људи, развијајући и заснивајући зато своја истраживања на интерпретацији речника емоција и интерпретацији емоција као културних категорија (v. Rosaldo 1980; Lutz 1986b33; Myers 1988). Поједини антрополози су сматрали да ‘пошто су базични афекти општељудски, они могу обезбедити базично поређење и превођење међу системима емоција у различитим друштвима’ (Gerber 1985, 159). Док су, уопштено говорећи, универзалисти склони усмеравању истраживачке пажње на емоционална стања и њихове манифестације у понашању, ‘конструкционисти имају тенденцију да се фокусирају на језик и културни контекст, пре него на субјективно осећање’ или пак, на ово потоње стварајући га зависним у односу на оно претходно (Beatty 2005, 19). Герген тврди да су ‘нека од најјачих сведочанстава против (схватања) емоција као природних есенција индивидуе пружио антрополози’ обелодањујући да ‘емоције доживљене у једној култури нису дуплициране у другој’ (Gergen 1991, 165). То се првобитно и преваходно показало у истраживањима речника емоција у другим културама“ (Ilić 2014, 31–32).

Комуникацијски аспект емоција био је са невербалне комуникације и тела проширен и на студије вербалне комуникације емоција, развијајући се у правцу семантичке анализе, углавном лексичке, а фокус је био и на превођењу кључних термина за именовање емоција. Социолингвистичка истраживања усмерена су на комуникацијски код и на препознавање. Социјални конструктивисти дефинишу емоције као свеобухватне феномене, сматрајући да постоје социјална правила која их регулишу, и да су у корелацији са другим понашањима која имају друштвену функцију. Конструктивисти сматрају да емоције нису само питање унутрашњег доживљаја индивидуе, већ да се налазе између индивидуалног и колективног, личног и јавног, психолошког и социолошког и да су културни конструкти или улоге које људи играју, својеврсни културни

перформанс. Исто тако, и сама емотивна стања унутар индивидуе, односно афекти, културно су одређени.

Стога би се могло закључити да су емоције, наравно, превише разнолики и сложени феномени да би се могле једноставно дефинисати. У сваком случају, култура обликује наше емотивне реакције, тако да се оне могу сматрати и наученим обрасцима понашања, оне јесу и под утицајем наше когниције, као што је и когниција неминовно обојена нашим емотивним односом. Култура има свој утицај и на начин на који изражавамо емоције – од невербалног до вербалног језика, али вербални језик може имати утицај на начин на који осећамо. Језик је, од лексичког до дискрузивног нивоа веома важан за разумевања концепта појединих емоција у различитим културама. Ни само доживљавање емоција није лишено когнитивне процене, већ оно зависи од читавог низа информација које поседујемо и којима нас, осим личног искуства, снабдева и наша култура, а то је посебно случај са изражавањем емоција. Језички концепти, као и друштвена правила у вези са пожељним и непожељним емоцијама, свакако усмеравају нашу осећајност.

## ЈЕЗИК ЕМОЦИЈА: МЕТАФОРЕ ДУШЕ

„Две се у мени побише силе,  
мозак и срце, памет и сласт,  
дуго су бојак страховит биле,  
ко бесни олуј и стари храст;  
напакон силе сусташе миле,  
вијугав мозак одржа власт,  
разлог и запон памети худе  
Santa Maria della Salute.“  
(Лаза Костић)

Однос језика и емоција веома је сложен. Може се рећи да су сама осећања својеврсни језик или систем знакова, који не само што изражавају неки смисао, већ истовремено учествују у формирању тог смисла. Емоције имају своју спољашњу страну,



своју физичку експресију – нпр. смех или плач, одређено држање тела или израз лица, али ту није реч само о изразу осећања. Као и у сваком другом знаковном систему, и овде израз или знак истовремено изражава и ствара значење. Стога Грелан закључује: „Осећања се, дакле, утемељују помоћу оних фигура које ми, донекле погрешно, називамо изразима осећања“ (Grelan 2007, 22). Сам телесни знак представља својеврсни предуслов за вербализовање неког осећања. Срећа је, на пример, знак који се састоји од фигуре (осмеха или смеха) и значења (среће као идеје). Могло би се рећи да емоције представљају самосталан семиотички систем, који може бити протумачен и изражен у оквиру других семиотичких система (невербалног и вербалног језика, музике, ликовне уметности итд.) али, исто тако, може утицати на интерпретацију других знакова (у зависности од емотивног стања, различито ћемо тумачити исти гест, реч, музику, слику, догађај), па чак може утицати и на стварање теорија, будући да су наши интелектуални ставови, упркос свој објективности коју желимо да унесемо у њих, ипак обележени нашим вредносним системима, а ови су пак у одређеној вези са нашим емоцијама.

Говорни језик, свакако, има своју улогу у утемељивању значења емоција. Неки теоретичари сматрају да језик не само што одређује значење емоција у некој заједници, већ утиче и на присуство или одсуство појединих емоција у одређеним културама. Постоје два начина посматрања односа емоција и речи које изражавају емоције – по једном, речи које изражавају емоције управљају начином на који доживљавамо ствари, по другом, саме емоције диктирају начин на који ће бити изражене. Углавном је заступљено мишљење да емоције постоје без обзира на то којим их речима изражавамо и да између различитих језика постоји више сличности него разлика – односно, да је степен поклапања у погледу постојања речи којима се изражавају базичне емоције, попут беса, страха, љубави и сл., прилично велики (Frijda 1994, 121–143).

Истраживања антрополога и лингвиста показују да различити језици познају различите емотивне категорије и да користе различите домене за њихово изражавање. Золтан

Кевечеш (Kövecses 2000) прави разлику између експресивних и дескриптивних речи за изражавање емоција: неке речи, попут *бљак*, *фуј*, *јупи*, *јуху*, *јао*, непосредно изражавају емоције. Емоције се могу описати или именовати речима попут *бес*, *радост*, *срећа*, *туга*. Њима се могу изражавати појединачне, конкретне емоције – *волим те*, *мрзим те*, а неке речи имају обе функције – оне истовремено именују и изражавају емоцију.

У категорији речи за описивање емоција могу се наћи више или мање базични термини. Као базични термини за именовање емоција доживљавају се речи попут *љубав*, *мржња*, *страх*, *бес*, *радост*, *туга*. Као секундарни термини јављају се нпр. *наклоност*, *гнев*, *стрепња*, *нерасположење*. Изрази сродни онима за изражавање емоција представљају трећу велику групу. То су изрази који не именују одређену емоцију и не доживљавају се као прототипски за изражавање или опис емоција, али могу денотирати различите аспекте или варијације емотивних концепата. Они су често метафорични или метонимични. Нпр. *кључати од беса* веома је продуктивна концептуална метафора, која имплицира да је емоција бес врела течност. Лингвистичке експресије могу бити метонимичне, а специјалан случај метонимије је када емотивни концепт Б стоји уместо емотивног концепта А – рецимо, коришћење речи *пријатељ/пријатељица* у контексту љубавног (еротског) односа. Постоји још једна група термина у вези са изражавањем емоција, а то су фигуративни термини и експресивна лексика. Будући да они и описују, а не само изражавају емоције, њих сврставамо у дескриптивне термине у вези са емоцијама. Фигуративни термини означавају поједине аспекте концепата, попут интензитета, разлога, контроле и могу такође бити метафорични и метонимични. Метафоричне експресије представљају манифестацију метафоричних концепата. Метафорични концепти поседују два домена, од којих је један обично конкретан и физички, док је други више апстрактан. Концептуалне метонимије поседују један домен и стварају се тако што већи део у оквиру једног домена стоји за мањи или обрнуто. Начин концептуализације емоција утиче и на то како их одређене културе вреднују: на пример, за Илонготе, племе са Филипина, *бес* је опасан и може да уништи друштво, за Ескиме

је бес емоција карактеристична за децу, док Американци сматрају да бес помаже да се превазиђе страх и оствари независност.

Када је реч о прототипским емоцијама, постоје два приступа – онај који узима у обзир књижевне термине за изражавање и опис емоција, и онај који разматра и некњижевне термине. Золтан Кевечеш полази од става да су стање ума и реакције тела фундаментални фактори емоција, али истиче да свест о осећањима игра много важнију улогу у њиховој концептуализацији, те покушава да установи везу између тела и телесних сензација, субјективног емотивног људског искуства и начина на који је оно изражено у језику.

Једно од кључних питања јесте питање утицаја културе на изражавање емотивног искуства, као и везе емоције са етичким и сазнајним. Према истраживањима која су спровели Фер и Расел (Fehr, 1984), когнитивисти су у једанаест језика одредили пет базичних емоција, које се можда могу сматрати универзалним: срећа, туга, бес, страх и љубав. Многи истраживачи сматрају да основне емоције, попут среће, страха и беса, немају један, већ више прототипских когнитивних модела. Елементи које когнитивисти углавном користе за анализу изражавања емоција у језику јесу: семантички примитиви (компоненте), конотативне могућности, димензије мишљења, сценарији, концептуалне метафоре и метонимије. Поставља се и питање који су од тих елемената и концепата универзални. Лејкоф и Џонсон сматрају да они нису универзални, а да могу бити универзалне централне слике или шеме које проистичу из телесног искуства. Други, попут Вјежбицке, сматрају да постоји мали сет универзалних семантичких примитива који омогућава да се помоћу њих адекватно развију и опишу концепти емоција. Кевечеш сматра да, на једном нивоу, метафоре нису организоване као универзални, јединствен сет, док на другом нивоу показују одређену универзалност – нпр. постоји метафорични концепт ЕМОЦИЈЕ СУ СИЛА, који представља генералну, главну метафору у различитим језицима. Као главно он види питање да ли су емоције конституисане социјалним и културним моделима, или

их једноставно рефлектују и сматра да су неке метафоре способне да конституишу реалност, док друге то нису. Такође, поставља се питање да ли ми емоције категоризујемо као стања, догађаје, акцију или страсти.

Наше истраживање полази од претпоставке да су саме емоције својеврсни језик, који користи различите знакове – гест, мимику и речи, односно, тзв. експресивну лексику, за своје изражавање. Ови невербални знакови углавном остају изван видокруга нашег истраживања, будући да ће оно бити пре свега посвећено језичким средствима за опис емоција. Говорни језик ћемо стога посматрати као другостепени моделативни систем, дакле, као систем знакова који не изражава непосредно емоције, већ изражава оно што мислимо о емоцијама, начин на који их тумачимо, тј. који пружа могућности препознавања и концептуализовања емоција у српском језику. То имплицира становиште да емоције постоје независно од језика, да ми можемо осећати и емоције које наш језик не именује, али да их, због недостатка лексема за њихов опис не можемо непосредно именовати. Свакако, можемо их посредно изразити или описати, као што посредно можемо разумети и концепте емоција које други језици лексикализују.

Говорни језик не служи само као оруђе концептуализације емоција, већ служи и као оруђе контроле интензитета доживљавања и начина њиховог изражавања. У том смислу, емоције, будући да једним делом подразумевају и когницију, јесу условљене културом и језиком и представљају социјални феномен. Емоције такође представљају крајње субјективан феномен, јер их доживљавамо и независно од културе и језика – стога се може десити да осећамо нешто што не можемо да именујемо, да некада имамо емотивна искуства која не можемо вербализовати ни поделити са другима. Томе у прилог иде и чињеница да се типови осећајности кроз епохе мењају – да настају нове емоције или нови начини концептуализације постојећих емоција, пренос или својеврсно „пресађивање” емотивних стања и начина доживљавања емоција из једног друштвеног круга у други, или из једне културе у другу.

Овај став о зависности емоција од речи и од система културе, сликовито је изразио Ла Рошфуко једном од својих чувених максима: „Неки се људи никада не би заљубили да нису чули за љубав“. Чињеница је да се наши концепти емоција временом мењају, али једнако стоји и чињеница да емоција подразумева и извесне телесне промене, те да је утемељена у телу и телесном искуству. Такве врсте емоција које настају нагло и преплављују нашу свест (*Бити преплављен осећањима* још једна је у низу метафора у оквиру концепта ОСЕЋАЊА СУ ТЕЧНОСТ, која имплицира да је свест или разум нека врста копна – уп. *стајати чврсто / обема ногама на земљи* у значењу „бити рационалан, прагматичан“) уобичајено се називају реактивним емоцијама. За разлику од реактивних емоција, које обично имају конкретан узрок и кратко трају, постоје и дуготрајне емоције, које су у много већој мери зависне од нашег система културе.

Такав је случај са концептом љубави, који је претрпео читав низ промена. Један од посебно истрајних културних концепата јесте концепт витешке или дворске љубави, који је посредством витешких романа и трубадура продро у масовну културу свог доба, изменио дотадашње поимање љубави и утицао на стварање концепта романтичне љубави, који је делотворан и у савремено доба. Или, рецимо, концепт *spleena*, који је битно обележио читаву једну епоху, упркос томе што је реч о емоцији за чије изражавање добар број европских језика нема одговарајућу лексему. О великим променама у концептуализацији емоција писали су Јохан Хојзинга, Норберт Елијас, али и историчари попут Питера и Керол Стернс. Кит Оутли сматра да иза њихових становишта стоји једна широко прихваћена фолклорна теорија, која емоције види као нешто слично течности која се загрева у лонцу и лако може да се прелије, а да су се, према Хојзинги и Елијасу, средњовековне емоције, на пример, веома лако преливале, док Питер Стернс сматра да се модерна Америка налази између скидања поклопца и његовог чврстог затварања (Outli 2005, 32–33).

Многе од теорија емоција обележене су наивним погледом на свет, који је имплицитно садржан у језику, а који о

њима најчешће говори као о течности у посуди. Овај концепт развијен је на основу метафоре душе – која се у наивној слици света одређује као течна супстанца затворена у посуди/телу, или као посуда испуњена течношћу (опширније в. Башић 2013b и Башић 2014a). Поред тога, концепт емоција зависио је и од промена односа према телу (в. Башић, 2013a). Будући да се тело све више одређује као културни конструкт, и емоције, чија је зависност од тела била заједничко место наивне слике света и почетних научних ставова о емоцијама, постају све чешће одређиване као феномен зависан од културе.

У модерној научној слици света, а донекле и у оној наивној, на коју се рефлектују елементи доминантне епистеме савременог доба, емоције посматрамо у светлу њихове зависности не само од људског тела, већ и од људског сазнања и вредновања. Модерни научни дискурс о емоцијама све је више обележен, на пример, метафорама из сфере економије – тако се као метод анализе личности и међусобних односа примењује трансакциона анализа, а у оквиру различитих „психологија успеха“ говори се о *емотивном улагању* или *инвестирању*, о *емотивном трансферу* и *емотивном рачуноводству*, односно о *емотивној размени* или о *размени емоција*, а ове метафоре улазе и у свакодневни језик, тако да све чешће говоримо о *емотивном губитку*, о *емотивном сиромаштву* или *богатству*. Све ове метафоре функционишу у оквиру концепта Емоције су трговина (ЕКОНОМСКА РАЗМЕНА), који је пак заснован у оквиру ширег концепта ЖИВОТ ЈЕ ПОСЛОВНИ ПРОЈЕКАТ и сведочи о тенденцији ка потпуној рационализацији и инструментализацији емотивног живота у савременом свету. Насупрот некадашњој наивнојезичкој слици света, која је била обележена ставом да су осећања продукт тела, да би се, са успостављањем супротности између душе и тела, концептуализација емоција одвијала у оквиру метафора душе, у модерном погледу на свет емоције се све више схватају и изражавају као продукт рационалног ума (духа), што имплицира став да се могу потпуно контролисати и усмеравати.

Свако друштво уз помоћ својих емотива поставља сопствени емоционални режим у оквиру кога се уводе и

одржавају одређени изрази. Ана Вјежбицка истиче да је концепт осећања универзалан, али не и концепт емоције, који је углавном везан за англосаксонско говорно подручје. Сама реч *emotion* у енглеском језику упућује на осећај (*feeling*), на мишљење (*thinking*) и на телесно искуство. Стога се може рећи *feeling of hunger*, али не и *emotion of hunger*, због тога што ти осећаји нису повезани са мислима. Исто тако, може се говорити о *feeling of loneliness*, али не и о *emotion of loneliness* због тога што су ти осећаји директно повезани са мислима и не сугеришу ниједан телесни процес.

У антрополошкој литератури постоји извесна конфузија у погледу употребе лексема *feeling* и *emotion*, мада се реч *feeling* углавном повезује са телесним искуством, док реч *emotion* захтева комбинацију сва три елемента: мишљења, осећаја и телесних догађаја и процеса (в. Wierzbicka, 1999). У немачком, на пример, не постоји реч за емоције: немачко *Gefühl* не прави дистинкцију између психичких и физичких сензација, а употреба речи *Emotion* у немачком везана је за савремену научну терминологију – у старијој научној литератури више се употребљава реч *Gemütsbewegung*, дословце, „кретање ума”; у руском не постоји реч која кореспондира са енглеском речју *emotion*, а реч *чувство* кореспондира са *feeling*, међутим, облик множине *чувства* сугерише когнитивну основу. Француска реч *sentiment* у савременом француском односи се искључиво на когнитивно заснована осећања, док француска реч *émotion* нема исто значење као енглеска *emotion*. Италијанска реч *emozione* и шпанска *emoción* такође нису еквиваленти енглеској *emotion* – њихово значење је ближе значењу француског *émotion*, а оба језика имају реч еквивалентну француском *sentiment* – шпански *sentimiento* и италијански *sentimento*.

Вјежбицка стога долази до закључка да концепт емоција у већој мери зависи од културе, док је концепт осећаја/осећања (*feeling*) више универзалан. У енглеском је посредни једна од многих лексичких дублета проистеклих из историје језика, у којем напоредо живе старе германске (англосаксонске) речи као *feeling* и речи француског (у крајњој линији — латинског) порекла које су донели Нормани. У

некимa од таквих парова имамо потпуну синонимију, а у другима, као овде, успостављену дистинкцију значења.

## СЕТНО И ДИРЉИВО – ШТА ОСЕЋАМО?

Након овог краћег прегледа ставова о емоцијама у когнитивној лингвистици прећи ћемо најпре на истраживање иконичности српских лексема за изражавање самог појма емоције, да бисмо се потом позабавили емоцијом љубави и емоцијама повезаним са њом, као и концептима љубави у српској култури. Фокус нашег истраживања биће концептуализација емоција у свакодневном језику, са посебним освртом на искуство тела, односно, на соматизацију емотивног искуства у језику, као и на измене система метафора за опис емоција у наивној слици света под утицајем доминантних епистема.

Поред лексеме *искуство*, чија иконичност, на изванредан начин, одређује генерални оквир за поимање различитих врста доживљаја света, у које спада и доживљавање емоција, изабрани су термини за означавање самог феномена емоције – *осећање* и *чувство*, а у другом делу књиге бавићемо се и иконичношћу лексема које представљају дескриптивне термине за изражавање емоција љубави. Поред прототипских термина за њихово изражавање у српском језику, у обзир ће, свакако, бити узети и други термини, као и лексеме за изражавање сродних емоција, како би се ближе одредили психолошки сценарији и концепти.

У српском језику, лексема *емоција* такође је касније ушла у употребу, док наше лексеме *осећање* и *осећај* показују разлику донекле аналогну енглеском разликовању *emotion* и *feeling*. Лексема *осећање* односи се на комбинацију мишљења, осећања и телесног искуства, док се *осећај* односи углавном на телесно искуство. Тако говоримо о осећају глади, осећају хладноће (али и о осећају самоће који се разликује од осећања усамљености), док, с друге стране, стоје осећање љубави, осећање мржње итд. Лексема *чувство* („осећање“) представља



архаизам (русизам), али се лексеме из исте основе, попут *чуло*, *чулни* и *сл.*, односе искључиво на искуство тела.

Осећања представљају примарни и темељни вид људског искуства. И у српској наивној слици света емоције се доживљавају као један од начина доживљавања искуства. Народне теорије углавном не праве разлику између различитих врста искустава и стога их изражавају на исти начин. У изразима попут *Осећам хладноћу* или *Осећам тугу* не постоји разлика између различитих објеката доживљаја нити разлика између *осећања* и *осета* (уп. De Sousa 1987, 37). Ово често неразликовање телесног, емотивног и сазнајног искуства у наивној слици света, карактеристично је и за српску језичку слику света.

Сама реч *искуство* од глагола *искусити*, *кушати*, који поред значења „пробати јело” има и психолошко значење „искушења”, а његово порекло тумачи се позајмљеницом из готског *kausjan*. Германска реч је индоевропског порекла од ие. корена *\*geus-* „јести”.

Лексема *кушња* има значење „узимање мале количине каква јела или пића ради пробе”, а глагол *кушати* значи „испитивати, оцењивати својства јела или пића, узимати храну, јести, кусати”. У пренесеном значењу *кушња* је „испитивање, проверавање јачине, издржљивости”, а *кушати*, *искушавати* „испитивати проверавати, испробавати (снагу, издржљивост, оданост), доживљавати, преживљавати, трпети, спознавати”. *Кушати срећу* значи „покушавати нешто”, а *искушење* је „мучан доживљај, невоља, тешкоћа”, док је *кушач* „онај кој наводи на зло”. Овде је дошло до преноса значења из домена конкретног – „кушати, пробати, испитати храну” у домен апстрактног – емотивног, егзистенцијалног и сазнајног односа према свету. Првобитно значење индоевропске основе „пробати храну” очигледно је, под утицајем ширег метафоричног концепта Живети значи ХРАНИТИ СЕ (в. опширније Башић, 2016, 227–236) утицало на формирање метафоре Доживети значи ПРОБАТИ ХРАНУ. Судећи по фразама српског језика, могло би се закључити да животно искуство збиља стичемо посредством чула укуса и да је наша осећајност у блиској вези са нашим пробавним

органима и њиховим функцијама: *не могу то да сварим, застала ми је кнедла у грлу, све ми се смучило, мучно је и помислити, неслана шала, неукусно понашање...*

Не само наш однос према разноврсним животним ситуацијама, већ се и начин на који доживљавамо особине личности могу изразити лексемама које примарно означавају искуство чула укуса: особе према којима осећамо симпатију означавамо као *слатке, укусне* су лепе ствари и понашања (укус је и естетска категорија), а осећања и носиоци осећања, као и мисли и ставови у вези са одређеним доживљајем могу бити *горки, љути* или *кисели*: *горко се кајати, осећати горак укус у устима, бити огорчен или љутит човек, кисело лице, опоре мисли*. У светоназору српског језика, поред здравља, очигледно и љубав на уста улази, те смо склони да неког *уједемо, угриземо/грицнемо* или *поједемо* зато што је *сладак као шећер* или *као мед*. Ови ендоканибалистички изливи емоција имају, свакако, и свој негативан вид, те тако једни другима *једемо живот*, или неког *уједемо за душу, гриземо/жедеремо му цигерицу, испијамо крв*. Негативне радње или осећања могу резултирати осећањем кривице, односно *грижњом* или *грижом савести*. Целокупно животно искуство (емотивно, етичко, естетско и сазнајно) склони смо да исказујемо метафорама храњења, а све ове метафоре указује на склоност ка соматизацији емоција.

Поред искуства чула укуса, у концептуализацији разноврсног искуства емоција важну улогу има и чуло додира. О томе сведоче лексеме попут *дирљиво, танкоћутно, ганутош*, или изрази попут *бити дирнут нечим, бити погођен нечим, тицати се, дотакло ме је нешто*. Метафоре чула вида и чула мириса у нешто мањој мери учествују у концептуализацији емотивног искуства, нпр. *ненавидник „мрзитељ, зла особа”, мрачњак „невесела, морбидна особа”, не може га очима видети, пао му је мрак на очи, смрачило му се пред очима, усмртити погледом*, а долази и до својеврсне „прехрамбене” синестезије: *гутати очима, прождирати погледом*. Чуло мириса још ређе се користи, углавном у вези са непријатним мирисом (смрадом), који се користи за означавање негативних људских особина

или непријатних ситуација: *срмдљивац* „неморална, неугодна особа“ или, у жаргону, *сврад* „лоша, подмукла особа“, *мирисати/срмрети/воњати по нечему / на нешто* (зло, превару, лаж, непоштење, страх).

Као што је већ речено, за означавање емотивног искуства у српском језику постоје две основне лексеме – то су *осећање* и *чувство*, односно, глаголи *осећати* и *ћутати*.

Глагол *осетити/осјетити* има следећа значења „примити утиске чулима (додира, мириса, слуха)“; „реаговати на надражај (хладноћу, бол)“; „постати свестан чега, приметити, уочити, спознати“; „спознати властитим искуством“, „искусити, претрпети, доживети“; „поднети нешто као терет, губитак“; „бити захваћен каквим осећањем, расположењем“; „наслутити, предосетити“; „добро разумети, спознати, проникнути у срж, суштину нечега, некога“; (безл.) „имати утисак о постојању, надоласку нечега“; „бити прожет осећањем нечега“; „имати осећање о сопственом стању (здравља, расположења)“; „доспети, наћи се, обрести се (осетио се на своме, осетио се међу својима)“. Придев *осетљив/осјетљив* има значења: „који брзо, лако, интензивно региструје спољне утицаје, надражаје, сензибилан“; „који емотивно и субјективно доживљава свет око себе, склон емоцијама“; *осетљив на нешто, на некога* „који се лако врећа, узбуђује, реагује осећајно, увредљив“; „који се одликује лепим осећањима; племенит; нежан (према некоме), осећајан“; „који веома тачно функционише или брзо реагује и на најмање промене, утицаје, прецизан, тачан“ (*осетљив кантар, осетљив инструмент*); „који се лако квари, нежан“; *осетљив на нешто; према нечему*: „који неповољно реагује, врло неотпоран; ненавикнут“; „који захтева, претпоставља изузетну пажњу, опрезност, умешност и сл., „суптилан“; „опасан, ризичан“.

Лексема *осећај/осјећај* има значења „чулни доживљај, надражај као последица утицаја спољног, материјалног света, предмета или физичких појава на нервни систем“; „начин доживљавања, уочавања, сазнавања, односно субјективног оцењивања појава, дешавања и сл. у спољном свету“; „способност да се нешто осети, уочи, одабере, оцени, добро

чуло, смисао, осећање за нешто”; „утисак, дојам”. Придев *осећајан* значи: „који се односи на осећаје као чулне доживљаје, сензитиван, чулни”; „који се односи на осећаје као духовна стања, расположења, који изражава осећања, духовни, емотиван”; *пун осећаја* „нежан, душеван”. Лексема *осећати/осећати* има значења „бити способан за психичко, душевно доживљавање, примање утисака, духовно, емоционално доживљавати, преживљавати нешто у себи”; „примати, схватати нешто на свој, одређен начин; имати субјективну представу, утисак о некоме нечему”; „предосећати, наслућивати нешто”; „имати смисла, чуло за нешто”; „разумети, познавати суштину, финесе, лепоту нечега”; *осећати се*, несвр. према *осетити се* и безлично „одавати собом нешто (мирис, топлоту и др.)”; *осећати се као риба у води* „бити у нечему потпуно свој, сналазити се, деловати у датим околностима на најбољи могући начин”.

Лексема *осећање*, иако се њено значење разликује од значења физичког искуства, нпр. бола, глади, жеђи, хладноће, пријатности, јер је везано за домен психичког искуства, често се, у свакодневном говору, меша са лексемом *осећај*, која означава физичку сензацију. Обе лексеме у вези су са *сећањем/сјећањем*: „сјетити се, сјећати се”, „sich erinnern”, које је дало *осећати, осећам*, поред *оћећати* (Пива, Дробњак) – „помало осећати; примећивати; наслућивати”; „измишљавати”; *сјетовати/сетоват* (Јудита, Марулић, такође и стцлов., укр. и рус.) „туговати”, као и стцслав. *сетити се*.

Прасловенски поствербала *сета/сјета* „туга, жалост, кондоленција”; данас у књижевном и комуникацијском језику у значењу „меланхолија”, значи још и „одело за короту, време короте”, а *сет/сјет* значи „осећање, осећај” и арх. „савет”. *Сета/сјета* у савременом језику има значење „тужно расположење; туга, потиштеност, меланхолија”, а *сетан/сјетан* „који осећа сету, тужан, потиштен, снужден, меланхоличан”; „који изражава сету; који изазива сету”. Поименичен даје *сјетница* (за женско чељаде) „несрећо!” (Држић). Лексема *осећати*, као и глагол *с(ј)етити се*, „измишљавати”, *сјетовати* „туговати”, поствербал *сета* „туга, жалост, меланхолија”,

изводи се из ие. корена \**soi-to*, за шта постоје потврде у лит. *saisti, saičiu* „прорицати”, који се налази са другим превојним вокалом и у стнорд. *sida* „чарам”, келт. *húd* „чаролија”, те се прасловенско значење развило из магије, прорицања, чарања, а потом је из терминологије вештица ушло у општи говор Глагол *сјетовати* из исте основе има значење „саветовати” (Skok, 1971–1988).

Глагол *осетити/осјетити* јавља се у *Антологији српских народних проповедака* В. Ђурића (Ђурић, 1990) свега три пута, од тога два пута у вези са џиновима („тога ти њени џинови одмах осете и свег растргну“ и „Кад је већ прешао, осете га џинови и потрче пред њега“ (у причи *Бекство од смрти / Петар бега од смрти*), потом у вези са трудноћом у причи *Змија младожења*: „После некога времена она се осети трудна, и кад буде на том доба, роди змију, па је стане неговати, хранити, дојити, као свака мати своје дете“.

У Вуковим *Народним српским приповијеткама* из 1821. године (Стефановић Караџић 1821), глагол *осјетити* јавља се само једном, и то у значењу „досетити се, сетити се” у причи *Зашто у људи није табан раван?*: „али се ђаволски цар осјети, шта он оће, па се добро узме у памет“. У *Српским народним приповијеткама* из 1853. године (Стефановић Караџић 1853) глагол *осетити* у значењу „осетити, sentire” јавља се свега три пута и односи се на чуло мириса и то мириса запаљеног змијског свлака, а осећа чудновати јунак *Змија младожења*: „А кад га попусти врућина и прене се од сна, он осети смрад од свлака, па скочи на ноге и повиче (...)“ (*Змија младожења*), потом у причи *Опет маћеха и пасторака*: „него осете мирис од печења, кад извуку печење из пећи, познаду своју матер“ (...), а осећају „Чивути“ (којима су се и у српском народу, очигледно под утицајем средњовековног и доцнијег хришћанског антисемитизма, придавала нека демонска или негативна својства); потом у вези са трудноћом: „она се осети трудна“ (*Опет змија младожења*). У Вуковим *Српским народним приповијеткама* из 1870. (Стефановић Караџић 1870) глагол *осетити* јавља се само једном – у причи *Улажи су кратке ноге*: „Кад буду већ подалеко од града, царица се пробуди, и осети

одма, шта је (...)“, а приписује се царици са чудноватим моћима, која поседује живу воду.

Глагол *сјетовати* у српским народним приповеткама јавља се још у значењу „саветовати“, а карактеристично је да савете увек дају натприродна и надмоћна бића. Тако у приповеци *Баш-Челик*, цар саветује шурака или змајски цареви царевића, а у народној причи *Црвена брада* (Панић-Суреп, 1964) савете даје мудри хоџа, чија црвена брада указује на демонско обележје.

Употреба речи *сета* није забележена у Вуковом *Рјечнику* из 1818 (Стефановић Караџић 1818 [1985]). Њена употреба у новијим књижевним текстовима такође није учестала. У дигиталној *Антологији српске књижевности*, у којој је објављено преко сто дела српске књижевности (од народне књижевности, преко средњовековних житија, до дела с почетка XX века), употреба именице *сета/сјета* забележена је у *Песмама* Јована Дучића, где означава емоцију тихе и неодређене туге, везане за усамљености, смрт и јесен. Јавља се у песми *Падање лишћа*: „Падало је вече на воду широку / Старе једне реке. Њен је корак био / Кд корак самоће, нечујан и сетан. / Бесмо тако тужни; нас тишташе тихо / Исти јад без суза и бол истоветан“; потом у песми *Познанство*: „[...] а коса јој плава / Одисала је сетан мирис један / Бокора ружа који доцветава“. Дучићева песма *Сета* ово осећање доводи у везу са мирисом, смрћу и пролазношћу човека и природе. Сета је у Дучићевој поезији осећање неодређене туге, повезано са горким миром, мирисом пролазности, трагом ишчезлих људи и ствари, нежношћу, празнином и нечујношћу.

Етимологија лексеме *осећање* (<сета) од ие. \**soi-to* упућује на домен прорицања и врачања, што је значење које се у германском развило из „(пред)осећати“. Глагол *сјетовати* „саветовати“ се у народним приповеткама везује за необична бића или за особе са пророчким даром, док лексема *осетити/осјетити* има значење „осетити мирис“. Притом је у два случаја реч о мирису спаљеног тела или дела тела – змијског свлака, односно – о мирису умрлог или ишчезлог, док је у једном случају реч о томе да џинови осећају (вероватно,

мирис) човека, а јавља се још и у значењу „осетити трудноћу”. У свим случајевима реч је о сензацијама која не долазе путем чула додира, укуса или вида, већ о оним која долазе путем чула мириса, или без учешћа иједног телесног чула. Лексему *сета* Вук је забележио у Перасту, али је оставио напомену да је њено значење у народном говору непоуздано. Она такође није фреквентна ни у књижевним текстовима, иако је забележен стсл. *сѣта* у значењу „туга, жалост” (Kurz 1983). Очигледно је у народном говору ова реч била замењена речју *туга*. Сама лексема *сета* у савременој употреби упућује на стање неодређене туге, углавном туге услед пролазности живота, а доводи се у асоцијативну везу са мирисом и стањем „горког мира”.

Сета се, дакле, може дефинисати као стање неодређене туге у вези са губитком и пролазношћу, које није мотивисано конкретним, чулним доживљајем, те се, када је о конкретном доживљају реч, везује за најетеричније од свих телесних чула – чуло мириса. Употреба глагола *сјетовати* и *осетити* у народним причама такође упућује на домен натприродног и нематеријалног. Сета је осећање које се заснива на недостатку или одсутности, али одсутности нечега чије постојање можемо замислити или га се сећати. Она није толико туга заснована на конкретном, садашњем губитку, већ на сећању на некадашње или замишљено присуство. На ову компоненту нематеријалности или бестелесне присутности указује и ие. основа *\*soi-to* „прорицати”, „чарам”. Сета је, као и сећање, у вези са ишчезлим, са духовима прошлости, а не са конкретним догађајем или чулним подстицајем. Основни услов за појаву сете јесу машта и сећање – само нам они могу дочарати присуство неприсутног или ишчезлог објекта. Сета садржи и компоненту чежње – ми жудимо за оним што је одсутно. Међутим, овде није реч о активној, покретачкој жудњи, већ о обамрлој жудњи, жудњи за празнином која се не може попунити.

Наиме, *чезнути*, *чезнем* (XVI век) има у данашњем језику психолошко значење „имати велику жељу за нечим”. Првобитно значење се налази још у префиксалној сложеници *ишчезнути*, *ишчезњавати* „нестати, гинути”. То је и свесловен-

ско значење. Оба значења има буг. *чезна* „нестајем, гинем” и „чезнем”. Апстрактум *чезнуће* (XVII век) чува првобитно значење, док је данашње значење секундарно, настало преко „нестајати телесно због душевне боли”, „нестајати од жеље” > *чезнути*. То се значење развило по закону хиперболе, сматра Скок. Глагол је изведен помоћу суфикса *пн* > *ни*, од основе *čez-*, која се види у *čezati, -ām* (XVI век, Менчетић, Љубиша) као „гинути од страха”. Она је добро очувала првобитно значење, нарочито *ишчезнути, ишчезавати, ишчезати*, што се среће у црквеном језику, а одатле и поствербал *ишчезем* (Ђорђић) „чезнуће, *tabes*“. У XVII и XVIII веку потврђено је са е>а: *ишчазнути* према *ишчажњавати*. У балтичкој групи паралела би била лит. *kęzti*. Свесловенска основа *čez-* стоји у превоју са свесловенском основом *kaz-* и стцслов. *казати*, који у с.-х. постоји само у поствербалу *каз – наказа* „страшило” код северних Чакаваца у хрватско-кајкавском и у словеначком, и с префиксима *на-, напо-, изна-, уна-, про-*: *наказити, наказим* (Вук), *наказит* (Космет) „учинити неког наказним”= *наказити*“ (Винковци) поред *наказати, -жем*, који се данас не користи, према импф. *наказивати, наказујем* (Лика), *изнаказити, изнаказим, унаказити*. Без префикса се *казити* налази у словеначком и другим словенским језицима, а код нас је пропао због избегавања хомонимије у презенту *кажср* > *кажем* од *казати*. Поствербали су *наказ, наказа*, „монструм, грдоба”, с придевима *наказит, апстрактумом наказитост, наказан, наказна* и поименично *наказна* Од непотврђеног *казили* добијено је *казило* „страшило”, придев *казари* „неваљан”, С *про-* даје *проказа*, које има првобитно значење као *чезнуће* и *прокажен*. За превојни облик *каж-* нема паралела у балтичкој групи, али има у ие. језицима (*\*gak-* „мршавити”, нем. *hager*).

Изгледа да је *чезња*, баш као и *сета, сећање* и *осећање*, своје значење развила у вези са култом мртвих и првобитно је означавала тугу и жељу за ишчезлим/умрлим. Значење српског *сета* делимично се поклапа са значењем руске лексеме *тоска* „чезња, сета, туга, чама, меланхолија”, *тоска по рџдине* „чезња за домовином, носталгија”, којој су заједничке компоненте неодређености туге и/или чезње за неприсутним или удаљеним (о концепту *тоска* у руском језику в. Зализњак 2005,



52–63). Потврду за то даје нам и садашње значење лексеме *сета* – „меланхолија“. Јулија Кристева одређује меланхолично-депресивну целину као опште искуство „губитка објекта као модификације значењских веза“ (Кристева 1994, 17) и као један од њених кључних механизма види непрестано „оживљавање неприсутног“, односно „порицање нијекања“ (Кристева 1994, 63). Меланхолик је, по њеном тумачењу, фиксиран у прошлост: „све је довршено; изгледа да ће рећи; али ја сам вјеран тој довршености; ја сам тим прикован [...] Хипертрофирана хиперболична прошлост заузима све димензије психичког трајања“ (Кристева 1994, 79). Етимолошка веза *сете* и *сећања* у српском језику разоткрива управо овај аспект *сете* („меланхолије“) о коме говори Кристева – а то је приврженост *сете* *сећању* на оно што је нестало.

Међутим, *сета* није резултат размишљања, већ спонтани однос који се успоставља према одсутности – према нечему што је било део нашег света, али више није. Стога је, вероватно, *сета* првобитно била у вези са култом мртвих, означавајући осећање туге због губитка блиских особа (уп. и значење *сета* „одело за короту, време короте“), и покушај „оживљавања“ ишчезлог у свести, одакле се развило и значење лексеме *сећање*. Сећање значи оживљавање неприсутног и ишчезлог, успостављање односа према њему, односно – својеврсну комуникацију са њим. „Прорицање, чарање“ – као значења индоевропске основе *\*soi-to* управо су то – комуникација са не-више-присутним, са оним што излази изван домена „природе“ (телесног, живог и присутног), односно – комуникација са нетелесним духом/душом. Отуда се могло развити и значење лексеме *сјетовати/сетовати* – комуницира се са духовима да бисмо од њих потражили савет и сазнали оно што је скривено од нас, те је *сјетовање* стога у народним причама привилегија натприродних фигура. Сећање и *сета* подразумевају излазак ван окриља реалног света, они су усмерени ка неприсутном, ишчезлом и невидљивом свету. Због тога се *осетити* у народној и поетској машти, уколико се уопште везује за неко чуло, доводи у везу са најмање материјалним од свих чула – са чулом мириса, које се активира дахом, са чулом које, за разлику од чула додира, укуса или вида,

не захтева садашњу присутност – можемо осећати и мирис онога што више није присутно: мирис је невидљиви траг нечијег присуства.

Првобитни смисао лексема *осећати* и *осећај/осећање* стога би се могао одредити као „осећати (у сећању, машти, замишљању – уп. значење глагола *с(ј)етити се*, „измишљати“) дух/душу оног што више није присутно, дакле, „осећати одуство или празнину“. Њена иконичност највероватније је била у вези са култом мртвих и сећањем на њих, одакле се значење пренело у домен чарања и врачања, са једне стране, док се, с друге стране, развило значење осећања као „психичког, душевног и духовног доживљавања“. Будући да је ово значење везано за унутрашњи однос, за оно што се појављује пред „унутрашњим очима“, из тога се развила компонента „субјективни доживљај“, а пошто је за ту врсту доживљаја (осећати оно што је невидљиво, неприсутно, успоставити комуникацију са њим – уп. „чарање, врачање“) била потребна посебна врста осетљивости („видети одсутно као да је присутно“), развило се и значење „посебно сензибилан, суптилан“ лексеме *осећајан*. Значење које се односи на осећаје као чулне доживљаје – „сензитиван, чулни“ – било би стога секундарно. Првобитна иконичност лексеме *осећање* била је везана за спиритуално и нематеријално, за призивање (призивање у сећању и призивање као део магијског ритуала) душа умрлих, она се развила не као метафора тела, већ као метафора душе – те ту имамо прелазак из домена духовног и аспрактног у домен чулног и телесног.

Друга лексема за означавање емоција јесте *чувство*. *Чувство* је архаизам који означава „облик психичког доживљавања који изражава емоционални однос човека (позитиван или негативан) према бићима, предметима и збивањима и појавама“; „оно што се осећа, осећање“; „осећај“: Глаголи *чувствовати (се)*, *чувствујем (се)* значе „осећати“, а придев *чувствен*, -а, -о, значи „осећајан“; одатле и апстрактум *чувственост* „осећајност“. У етимолошкој су и семантичкој вези са лексемом *чулац*, -лна, -о „који се односи на чула, који се опажа, сазнаје чулима“; „који се заснива на опажању чулима,

телесан, којим доминирају и управљају телесни прохтеви и уживања”, „склон телесном уживању, путен, сензуалан, страствен, похотљив, пожудан”. Прилог *чулно* значи „на чулан начин; помоћу чула, чулима доживети, сазнавати”; „телесно, путено, сензуално, похотно”. Апстрактум *чулност* има значења „особина онога што је чулно, што се заснива на опажању чулима, склоност чулном, телесном уживању, путеност, сензуалност, похотност”. *Чуло* је „орган којим човек или животиња прима утиске из спољашњег света”, „осетило слуха, вида, укуса, мириса”; „способност примања спољних утисака, осетљивост, осећање, интуиција”. У етимолошкој су вези са *чутти*, вероватно и *чудити (се)*, *чувен*. Другог је порекла лексема *ћутети/ћутјети* „примати чулима какве утиске, осећати чулима; „уопште осећати, доживљавати нешто; ћутети се „осећати се”; одакле и *ћутилан*, -лна, -о, „који се односи на ћутила, чула, чулни, осећајан”; као и апстрактумом *ћутилно* „својство онога који је ћутилан, осећајан; ћутило „осетило, чуло”, *ћутљив*<sup>2</sup> „осећајан, нежан”, *ћутљивост*<sup>2</sup> „осећајност, суптилно””, *ћутња*<sup>2</sup> „стање кад се ћути, осећа, осећање”, те лексемом *ћутати* „не изговарати”.

Постоји претпоставка да је *\*tjut-* свесловенска основа глагола *ћутјети*, што је балтословенски корен настао од сложенице *\*ot-jutiti*, где се основно *jutiti* не поклапа ни са једним словенским језиком, али га има у лит. *jausti* („осећати”), као и у лет. *jautrs* („весео”, „живахан”, „бодар”, „радостан”, „здрав”). Развитак значења „sentire” у „tacere” („осећати” према „ћутати”) Скок објашњава законом резултата (синегдохе): „ко дуго ћути, осећа, трпи, а то никоме не каже, тај ћути”. Док *шутјети* у значењу „tacere” постоји само у српском и хрватском, за *ћутјети* налазимо паралеле у староцрквенословенском *шутити* поред *чутити* („осећати”), *штудь* поред *чудь*, као и у пољском, украјинском и руском (Skok, 1971–1988).

Лексеме *ћутати/ћутјети* дају поствербал *ћут* у значењу „осећај”, а од *оћутати* је добијено *оћут*, „данас маскулиnum као психологијски термин саћут” Скок сматра да треба испитати и везу са *ћуд* и *ћуда* – „природа, воља”, одакле иду *ћудљив* и *ћудовит*, а претпоставља да је истог порекла и

придев *дочудан*, *дочудна* („веселе ђуди, расположења”, „добре воље”, који и у руском има своју паралелу у *причуда* – „хир”, „ћудљивост”. Међутим, Скокова реконструкција не стоји фонетски. По Фасмеру (Фасмер III, 1987, 369), у вези са сх. *ћуд*, стсл. *штоудъ*, даље са *чужој* („туђ”), а треба одвојити од *чудо* (руско ч, прасл. *шт* и сх. *ћ* претпостављају прасл. *\*tjud*, док је *чудо* < прасл. *\*čud* < праие. *\*keud*. Постоји и апстрактум *ћудање* („плашење”), као и *чудати се* („плашити се”), где је субјекат *коњ*. На Косову је забележен деноминал *оћутковат*, *оћуткујем се* („одлагати”, „одуговлачити”, „предомишљати се”, „устезати се”), а *ћудати* („волети”) према *чуднути* („жудети”) забележен је код Вука (Skok 1971–1988). У многим језицима користи се иста реч за ћутање и тишину и Бак *be silent* доводи у везу са престанком, слушањем, миром, а посредно и са слабошћу и спавањем (Buck, 1965).

У сфери перцепције постоји велики број примера лингвистичке синестезије, где долази до померања из једне сфере осећаја у другу, те би првобитно значење *ћутња*<sup>1</sup> („неизговарање”) и *ћутња*<sup>2</sup> „стање кад се ћути, осећа, осећање” могло бити одређено као „скривање пред нечим што је дотакло наша чула” или „мировање”, које је услов боље перцепције неког чулног утиска, али и начин постизања сигурности. Претпоставци да постоји првобитна веза између *ћутати* „не изговарати”, те *ћутати/ћутјети* („осећати”), и скривања (као опрезног мировања пред неким чулним утиском) иду у прилог и дијалекатски облици *чувида* и *ћувида* у значењу „ларва”, „образина”, „навлака”, „чоројица”. На семантичком плану све се ове лексеме могу довести у везу и са *ћутати* и *чувати*, на основу заједничке компоненте „скривања”. *Ћутање* има и значење скривања, скривитог чекања, али и стајања. *Ћутати се* у дијалектима јавља и у значењу „чекати”, „бити (непокретан и миран) на неком месту”. Веза стајања, непомижности и скривања са неизговарањем и осећањем очигледна је у употребама глагола *ћутати* у значењу „сакрити се”, „склонити се”. Тако се у причи *Очев трс* каже: „Завукао се у собицу своју па ћути и једнако кука“ (Ђурић 1990, 78).

Информацију важну за реконструкцију примарног смисаоног комплекса *ћутања* као „неизговарања” и *ћутања* као „осећања” пружа и могућа прасловенска основа глагола *ћутати*. Наиме, семантичка веза прасловенске основе *jut-* (*јутро*) са првобитним концептом *ћутања* може се успоставити такође посредством значења „скривања”, јер је тама представљала природни заклон, док је јутро, свитање, односно излазак из таме на светлост дана, означавало буђење чула, али захтевало и додатан опрез. На ову везу упућује и лет. *jautrs*, („весео”, „живахан”, „бодар”, „радостан”, „здрав”; „пробудити се”), па би стога \**jutr-* значило „чио, свеж после ноћног спавања” (Skok, 1971–1988). Тако су се из истог корена могле развити лексеме које значе осећања уопште, да би се потом значење проширило и на поље позитивних емоција („осећати жељу, волети, веселити се, шалити се” – што има додирних тачака и са стањем пробуђености и упућује на могућу везу са *јутром*), али и на област негативних емоција. Исто тако, скривање је и у вези са појмом чувања (најпре вероватно као самочувања, скривања себе пред опасношћу).

У причи *Очев трс* налазимо још један концепт *ћутања* које неизговарање доводи у ближу везу са емоцијама – *ћутање* може бити и знак љутње, скривања негативних емоција, „прогутаног” беса, повређености: „Чим се свadio, ма’м је то учино, и отада није више имао са дјецом својом ништа; ни говорио није с њима ништа, а боме ни они са њим” (Ђурић 1990, 69). Исто налазимо и у примеру из РСАНУ уз одредницу *љутава*: „Не може од љутави да проговори” (Матић, 1981). Поред концепта *ћутања* као немуштог изражавања емоција, постоји и *ћутање* као сакривање и потискивање негативних емоција (у вези са бесом, љутњом, незадовољством), изражено фразеологизмима *ћути* и *гутај*. *Ћутање* је повезано и са трпљењем – *ћути* и *трпи*.

*Ћутање* стога не обухвата само занемелост насталу услед недостатка речи, него и прикривање испуњености осећањима, али и гест, односно вид испољавања осећања, чему је сродно и *ћутање* услед зачуђености пред нечим непознатим или чудесним. Занемелост од чуђења у вези је са дивљењем и

оглашавањем чуда, а славан је онај који је чувен. Скривање је у вези са опрезним сузбијањем осећања страха и стрепње, те није немогуће да је дошло до преноса на план других емоција.

Ако пак прихватимо да постоји етимолошка и семантичка веза између *чуту*, *ћутати*, *чудо*, која се изводи из индоевропског корена *\*keu* („мотрити”, „пазити”, „осећати”, „слутити”) – имајући у виду дијалекатске примере у којима се из исте основе изводе речи у значењу „мировати”, „стајати”, „скривати се”, али и *чувида* („образица”, „покривало”), такође у вези са скривањем – онда би се првобитни концепт *ћутања*<sup>1</sup> и *ћутања*<sup>2</sup> могао одредити као: ЋУТАЊЕ (НЕИЗГОВАРАЊЕ И ОСЕЋАЊЕ) ЈЕСТЕ МОТРИЛАЧКО СКРИВАЊЕ РАДИ ОПСТАНКА. Од мотрилачког скривања, односно, непокретног стајања на једном месту, ослушкивања (веза *чуту* и *ћутати*), мотрења и пажења (стања повећане будности), које је, свакако, праћено осећањем страха (забележено *чудати* – „плашити се”) и ишчекивања (забележено дијалекатско *оћутковат*, *оћуткујем* се у значењу „одлагати”, „одуговлачити”, „предомишљати се”, „устезати се”, што подразумева уздржавање и одлагање акције) – из исте основе могло се развити значење неизговарања и осећања.

Исихасти доводе у везу ћутање са новозаветним концептом „повлачења у келију”, што је метафора тела које ваља учинити непомичним и неосетљивим – „Умртвите, дакле, своје удове који су на земљи“ (Кор. 3:5) – али уз постизање унутрашње будности (мотрење, трезвеност, опажање): „Зато немојмо спавати као и остали, него бдијмо и будимо трезни“ (Сол. 5:6–8). Исихазам разоткрива елементе првобитног комплексног смисла ћутања – упражњавање безмолвија подразумева уздржавање, мировање, непокретно стајање и скривање, али и повећану будност и испуњеност осећањима. Ћутање, слично начину на који је одређено у народном поимању, и у филозофији исихазма представља слику спољашње пасивности (непокретности) и унутрашње пробуђености и активности (мотрења, будности, бдења) и повећане осетљивости (осећања). У исихастичким текстовима експлицира се тема ћутања у вези са темом осећања – метод безмолвија повезан је са покајањем, сузама, плачем и умилењем. Изгледа

да се иза исихастичког концепта безмолвија скрива првобитни смисаони комплекс ћутања, које је било начин очувања телесног живота, да би потом дошло до преноса из сфере конкретног у апстрактно – односно из домена билошког опстанка у домен „вечног живота”, али чувајући све компоненте првобитног комплекса. Овај концепт имао је утицаја и на српске средњовековне и религиозне текстове, а преко њих, свакако, и на поимање ћутања у доцнијој српској књижевности, те и у говорном језику.

Супротно концепту ћутања као испуњености осећањима, мудрошћу, сазнањем или слутњом инфинитне вредности, постоји и негативно одређено ћутање – ћутање као стид, као слабост, подмуклост, тврдоглавост, глупост, ћутање из недостатка храбрости, услед поражености, забране, казне, ћутање праћено „скамењеношћу” услед страха. Изразито негативне асоцијације које иду уз *ћутати* су: досада (8), страх, трпети (7), не знати (6), глупост, крити, нем (4), а оно се се доводи у везу и са негативним емоцијама и стањима, па се тако јављају асоцијације: туга (4), љутња, мутав, нерасположење, незнање, самоћа, скривити (3), плакати, смор, стид, тужно (2), бес, досађивати се, дурити, чамотиња (2), болети, брига, игнорисање, избегавати, бежати, умор, усамљеност, бојати се, бити запостављен, гажен бити, крити се, кривица, мучити се, мука (Пипер 2005). Ћутање, дакле, може бити позитивна испуњеност осећањима и занемелост пред њима, али се може довести и у везу са муком, немоћи, скамењеношћу, тескобом и подмуклошћу (ова врста ћутања била је обележена глаголом *мучати* ).

Међутим, концепт ћутања<sup>3</sup> као осећања и ћутања као занемелости (као и сродни појмови *чудо*, *чүти*, *чувати*) одређен је примарно емоцијом страха. Словенски обреди сведоче о ћутању као о ритуалном понашању којим се или испољава припадност или приближавање (успостављање контакта) неког бића оностраном свету или представља начин скривања

---

<sup>3</sup> Опширније о концепту ћутања у српској култури в. Башић 2008, 191–217.

од оностраних сила: „Уздржавајући се од говора човек себе штити од утицаја оностраних сила [...] или им просто остаје неприметан“ (Толстој, 2001, 549). Стога се и првобитна иконичност лексеме *чувство* „осећање“ и *ћутати/ћутети/ћутјети* „осећати“ може одредити као перципирање чулима нечег што се, баш као и *словенско чудо* у Ломином тумачењу – чује или види у јави или у сну, и тумачи као божанско откривење – а не нешто што се дешава (Лома 2002, 33), а услов за то је ћутање „неизговарање“.

Иако су изведенице из *чут* попут *чутти, чуло, чулност*, много више обележене значењем „телесно, чулно, оно што се перципира телесним чулима, пре свега слуха, али и вида, додира и мириса“, њена првобитна иконичност, видљива и у значењу лексеме *чувство* „облик психичког доживљавања који изражава емоционални однос човека (позитиван или негативан) према бићима, предметима и збивањима“, била је у вези са душевним, а не само са телесним доживљавањем, али и са перципирањем оног натприродног – божанске силе, а не само видљивих бића, предмета или збивања, која су се, уосталом, у митском светоназору тумачила као манифестација божанске моћи и оностраних збивања. Стога лексеме *чувство* и *осећање* пре спадају у метафоре душе, него у метафоре тела, а њихова иконичност није била обележена само доживљајем телесног, видљивог и присутног збивања, већ и доживљајем натприродног и сакралног. Разлог из кога су се развила значења везана пре свега за телесно (чулно, чуло) јесте тај што је реч ипак о сензацијама које су се, за разлику од осећања, перципирала „телеснијим“ чулима додира, слуха и вида. Али, поред страха за телесни опстанак, чула су истовремено активирала и религиозни страх и скрушеност пред манифестацијама божанске моћи.

Страх је, свакако, делотворно средство за одржавање друштвеног поретка и успостављање друштвене контроле, као и етичких односа. Поред тога, он и на друштвеном и на индивидуалном плану може бити извориште двеју наизглед супротстављених емоција – љубави и мржње. Извориште свих људских страсти и Ерих Фром види у страху и стога не



дефинише човекову природу „у терминима специфичних квалитета као што су љубав, мржња, разум, добро или зло“, већ посредством страха, који је одређен идејом одвојености од света:

„Он је приморан савладати страхоту одвојености, беспомоћности и изгубљености и наћи нове облике повезивања са свијетом [...] Те сам психичке потребе назвао егзистенцијалнима [...] Ти различити начини задовољавања егзистенцијалних потреба манифестирају се у страстима као што су љубав, њежност, тежња за правдом, независност, истина, мржња, садизам, мазохизам, деструктивност, нарцисоидност“ (Fromm 1989,52–53).

Ово Фромово објашњење развитка људских страсти из темељног осећаја страха истовремено може послужити као семантичка поткрепа (спорној) претпоставци развитка српских лексема *страх* и *страст* из исте основе, поред тога што нам пружа објашњење развоја људских „страсти“, попут љубави и мржње, из емоције страха. Оне нису ништа друго до начини превазилажења страха који настаје услед осећања издвојености од целине – љубав као вид спајања са целином и мржња као вид савлађивања страха супротстављањем и агресијом (опширније о концепту страха у српској култури в. Вашић 2019, 221-243).

# СЛОВА ЉУБАВИ: ЉУБАВ ИЗМЕЂУ ИНСТИНКТА И КУЛТУРЕ



## АНТРОПОЛОГИЈА ЉУБАВИ

Ако је антропологија емоција у повоју, за антропологију љубави могло би се рећи да се тек зачала, каже Чарлс Линдхолм. Иако је наша култура пуна љубавних песама, романа, прича, филмова, музике, иако постоји непрегледан низ дела из домена популарне културе која се баве, на овај или онај начин, питањима романтичне љубави, тема љубави остала је изван интересовања антропологије, па чак и научних психолошких и психијатријских истраживања. Оно што се углавном може наћи јесу текстови који спадају у популарну психологију и литературу самопомоћи. Антрополог Чарлс Линдхолм (Lindholm, Charles) у свом раду *Антропологија и романтична љубав* наводи да „моћне културне слике романтике немилосрдно нападају, мотивишу и анимирају уобичајени живот – не само оне који су у жустрој потрази за љубавним сном, већ и цинике који желе да разобличе љубав као пуку маску за сексуалну жељу“ (Lindholm 2006).

Западни идеал романтичне љубави превладао је традиционално поимање брачних, љубавних и сексуалних односа у различитим културама. Упркос томе, каже Линдхолм, антропологија није имала скоро ништа да каже о љубави, а етнографима је било пријатније да пишу о канибализму или инцесту. Недостатак сваког професионалног антрополошког интересовања за романтичну љубав, Линдхолм види као производ „сујетне дисциплинске наде да ћемо бити препознати као објективни научници, а да би се овај циљ постигао, истраживање ‘меке’ и ‘женске’ теме попут љубави или чак и осећања, обесхрабрена је у корист истраживања која могу мерити аспекти моћи, друштвене организације итд“. То је било посебно карактеристично педесетих и шездесетих година 20. века, током полемике око школе културе и личности и

употребе непоузданих тестова личности за откривање осећања карактеристичних за друге културе. Проучавање емотивног живота стога је препуштено клиничким психолозима. Међутим, када је Герц направио заокрет ка антрополошком тумачењу система културних значења, поново је започело проучавање осећања, али овог пута фокус није био на детињству, социјализацији, начину на који су универзалне емоције биле културно обликоване и изражене, већ на осећањима као „отелотвореним сазнањем“ мотивисања актера унутар кохерентног и затвореног симболичког система.

Ипак, иако су емоције постале антрополошка тема, љубав и даље није била довољно проучавана. Антрополози су се окренули истраживању депресије, беса и сличних негативних емоција, које су, уосталом, имале превласт и у психолошкој и медицинској заједници. Узрок примата проучавања негативних емоција Линдхолм види у достизању претпостављеног практичног резултата – сматра се, наиме, да ће анализа довести до терапеутског разумевања емоција и понудити могућност излечења.

Дуга традиција посматрања љубави као болести или безумља, настављена је, дакле, и у овом контексту. Љубавници су *људи од љубави, болесни од љубави, лудо заљубљени* а научници су изгледа дословно схватили метафору љубави као болести и усмерили се ка лечењу људи од романтичних маштарија у правцу разумне, супружничке или партнерске љубави, засноване на рационалном избору. Ако се за романтичну љубав сматра да је ментални поремећај, онда су том феномену научници савременог Запада приступали са опрезом, пропуштајући, као што запажа Линдхолм, да приметите да је то јединствен ментални поремећај по томе што је, према нашем систему веровања, „горљиво пожељан“. Терапија за ментални поремећај звани љубав, требало је да буде употреба разума који ће поништити ирационални осећај.

Научни отпор проучавању љубави Линдхолм види и у томе што се романтична љубав замишља као „трансцендентно искуство“, које се одупире било чему рационалом. Међутим, и религиозност спада у трансцендентна искуства, али антрополо-

гија није заобилазила проучавања религиозности. Већа је вероватноћа ипак да љубав није постала тема анализе управо стога што се романтична љубав као дубоко интимно искуство не може институционализовати – упркос покушајима да се то учини у оквиру религијских или друштвених институција – грађанског и црквеног брака. Управо до тог закључка долази Линдхолм, истичући да се чини да интелектуалци пишу са позиције институционалног ауторитета, који не може препознати или пренети стварно искуство љубави, док они који живе у љубавним световима не могу своју стварност превести у институционални академски језик.

У овом односу науке према љубави и љубави у општем и поетском дискурсу постоји озбиљан раскорак – у овом потоњем, љубав је узвишена и представља морално добро. У науци се, међутим, и даље третира као „поремећај“ или, у најмању руку, као неухватљива и ирационална појава, недоступна научном проучавању, које, ако је узме за предмет свог проучавања, може да је посматра једино као маску сексуалног нагона, односно да је биологизује не би ли некако себи прибавило достојанство егзактности и објективности.

Линдхолм истиче да се шаљиви порнографски модус јавља у субверзивној позицији према романтичној љубави, демаскирајући поетског љубавника као сексуалног предатора. Ипак, и хумористички и поетски модус уклањају љубав са подручја рационалног – поезија је чини мистичном и неизрецивом, порнографија је чини непристојном и смешном. Резултат тога је да „свака интерпретативна ентографска студија љубави може изгледати као да уклања поезију из искуства“ док је истовремено уходи, под маском истраживања, бавећи се делом кључаонице кроз коју вири, што од истраживача чини апсурдну фигуру. С друге стране ове поделе налазе се „тврде науке“, психолози и социолози, специјализовани за спровођење тестова. Њихови дисциплински захтеви квантификације и објективности игноришу проблем преношења искуства љубави, те су задржали утилитарни и узрочни професионални језик, који романтичну идеализацију приказује као средство ка жељеном, обично сексуалном циљу, али и размени добара и

генетике. Са те тачке гледишта, љубав је илузија која улепшава основни циљ. Овај приступ се тиме приближава порнографији, али без назнака хумора. Стога, према Линдхолму, тај квантитаван и калкулативан рационалистички приступ не одобрава начин на коју љубав схватају они који су је искусили. Изгледа да су се проучаваоци љубави заглавили између покушаја да говоре језиком који је или етеричан (за оне који нису заљубљени) или лицемеран (за цинике), или хладним и дистанцираним језиком науке, који је у потпуној супротности са језиком осећања.

Једна од препрека научног проучавања феномена љубави јесте, дакле, и постизање адекватног дискурса о теми љубави. Линдхолм сматра да, с обзиром на пресудно и сложено место које романтична љубав заузима у западној мисли, не би требало да нас уплаши ни „свест о замагљивању чвора епистемичких контрадикција, искривљавање, трансформисање или негирање искуства, већ би то требало да подстакне интересовање за озбиљно проучавање романтичне љубави“ (Lindholm 2006, 11).

Надаље, Линдхолм илуструје начине на који је наука говорила о љубави. Кључна парадигма говора о љубави била је – сексуално и свето. Психолози и филозофи западни идеал романтичне љубави виде пре свега као друштвено прихватљив разлог за сексуални однос, о односима као маску идеализације за пожуду. Међутим, другим културама које нису оптерећене хришћанским моралом, овакве самообмане не би биле потребне, али се концепт романтичне љубави јавља и у њима. Историчари и социолози су чинили сличне претпоставке о љубави као маски пожуде, али је њихов приступ био нешто шири. Романтична љубав је, према њиховом суду, била директан одговор на успон капитализма и служила је као противтежа атомизму који је проистекао из распада традиционалних облика заједнице, објашњавајући да су индивидуализам и интимност сијамски близанци модернизације. Према тој теорији, објашњава Линдхолм, изоловани савремени појединци, отуђени учешћем на безличном тржишту, тражили су утеху и смисао у наручју идеализованог љубавника. Љубав је пружала

оно што им је индустријализовано друштво одузело – осећај припадности и значаја. Оваквом разумевању улоге и настанка љубави супротставља се антрополошко истраживање које се фокусира на контекстуално проучавање емоција, укључујући и емоцију романтичне привлачности. Друго становиште, социобиолошко, романтичну љубав замишља као еволутивни механизам који стимулише дугорочну сексуалну привлачност и повезује мушкарце и жене у породице, неопходне за размножавање људске врсте. Антрополошки проучаваоци емоција повезују романтичну љубав са одређеним социјалним и психолошким условима, док они под утицајем социобиологије верују да се љубав мора нужно појавити у свим људским друштвима јер је то генетски укорењено.

Линдхолм сматра да социобиолошка афирмација свеprisутности романтичне љубави није доказана, као и да је веза између љубави и секса проблематична. Али такође сматра да западна цивилизација није открила љубав – јер је она постојала и у другим културама и у прошлости. Ако ништа друго, књижевна дела која говоре о романтичној љубави сведоче о развијености ове идеје, макар међу елитом, у многим премодерним и незападним друштвима, као што су Јапан, Кина, Индија и Блиски Исток, али и у древној Грчкој, Риму итд.

Иако њихова искуства имају и неке упадљиве разлике, могу се препознати изузетне сличности са савременим искуством љубави. Најочигледнија разлика је у томе што су у свакој од ових култура љубав и брак били у супротности. У већини сложених друштава брачна љубав сматрала се апсурдном. Разлог овом привидном парадоксу лежи у социјалној структури тих друштава у којој је најважнији аспект личног идентитета било чланство у очевом клану. Те патрилатералне везе давале су политичку и економску припадност, пресудну за опстанак и статус. Брачна савезништва и повезивање са другим лозама разменом жене биле су од виталног значаја за изградњу клана или породице. У том контексту, брак је био превише важан да би о њему могли одлучивати млади људи понети љубавном страху. Бракове су уговарале моћне старешине, а циљ им је био интерес клана. Жена је стицала статус рађањем

деце, док је муж избегавао брачне одаје, каже Линдхолм, такмичећи се са другим мушкарцима за славу и част. И мушкарци и жене су гледали на брак као на дужност, а романтична привлачност није била део договора. Романтична осећања била су често усмерена према другим особама.

Линдхолм наводи да су се у Јапану љубавне драме обично вртеле око сукоба изазваних односима између угледних мушкараца и њихових куртизана, а када су те љубавне везе одвраћале мушкараца од његових дужности и осрамотиле га, решење је било самоубиство. У Риму су се такође патрицији понекад страствено заљубљивали у робове или у проститутке, а римски песници су их идеализовали, преокрећући однос роба и господара – заљубљени господар постајао је роб свом вољеном робу. У неким друштвима су избегаване опасности сексуалног ропства наглашавањем чедности романтичних веза – средњовековни трубадури трансформисали су култ Богородице у култ дивне даме и одрицали се физичког контакта са женама које су обожавали.

Савремени тумачи претпостављају да љубав и сексуална жеља морају бити обједињене, те су у овом концепту романтичне љубави видели лицемерје и маскирање недозвољене сексуалне жеље. Међутим, савремени западњачки појам сексуалности као апсолутног добра није био уобичајен за све културе – у јужној Азији мушкарци се плаше штете коју проузрокује губитак сперме, док се у Кини веровало да прекомерна сексуална активност доводи до повлачења пениса. Дубоки страх од сексуалности, каже Линдхолм, у корелацији је са друштвеним устројством у коме се чедност посебно цени, као међу Дани племеном из Нове Гвинеје, који вежбају потпуну сексуалну апстиненцију. У Меланезији се сексуални чин сматра опасним и одбојним и треба га избегавати, у Манусу је, према сведочанству Маргарет Мид, сексуални однос одвратан, опасан и сраман. И западни, викторијански морал средње класе приказивао је сексуалну жељу као понижавајућу, а мушкарци су јој се опирали како би у потпуности могли да контролишу жене. Стога не треба да чуди што су за трубадуре сексуални односи

били прикладни у кући и у борделу, са супругом или са проститутком, али не са истински вољеном, идеалном женом.

Многе културе праве разлику између љубави и сексуалности, високо вреднујући прву. Линдхолм наводи познато дело Роберта Персона и Фредерика Барта *The Social Organization of the Marri Baluch* (Pehrson and Bart 1966) о племену Мари, које припада народу Белуци или Балочи, из иранске групе индоевропских народа, настањеном претежно у Белуцистану, покрајини у пограничном делу Ирана и Пакистана, и у југозападном Авганистану. Према Персону и Барту, Мари насељавају суров и немилосрдан свет, а њиховим личним животом доминирају страх и непријатељство, док су тајност и социјално маскирање позитивно вредновани. Ипак, међу њима су романтичне везе идеализоване и подразумевају потпуно поверење, узајамност и оданост, а они теже таквој идеалној љубави по сваку цену. Осујећени љубавници могу починити самоубиство и то је чест мотив у романтичним песмама овог племена, које су основа њихове уметности.

За припаднике племена Мари, брак и љубав су у супротности, чак је и срамота показати наклоност према супружнику. Права љубав је тајна, са далеком женом, и истовремено је опасна јер се састанак са туђим женама кажњава смрћу. Брак није ствар личног избора и привлачности, већ интереса, а жене су покретно добро којим се управља и доминира. Романтична љубав пак увек је тајна, има моћ чак и да доведе до поделе група. Љубавница је увек поштована и идеализована, а жена је инфериорна и презрена. Романтична веза притом није сексуална – мушкарац обожава своју вољену као чисто биће, ослобођено женске инфериорности и дегредације, која је имплицитно присутна у сексуалном чину. За Мари је веома важан култ романтичне љубави са далеким и недодирљивим другим, који се доживљава као негирање ривалства, моћи, инфериорности жене и ограничења брачне везе. Овај идеализован однос веома је цењен у њиховој култури и чедност те везе је за њих карактеристика најдубљих облика љубави, као и у култури Блиског Истока у којој љубавници не смеју да испуне



своју страст, а права љубав увек остаје на нивоу дубоке духовне чежње.

Неиспуњеност чежње и романтична љубав посебно су честе у друштвима у којима се сексуални чин сматра чином насиља и доминације, а сексуалност се повезује са духовном опасношћу, истиче Линдхолм. Иако наша цивилизација осуђује поларизацију између идеализоване девице и деградиране курве, и уједињује љубав и сексуалност, очигледно је да то није само карактеристика западног и хришћанског света – и у другим културама су љубавна идеализација и сексуална жеља концептуално раздвојене. Савремено виђење да су спојеност љубави и секса „природне“ и универзалне очигледно је само једна од могућих културних концептуализација љубави.

Упркос чињеници, дакле, да је већина људи искусила снажне љубавне емоције и да је љубав веома важан део људске културе, антропологија љубави и даље је у повоју. Исто тако, закључци савремене науке да је љубав само „савремена заблуда“ не опстају пред подацима који нам пружају разноврсне културе. Став о природној и универзалној повезаности сексуалности и љубави, која се раздвајала у западној култури под утицајем хришћанства, такође је упитан.

Линдхолм се стога пита какве су могућности за антрополошка проучавања љубави. Једна од могућности, сматра он, јесте проналажење романтичних љубавних комплекса и њихових узрока. Он као један од разлога појаве романтичне идеализације види релативно круте и антагонистичке друштвене организације, попут Мари племена, али и сложена дворска друштва попут старог Рима и Токугаве Јапана, у условима социјалног ограничења и интензивне борбе за моћ, која се налази у централизованим и стратификованим друштвима. У таквим условима, идеализација коју нуди романтична љубав вид је остваривања имагинарног испуњења живота, које никада не може бити остварено нити представља основу за стварање породице.

За разлику од овог концепта љубави, љубав у флексибилној, егалитарној и атомистичкој култури модерног

света, са изразито флуидним друштвеним односима и индивидуалистичким погледом на свет, који су ипак обележени мобилношћу и конкуренцијом у суровим или на други начин несигурним срединама, доводе до тражења смисла у емоционалној топлини и узајамности романтичних веза, каже Линдхолм. Романтика је у овим друштвима повезана са браком, јер је пар идеализован као уточиште против непријатељског света и функционише као неопходно језгро атомизираних друштвених организација. Оваква друштва укључују већину модерног развијеног света, као и најједноставније ловачке и сакупљачке групе.

Према Линхолмовом увиду, постоји још једна сасвим другачија врста друштвене формације, која фаворизује романтичну љубав, мада су њени обриси мање јасни. Ова друштва нису централизована ни крута, нити су атомистичка нити имају било какав социјални притисак доведен до крајности. Она су оријентисана према групи, спадају у неиндивидуалистичке културе које строго контролишу брак, али нуде надокнаду путем институционализованог предбрачног сексуалног живота у младости. Слобода се остварује у оквиру одређене старосне групе, сексуални односи унутар ње су предодређени да буду пролазни, али та рана искуства доводе до снажне романтичне везаности и идеализације, па чак и до самоубиства. Овакве примере налазимо у племенима у Индији, југоисточној Азији и у океанским културама.

Коначно, Линдхолм закључује да до сада слабо знамо о романтичној љубави, међукултурно, али и на Западу, због дугогодишњег оклевања антрополога да документују емоционална искуства људи, да анализирају путање љубави, како у животу, тако и у причама, начине на које је романтична љубав испреплетена са сексуалношћу или је негира, да ли се јавља као облик светог и као вид превазилажења егзистенцијалних граница и граница сопства. Наравно, он упозорава да концепте романтичне љубави не треба свести на комерцијалне банализације, иако оне јесу феномен вредан проучавања. Овај вид је заправо само покушај да се уновче људске жеље, али суштински

не говори о концепту љубави у датој култури, мада се може лако документовати.

Иако Ентони Гиденс претпоставља да ће романтична љубав вероватно нестати у корист утилитаристичких односа у којима идеализацију замењује прорачун, социобиолози тврде да је то немогуће због људске генетске предиспозиције за идеализацију. Линдхолм фаворизује антрополошки/психолошки приступ који ће вероватно потврдити да романа може да избледи, али да ће нешто друго осим свакодневне рутине и практичног задовољства наћи свој израз у убедљивој имагинацији светог или у неким другим, још непознатим облицима, напомињући да људска бића увек желе да превазиђу своје конкретне животе и да желе да буду нешто више него рационални максимизатори културних циљева. Та је егзистенцијална жеља израз људске чежње за светим, а романтична љубав је савремени облик трајања ове чежње који нуди спасење на овом свету, макар у машти (опширније в. Lindholm 2006 ).

Иако се антропологија није превише бавила емоцијама, посебно не емоцијом љубави, дала је истраживања неких појава које су са љубављу повезане. Антрополози су посебно били заинтересовани за питање сексуалности, али и за институције попут брака и породице у разним културама. Једна од познатих антрополошких студија о сексуалности свакако је *Секс и репресија у примитивном друштву* Бронислава Малиновског, коју он започиње цитирајући Џона Дјуија:

„Да бисмо могли да дискутујемо о психолошком елементу у друштву, потребно је да познајемо друштвене услове који су уобличили првобитне активности у одређене и значајне склоности. То је право значење социјалне психологије [...] Урођена људска природа даје сировину, али обичај даје механизам и схему. Човек је створење навика, а не разума, нити пак, инстинкта.

Третирање секса од стране психоаналитичара је веома поучно јер отворено излаже последице вештачког поједностављивања и трансформацију друштвених резултата у психичке узроке. Писци, обично мушкарци, дају психологију

жене као да се баве платонским општим ентитетом... Они третирају појаве карактеристичне за савремену западну цивилизацију као да су у питању неопходна настојања утврђених импулса људске природе“ (Malinovski 2017, 9).

Дјуијево запажање о људима као створењима навике, потом поједностављивање резултата деловања културе и проглашавање тога психичким узорком, те одређени степен анахронизма приликом тумачења појава, од посебног је значаја за антрополошки приступ истраживању емоција. Концептуализација емоција, то такође треба имати непрекидно на уму, јесте променљива и културно условљена категорија. У суштини, ми не можемо проучавати емоције саме (осим мерења и бележења физиолошких реакција приликом доживљавања појединих емоција), ми можемо само анализирати начине њиховог испољавања и начине њиховог разумевања у различитим културама. Обе ствари, наравно, зависе од унутрашњег доживљаја појединаца, али и од заједнице у којој индивидуа живи и чије културне норме прихвата. Могло би се рећи да је мисао о емоцији и испољавање емоције ствар колико интимна, толико и јавна. Ми о емоцијама напосто ништа не бисмо могли знати да оне нису комуникативне – да не постоји читав низ имплицитних културних правила за њихово доживљавање, обликовање, препознавање и, коначно, за њихово изражавање.

Упоређујући европску патријархалну цивилизацију са становницима Тробријандских острва североистичне Нове Гвинеје (или северозападне Меланизије), Малиновски уочава да чак и најприроднија и најнепосреднија биолошка и емотивна веза, веза између мајке и детета, има друштвену и психолошку одређеност, које су пак под утицајем традиције и обичаја друштва. Тробријандци имају другачији однос према породици, улогама мајке и оца, према сексуалности, укључујући и дечју сексуалност, као и према и браку. Наиме, њихово је друштво матријархално, порекло се рачуна према мајчиној линији, ујак је главни породични ауторитет који издржава породицу и брине о њој, док отац има улогу дадиље, блиског пријатеља и друга у игри. Међусобни емотивни односи између деце и родитеља, те њихов однос према партнерској али и

породичној љубави, њихови комплекси, стога су сасвим различити и на њих се нпр. не може примењивати Фројдова теорија о Едиповом комплексу на начин на који се може применити на европску цивилизацију:

„Тако се удружују законска, морална и обичајна традиција племена и све силе организације да дају човеку, у његовој супружничкој и очинској улози, једно потпуно другачије место од оног које има отац у патријархату. [...] Деца никада не виде да је њихова мајка потчињена, или да се према њој сурово поступа, или да је она понизна мужу, чак ни када је она проста жена а удата за поглавицу. Деца на себи никада не осете његову тешку руку; он није њихов рођак нити власник, нити њихов добротвор. Он нема права ни привилегија. Ипак као и сваки нормалан отац у целом свету, он према њима има јака осећања; и ово, заједно с његовом традиционалним дужностима, чини да покуша да задобије њихову љубав и тако задржи свој утицај над њима“ (Malinovski 2017, 35).

Малиновски, говорећи о развоју сексуалности код деце, истиче друштвене околности и обичаје као веома утицајан фактор. Тако чак и у западноевропским друштвима постоји класна разлика у погледу разумевања пристојног и непристојног између имућне и пролетерске, али и између градске и сеоске деце. Између различитих култура, ова разлика је још већа. У Меланезији, деца се у периоду латенције окупљају у некој врсти „републике младих“, и тада су сексуалне игре једно од главних интересовања, а такве игре обављају се потпуно слободно у односу на старије и она могу да задовоље и своју радозналост и сексуалност непосредно и без прикривања. Ова фаза, коју би Фројд назвао гениталном, готово је потпуно одсутна из живота деце виших класа у Европи, а присутна је у незнатној мери у животу деце сељака и пролетеријата. Док домороци са Меланезије говоре слободно о овој дечјој забави као о забави спаривања, односно кажу да се деца играју брака, у Европи је дечја сексуална игра табу. Овакав табу на Меланезији постоји само у односима између брата и сестре. Они не само што не живе заједно, већ не учествују ни у заједничким играма. Такође, било какав сексуални контакт између деце и одраслих

строго је забрањен и посебно сраман. Иако сексуални однос између оца и ћерке није табуисан законом егзогамије, сматра се да је овакав однос за осуду.

Пратећи развој у две цивилизације, европској и меланезанској, уочене су велике разлике у развоју емотивности и сексуалности под утицајем друштвеног уобличавања човекове биолошке природе. Различитост табуа, различита подела ауторитета у породици, другачији начин рачунања сродства, утичу на различити систем осећања према члановима породице, што Малиновски назива „породичним или нуклеарним комплексом“. Док се Едипов комплекс, типичан за наше патријархално друштво, формира у раном периоду, у тој фази у матријархалном друштву „ништа није пригушено, ништа негативно, никаква изјаловљена жеља не чини део осећања, мада је дете развило врло одређена осећања према свом оцу и мајци (Malinovski 2017, 65). Малиновски уочава да је друштвено уређење тробријандског матријархата готово потпуно у складу са биолошким током развоја, док институција права очинства у нашем друштву омета и сузбија природне импулсе и склоности – а то су приврженост мајци која се у патријархалним институцијама сузбија или спречава, утицај морала који осуђује сексуалност деце, бруталност оца и његово искључиво право над мајком и дететом, сукоб друштвених интереса оца и детета:

„Дете је препрека и сметња за слободу родитеља, оно их подсећа на старост и пропадање и, ако је у питању син, он је често симбол будућег друштвеног супарништва. Тако, поред сукоба сексуалности, између оца и детета има одређеног простора и за друштвени сукоб. [...] Све ове силе и утицаји не постоје у матријархалном друштву на Тробријанду. Прво, и то – *bien entendu*, нема никакве везе с материнским – нема осуђивања секса или сексуалности као такве, и пре свега, нема моралног згражања пред идејом дечје сексуалности. Дозвољава се да сензуално припајање детета уз мајку узме свој природни ток док се не исцрпи и одврати другим телесним интересовањем. У току ових двају раних периода, став оца према детету је став блиског пријатеља и помагача. У време када код нас отац

у најбољем случају чини себе пријатним својим потпуним одсуством из дечје собе, отац на Тробријанду је прво дадиља, а онда друг.

У овој фази је развитак предсексуалног живота такође другачији у Европи него у Меланезији; репресије одгајања детета код нас, нарочито у вишим класама, развијају тенденцију према прикривеном испитивању непристојних ствари, нарочито излучних функција и органа. Код примитивних људи не наилазимо на такав период. Тако ова дечја предгенитална непристојност доводи до разлика између пристојног и непристојног, чистог и нечистог, и сфера непристојног, која не додирује родитеље, поново учвршћује и даје додатну јачину табуа који се изненада надноси над извесне односе према мајци, тј. према преурањеном изгнанству из њеног кревета и телесних загрљаја. [...] У Европи постоји период латенције, мање или више изражен, који значи прекид континуитета у сексуалном развоју, и, према Фројду, служи учвршћивању многих наших потискивања и опште амнезије, и стварања многих опасности у нормалном развоју секса. С друге стране, он представља такође победу других културних и друштвених интереса над сексуалношћу. У овој фази код примитивних народа секс у раном гениталном облику – у облику који је готово непознат код нас – постаје главно интересовање детета које никада неће бити одбачено. Иако је то у много чему деструктивно за културу, оно помаже да се дете постепено и складно одбије од породичних утицаја“ (Malinovski 2017, 65–67).

Како Малиновски закључује – дајући поједностављену формулу – европска друштва имају, услед својих табуа и расподеле породичних односа – Едипов комплекс, где постоји сузбијана жеља да се отац убије и ожени својом мајком, док у матријархалном друштву Тробријанда постоји жеља да се убије ујак и ожени сестром. Тиме Малиновски доказује да Фројдове теорије само следе модификације људске природе изазване различитим склопом друштва, тј. да „постоји дубока узајамна веза између врсте друштва и нуклеарног комплекса који се у њему јавља“ што указује да је потребно систематичније

утврђивање узајамне везе између биолошких и друштвених утицаја.

Фројдова теорија каже да постоји блиска веза између тока дечје сексуалности и појава перверзије у каснијем животу, односно повезаност између репресија и сексуалне перверзије. Ово би се исто могло тврдити и о емоцијама – о односу потискивања емотивних доживљаја код деце у раном детињству и њиховог обликовања у складу са системом друштвених концептуализација и вредновања. Видели смо већ на примеру истраживања племена Мари да је концепт романтичне, високо идеализоване љубави у непосредној вези са њиховим друштвеним устројством, као и друштвеном репресијом над емотивношћу и сексуалношћу индивидуе. Истраживање Бронислава Малиновског на Тробријанду то потврђује – за хомосексуалност се зна да постоји међу другим племенима и сматра се прљавом и смешном праксом. Она се на Тробријанду појавила са утицајем белаца, односно са одвајањем девојчица и дечака у засебне и строго изоловане куће.

Малиновски такође долази до закључка да су митови о инцесту између брата и сестре чести у матријархалним културама, док су мржња између старијег и млађег брата, или сестрића и ујака, карактеристика светског фолклора. Стога долази до закључка да је наш емотивни живот неминовно усклађен са околином и да се емоције организују око сваке особе или предмета у одређени систем, а такав систем организованих емоција, позивајући се на Шанда, назива осећањем: „Споне које нас везују за разне чланове породице, париотизам, идеали истине, праведности, оданост науци – све су то осећања. У животу сваког појединца преовлађује ограничен број ових осећања“ (Malinovski 2017,134 –135).

Друштвене везе, као и културне вредности, дакле, заправо су осећања стандардизована под утицајем традиције и културе. Психоанализа даје допуну овој Шандовој теорији, истичући значај потиснутих елемената осећања. Инстинктивна и биолошка компонента емоција нераскидиво је повезана са



културом и даје систем осећања који је типичан за одређено друштво (в. опширније Malinovski 2017, 107–136).

Малиновски сматра да у организованом понашању човека њиме управљају елементи који су изван сваке урођене способности, те да су, у психолошком погледу, људске организације засноване на осећањима, која су сложени изграђени ставови, а не урођене тенденције. Чак ни материнска љубав, сматра Малиновски, није чисто инстинктивна већ је одређена културом:

„Док код животиња имамо низ физиолошких момената, догађаја који се одигравају у организму, од којих сваки одређује урођену реакцију, код човека имамо систем емоција који се непрекидно развија. Од првог сусрета двоје будућих љубавника, преко постепеног заглашавања и развијања заједничких интереса и љубави, можемо пратити систем емоција који се развија и постаје све богатији, и чији су континуитет и доследност услови за срећан и складан однос. Поред урођених реакција, у овај сложени став улазе друштвени елементи, као што су морална правила, економска очекивања и духовна интересовања“ (Малиновски 2017, 156).

Континуитет друштвене традиције, дакле, утиче и обликује личне емотивне односе и развија их у систем сложених ставова. Друштво трансформише инстинктивне реакције: над инстинктима и биолошким импулсима увек је извршен процес културног прилагођавања. Емоције су стога и продукт културе, а не само инстиката. Емоције, као и целокупан карактер индивидуе, умногоме зависе од друштвених споразума који владају у некој заједници, те су стога сва учења о непроменљивој „људској природи“, која је условљена биологијом, нагонима, еволуционистичким принципима, борбом за опстанак итд. вид есенцијализма, који по дехуманизацији људског бића не заостаје пуно за расистичким друштвеним теоријама. Да бисмо се уверили до које мере психолошке теорије западне цивилизације важе само за одређене историјске и културне околности, довољно је упоредити доминантне концепте осећајности и љубави савременог доба са онима из прошлости или са другим, удаљеним културама у којима се

индивиде развијају у сасвим другачијим породичним и друштвеним условима.

До сличног је закључка дошла и Маргарет Мид, проучавајући адолесценте на Самои. У *Сазревању на Самои* (Mid 1978), описујући односе између полова, она запажа извесне сличности између западне и самоанске културе, али и озбиљне разлике. Најпре, за разлику од западне цивилизације, која допушта пријатељства између дечака и девојчица све док не дођу до адолесцентског периода, односи између деце супротног пола обележени су непријатељством. Поред табуа између браће и сестара, девојчица учи да дечаке третира као непријатеље, све до тринаест или четрнаест година, када се девојчице приближавају пубертету а дечаци бивају обрезани. У том периоду деца су, као што каже Маргарет Мид, потпуно неоптерећена емоцијама. У периоду адолесценције, младићи и девојке се окупљају и њихово је дружење праћено шалама и задириковањима, често са сексуалним конотацијама. Кроз пар година, дечаци који се занимају за девојчице мање се друже у групи, а више се осамљују и избегавају друштво девојчица и траже свог повереника, који се назива *соа*, а који треба да буде посредник између њега и вољене. Што се тиче односа адолесцената са зрелим женама или девојака са одраслим мушкарцима, они су предмет подсмеха и на рубу су признатих веза, јер се Самоанцима разлика у годинама чини комичном или дирљивом. На Самои, осим званичног брака, постоје још две врсте сексуалних веза које заједница иоле признаје – љубавне везе између невенчаних младих људи који су мање-више вршњаци, без обзира на то да ли је то веза која води браку или пролазна разонода, и прељуба. Постоје три облика везе међу невенчанима – потајно налажење под палмама; *аванга* – објављено бекство, и свечано удварање, када младић „седи пред девојком“. Изван тога, постоји и необичан облик прикривеног силовања, званог *моетоло*, ушуњавање у постељу уснуле девојке, коме прибегавају само младићи којима ниједна девојка не показује наклоност и који бивају исмејани и осуђени од заједнице. Између прихватљивих али неформалних облика љубавне везе и коначне понуде брака постоји прелазни облик удварања када младић посећује девојку и пошто се на то гледа

као на пробни корак ка браку, обе породице морају бити повољно расположене према тој вези. Младић са својим соа долази у кућу, носећи корпу са рибом, хоботницом, пилетом и ако прихвати његов поклон, то је знак да породица допушта да јој се удвара. Међутим, удвара се посредник – соа, који хвали младића, док он ћути и нетремице гледа девојку. Девојка може одуговлачити удају, јер не жели да тиме себе лиши љубавних веза, а овај период се може одуговлачити и док младићева породица не засади или скупи довољно хране и друге имовине, а девојчина не прикупи довољан мираз у тапи и асурама. Али ако удварање резултира прихваћеном брачном понудом, младић често спава у кући будуће невесте и они се кришом сједињују. Из оваквих лагодних односа изузета је *тапуо*, ћерка старешине села, која мора да буде девица и на њено се девичанство строго пази, а ако се испостави да није девица, што се јавно проверава, то је велика срамота не само за њу, већ за читаво село. Изван овога, Самоанцима је непозната идеја целибата. Тапуо се мора удати изван свог села, за високог старешину и њено венчање је веома свечан обред. Некада се дешава да тапуо побегне са младићем из другог села и младић са којим би побегла тиме задобија висок углед. Тада се планирана брачна веза раскида, али јој њени родитељи могу забранити брак са љубавником и за казну је удати за неког старца. Што се осталих чланова тиче, у предбрачним односима постоји обичај вођења љубави, међутим, Самоанци се смеју причама о романтичној љубави, ругају се верности и сматрају да једна љубав брзо лечи другу. Чак и када неко има пуно љубавница, то није у противречности са изјавама љубави свакој од њих. Иако састављање ватрених љубавних песама, призивање месеца, мора, звезде приликом удварања личи на наше обичаје удварања, Самоанци немају концепт романтичне љубави попут западног нити је љубав везана за представе о моногамији, искључивости, љубомори и верности. Самоанцима је ретка страсна приврженост једној особи која дуже траје, али чак и тада нису искључене друге везе. Брак је за њих друштвени и економски договор приликом кога се имају у виду ботатство, ранг и вештине и мужа и жене. У неким браковима, посебно код супружника који су прекорачили тридесету,

постоји верност, али ту је пре реч о лагодности сексуалне прилагођености и превласти других интересовања над сексуалним, него о страсној везаности за супружника. Браколомство не значи и крај брака. Једино се за старешинину супругу која почини прељубу сматра да је осрамотила свој високи положај, те она бива одбачена, а уколико љубавника сматра већим кривцем, село ће му се јавно осветити. У осталим случајевима реакције зависе од ранга преступника, односно увређеног, и личне љубоморе која се јавља тек ту и тамо. Ако су оштећени муж или жена јако повређени прељубом, прекршитељ може да прибегне јавној фонги, церемонији понижења у којој прекршитељ, праћен свим људима из свог домаћинства седи пред кућом превареног мужа или жене, све док им они не опрости и понуде их кафом. Ако пак супружници досаде једни другима, развод је једноставан и неформалан – онај који се доселио враћа се својој породици а за ту везу се каже да је „минула“. Моногамија се на Самои често крши, а још чешће потпуно растура, али је и много прељуба које једва да угрожавају сталност учвршћених односа. Маргарет Мид истиче да је право које жена полаже на земљу своје породице чини једнако независном као и мушкарца, тако да нема брака који би дуже трајао а у коме је неко од партнера стварно несрећан. При најмањем сукобу жена иде својој породици, а ако муж нема жељу да је одобровољи, обоје ће потражити другог партнера (опширније в. Mid 1978).

Очигледно је да се однос према љубави на Самои суштински разликује од односа западне цивилизације – најпре, за њих сексуалност није грех и непозната им је идеја целибата нити посебно цене девичанство, осим у случају ћерке племенског старешине, где је брак који она склапа очигледно „дипломатски“ и у том контексту је важно њено девичанство и њено целокупно понашање. Познате су им идеје љубавне страсти, удварања, али, осим по изузетку, немају идеју моногамне љубави, верности и вечне љубави, а као најсрамнији чин у домену сексуалног понашања види се форма силовања која подразумева да се младић увуче у кућу девојке и обманом је наведе на сексуални однос, претварајући се да је љубавник кога она очекује. С обзиром на економску независност жене,

брак очигледно није од пресудне важности за њену егзистенцију, те се много лакше прекида и без посебне осуде некадашњи супружници проналазе нове партнере, а реакције на прељубу су углавном индивидуалне, при чему се не разликују битно права превареног мушкарца од права преварене жене. Чак се, према сведочанству Маргарет Мид, више разочарања јавља када заљубљеног младића обмане његов посредник и повереник – соа, него када га изневери вољена девојка. Јасно је да се концепти љубави и емотивне реакције на Западу битно разликују од љубавних односа Самоанаца, баш као што је то Малиновски уочио и када је реч о Тробријанцима. Иако различите културе такође познају емоције љубави, разликују брак и необавезне везе, њихов однос и према љубавним и према сексуалним и брачним везама битно се разликује од европског. Стога се, баш као што је то учинио Малиновски, с правом може поставити питање, упркос неким универзалним елементима, до које мере западна индивидуална психологија, па и психологија емоција, уопште може да се примени на разумевање култура које су имале другачији развитак од наше.

## ПСИХОЛОГИЈА ЉУБАВИ: ОД МАСКЕ НАГОНА ДО УСАМЉЕНОГ НАРЦИСА

Иако су емоције, посебно емоције љубави и мржње, или мање интензивне емоције симпатије и антипатије, од велике важности не само за наш опстанак већ и за целокупно функционисање друштва, истраживање емоција било је маргинализована чак и у психологији. Превага структуралистичке психологије и бихевиоризма у академској психологији битно је допринела игнорисању емотивног живота. Ипак, Фројд и психоанализа ставили су емоције у средиште свог интересовања. Тек последњих седам деценија психологија се све више бави темељним истраживањима емоција са различитих позиција, међу којима предњаче когнитивна психологија, етолошка психологија, позитивна психологија, еволутивна психологија, еволуциона психологија, неуропсихологија, психо-

патологија, психологија личности, социјална психологија. Међутим, упркос обиљу података, као што то Требјешанин запажа, ова сазнања су у великој мери неусклађена, добијена потпуно различитом методологијом и интерпретирана често са дијаметрално супротних теоријских гледишта, те нису ни довољно интегрисана ни довољно теоријско-методолошки утемељена (в. Trebješanić 2015). Цером Кејган у књизи *Шта су емоције?* (Kejgan 2015), испитујући многе научне стереотипе о емоцијама, преиспитује и стереотип да људи у свим културама на исти начин доживљавају и процењују слична осећања, да се одређена активност мозга може поистоветити са одређеном емоцијом, да животиње, деца и одрасли људи доживљавају емоције на сличан начин, да свакој емоцији одговара карактеристична фацијална експресија, да морају имати своју адаптивну функцију, да се могу разврстати у примарне и секундарне емоције итд. Друштвене категорије, попут пола, социјалног статуса, културног окружења, етничке и класне припадности, националности, верске припадности и узраста такође битно утичу на обликовање емоција и на њихову процену. Различите културе, са својим нормама и системом вредности, обрасцима понашања, веровањима, ставовима, припрема своје припаднике за усвајање одређених емоционалних профила и начина испољавања емоција.

Иако се Фројду и психоанализи може одати признање због усмеравања пажње психолошких истраживања на афективни свет и снове, њиховим закључцима се може ставити један кључни приговор – кључни психоаналитички закључци нису универзални већ одсликавају емоције карактеристичне за једну епоху и одређени простор. Као што Кејган примећује, једна од централних Фројдових претпоставки је да несвесно садржи искључиво жеље, међутим, „мали број азијских интелектуалаца поставио је такву дијагнозу људске природе“. Будистичка филозофија сматра да је одсуство жеље начин постизања нирване, идеалног стања. Запад одсуство жеље и смиреност види као нихилизам, а западни интелектуалци XIX века полазили су од претпоставке да људи имају право на непрекидно задовољство. Културе Далеког Истока (Кина, Јапан, Кореја) на неиспуњење жеља реагују помиреношћу са

судбином, јер разочарање, болести и муке виде као план природе, а несталност свега је централна тема јапанске уметности. Кејган овакав однос Европљана према испуњењу жеље тумачи и социјалним околностима – економски напредак Европе је припаднике средње класе навео да верују у личну истрајност која доводи до задовољења свих потреба и да буду склонији линеарном тумачењу. Земљорадничка друштва, чији живот зависи од непредвидљивости природних катастрофа, али од цикличних промена у природи, склонија су цикличном тумачењу. Стога њихови припадници ређе осећају огорчење и фрустрацију од Европљана, припадника средње класе, каже Кејган и закључује:

„Различите вредности Европљана и житеља Далеког истока безмало су нужно довеле до тога да европски интелектуалци као што су Фројд, Ерик Ериксон и Жан Пијаже поставе хипотезу о фазама човековог развоја обележеним постепеним побољшањима у погледу савладавања пожељних вештина. Ипак, не може се тврдити да је способност одраслих људи за осећај кривице, стида, бриге, мржње, за склоност ка насиљу и суицидној депресији пожељнија од дечје нежне невиности. Вероватноћа да ће енглески научници из деветнаестог века доћи до идеје о еволуције путем природне селекције различито прилагођених јединки била је далеко већа него вероватноћа да ће неки кинески учењак доћи до тог увида, зато што су и Чарлс Дарвин и Алфред Волас сагледавали јединку као основну јединицу и били су свесни драматичних разлика у здрављу, дуговечности и виталности између велике групе градске сиротиње, настале услед индустријализације и мање групе привилегованог племства“ (Kejgan 2015, 265).

Стога морамо имати у виду, када говоримо о емоцијама, посебно о емоцији љубави, да постоје и културне и временске условљености њихове концептуализације, те да ни доминантне научне парадигме, упркос свом труду да досегну објективност и универзално важење, нису без утицаја културних образаца и историјских околности свог доба. До тог увида дошли су бројни мислиоци. Хозе Ортега и Гасет, на пример, запажа да је наслеђе XIX века – склоност да се нормално објашњава помоћу абнор-

малног, више помоћу нижег – преузео и XX век, који је, пошавши од Фројдове теорије потискивања нагона и нарцисизма као основе љубави, љубав коначно успео да сведе искључиво на нагон и нарцисизам.

Наиме, Фројд је најпре дошао до закључка да је љубав изворно заснована на егоизму:

„Јер, дијете ипак воли прво само себе, а тек потом учи вољети и друге, жртвовати нешто од својега Ја и за друге. Па и особе, за које се чини да их воли од самог почетка, оно у првом реду воли зато јер их треба, јер их се не може одрећи, дакле – опет из егоистичних мотива. Тек касније осјећај љубави постаје неовисан о егоизму. Дијете је заиста научило вољети на егоизму“ (Freud 2000, 215).

Управо из те свести да је љубав према себи примарна, долази и заповест „Љуби ближњега свога као себе самог“. У *Теорији либида и нарцизму*, Фројд дефинише нарцизам као опште и изворно стање:

„Тада се убрзо каже самоме себи – ако постоји такво једно фиксирање либида на властито тијело и властиту особу умјесто на неки објект, онда то не може бити неки изниман или неки безначајан случај. Много је вјеројатније, да је тај нарцизам опће и изворно стање, из којег се тек касније обликовала објектна љубав а да притом нарцизам није морао и нестати“ (Freud 2000, 434).

Фројд овде прави прецизну разлику између нарцизма, егоизма и алтруизма, описујући однос између њих, у коме се ствара оно што називамо „љубав“. Нарцизам је одређен као либидна допуна егоизма, док се у заљубљености алтруизам састаје са „либидним запосједањем објекта“. Наиме, уколико се једном делу нарцизма, који учествује у „сексуалном прецењивању објекта“ придружи и „алтруистички пријелаз с егоизма на сексуални објекат, тада сексуални објекат постаје исувише снажан; он је на неки начин упио Ја“ (Freud 2000, 439–440). Према Фројду, избор објекта и напредак у развоју либида након нарцистичног ступња, одвија се према нарцистичном (налази се објекат што сличнији властитом Ја)



или према аналитичком типу (избор особа које су драгоцене за задовољење осталих потреба, укључујући и потребе либида).

Нећемо превише детаљно улазити у тумачења Фројдове теорије љубави, али назначићемо кључне моменте за развој доминантног концепта љубави у психологији. Први тип љубавног избора има корене у искуству из детињста – љубав је поновно налажење „едипалног родитеља“. Стога је њено инхерентно својство конфликт, јер мора евоцирати родитеља како би изазвала страст, али је та повезаност несвесна због табуа инцеста. Иза љубавних избора стоји несвесна жеља да се разреше емотивни односи према родитељима из детињства. Други вид љубави јесте тражење идеализованог аспекта селфа, чиме се достиже стање савршености. Трећа Фројдова теорија гласи да је љубав „став ега,“ одређен улогом вољене особе у задовољавању свих потреба. Љубав је ту ипак одређена као емоција, а не као сублимација инстинкта и она не мора нужно бити понављање односа са родитељима или препознавање идеалног селфа, већ је реалан однос према другоме. Фројд такође прави разлику између алтруизма и егоизма – алтруизам се не односи на либидално запоседање објекта, то је форма љубави у којој опада жеља за сексуалним односом. У повезивању алтруистичке љубави са сексуалном, Ја бива на неки начин апсорбовано:

„Супротност егоизму, алтруизам, појмовно није усклађен с либидалним запоседањем објекта, већ се од њега разликује опадањем настојања за сексуалним задовољењем. Али у посвемашњој заљубљености, алтруизам се састаје с либидалним запоседањем објекта. Сексуални објекат у правилу привлачи један део нарцизма тога Ја, што се примећује као такозвано 'сексуално прецјењивање објекта'. Ако се томе још придружи и алтруистички пријелаз с егоизма на сексуални објекат, тада сексуални објекат постаје исувише снажан. Он је на неки начин упио Ја“ (Freud, 2000, 440).

Приметићемо да су доминантни концепти љубави у Фројдовој теорији инспирисани платонизмом, односно митом о Андрогину и да је доминантна појмовна метафора која овде функционише ЉУБАВ ЈЕ ПОТРАГА ЗА ЦЕЛИНОМ/ САВРШЕНСТВОМ. Ја

или пројектује у објекат љубави своју идеју љубави формирану у детињству и понавља однос са родитељем, односно дечју потребу да надокнади губитак целине са мајком и фрустрацију раздвајања од ње, или пројектује у објекат љубави слику свог савршеног Селфа, употпуњавајући тако слику о себи, или, када је реч о љубави која није само сублимација нагона, већ потпуна емоција – тражи објекат који ће задовољити целокупност његових потреба, што поново говори о употпуњавању Ја – оно не може само задовољити сопствене потребе, њему је потребан Други да би се осетио потпуним. Последња врста љубави разликује се од претходне две по томе што није у питању пројекција слике у другу особу, већ реалан однос, али је свуда доминантна идеја љубави као жеље за успостављањем целине и достизањем савршенства.

Пјер Жане, који је имао истог учитеља као и Фројд – чувеног француског психијатра Шаркоа (J. M. Charcot), и сматра се, скупа са Фројдом и Адлером, једним од оснивача дубинске психологије, развио је оригиналну теорију осећаја у којој разликује четири фундаментална осећаја: осећај напора, умора, радости и жалости, као и парадоксални осећај који се испољава као недостатак сваког осећаја – а то је осећај празине. „Он више ништа не воли и ништа не мрзи“, (Janet 1968, 19), каже Жане описујући овај осећај. Објашњавајући даље да је код осећаја празине реч о потпуном губитку активитета, Жане имплицитно у основу активитета ставља две емоције – љубав и мржњу, дајући им тиме централно место у својој теорији емоција.

Када је о љубави реч – а она спада у основне сентименте – Жане истиче да је љубав осећај који је много неодређенији од мржње, иако већина људи неодређено осећа шта је то љубав. Позивајући се на Спинозину дефиницију љубави – *gaudium cum cogitatione aliena* – ужитак, радост, која прати помисао на неку другу особу, Жане каже да нам она даје општи појам о том феномену, иако је тај појам прилично неодређен. Најпре, у самом језику јер се речи *љубити* и *љубав* примењује на различите ствари – бога, домовину, родитеље, ушећерено воће...

Наравно, Жане се фокусира на љубав према другим особама, али ту настаје додатни проблем, јер речју *љубав*

означавамо два готово сасвим различита стања. Иако је употребљавамо за стање заљубљености, стање у коме неко жели да стекне наклоност изабранице/изабраника, она се нимало не поклапа са Спинозином дефиницијом, јер у чему се састоји тај ужитак при помисли на вољену особу и да ли се он стварно осећа у стању заљубљености? Парадоксално је да су поезија и проза пуне јадиковки заљубљених, примећује Жане. Заљубљени пати, а чули смо да је љубав радост која прати мисао на вољену особу. Наравно, објашњава даље Жане, можемо рећи да је реч о љубави-аспирацији: заљубљени ће у будућности осећати ужитак, у садашњем тренутку заљубљена особа не ужива али тежи ужитку. Стога Жане разликује *љубав-поседовање*, а то је раздобље задовољене љубави, и *љубав-аспирацију*, истакавши да та два облика постоје у свим тежњама и поступцима, на пример, у глади. Наиме, у тежњи за храном имамо фазу жеље и фазу задовољења. Међутим, занимљиво је да ту правимо јасну дистинкцију између глади и ситости, док, напротив, када говоримо о љубави, ту реч употребљавамо и за фазу аспирације и за фазу поседовања, односно задовољене жеље. Притом се посебна важност у проучавању љубави придавала управо том „приправном стању“, љубави-аспирацији. „Заиста, каква необична идеја“, каже Жане, „несавршеном облику пробуђене жеље приписивати све значајке коначне радње, извршене радње!“ (Janet 1968, 210).

Жане објашњава да данашња концепција љубави није „природна психолошка концепција“, односно да појава са којом се сучавамо спада у сферу литературе XV, XVI и XVII века, која се претерано бавила феноменом аспирације, из кога се родило специфично стање духа и које је само последица романа. Међутим, та последица је била далекосежна, те се и данас поводимо за њом, проживљавајући романе које смо прочитали. Он износи став о љубави као болести, изгледа не слутећи да и сам несвесно преузима концепт љубави-аспирације из дуге традиције литературе, филозофије и религијске мисли:

„[...] што човек више размишља, то више увиђа да су заљубљеници готово увијек болесници. Љубав-аспирација је болест младости, болест која се, уосталом, понекад јавља и у

поодмаклој доби, то је криза коју треба пребољети, као оспице или шарлах. Ово стање заљубљености, ово избијање оспица, не наступа код сваког човјека било у које вријеме. Многи су појединци само у посве незнатној мери осјетили ову младеначку кризу: то су можда најдравији људи. Остали су слабији, неуропати изложени и другим нервним болестима: заљубљеници су особе слабих живаца. Али чак ни код тих нервозних индивидуума, који су подложни таквим кризама, оне не наступају у свако доба. [...] Опћенито узевши, све су физиолошке функције поремећене: долази до губитка апетита и, на жалост, до пробавних сметњи. Заљубљени мисли на посебан начин, непрестано предочава себи исти објект, искључиво тај објект, а при том заборавља на све што је разумно и корисно и тиме се открива јасно карактер ове кризе: то је напросто опсесија“ (Janet 1968, 210–211) .

С обзиром на то да љубав-аспирацију дефинише као болест, и то као болест опсесије, он сматра да се она може успешно проучавати на патолошким случајевима. Управо се ту види она склоност XIX века, коју је наследио и XX век, о којој је говорио Хозе Ортега И Гасет да се нормално објашњава посредством абнормалног, а којој ни Жане није одолео. Опсесије љубави, каже Жане, јављају се у два облика – као неодређена потреба за љубављу, каква постоји код свих врста опседнутих и као одређени облик. Одређени облик опсесије пак постоји опет у два вида: као прави облик љубави-аспирације, дакле пре освојења, и као опсесија после освојења која се јавља у облику жаљења и много је озбиљнија и болнија. Жане сматра да би најлакши одговор био да је у основи свега тежња за полним чином. Ипак, иако је то у много случајева тако, ово објашњење расветљава само један део феномена. Код неких особа је напросто реч о потреби за подређивањем, за проналажењем вође коме ће се дивити, често је реч и о обичној жељи за заштитом од свих опасности у животу, потом потреба за похвалама, односно један од облика таштине, па потреба за авантурама, потреба за жртвовањем, за вршењем неке радње коју сматрамо племенитом итд.

У љубави, закључује Жане, заправо влада потреба за партнером који је неопходан да би се те наведене потребе могле испунити. Овај Женеов закључак сличан је трећој Фројдовој дефиницији љубави – оној која говори о љубави као о тражењу и налажењу партнера који ће испунити различите потребе индивидуе.

Што се тиче љубави-поседовања, односно сретне, испуњене љубави, Жане разликује сексуалну љубав-поседовање и љубав-поседовање у моралном смислу. Сексуална љубав-поседовање почива на срећи због сексуалног чина. У вези са задовољством које доживљавамо у сексуалном чину, Жане објашњава да је са становишта расподеле психолошких сила, полни акт потпуно различит од осталих чинова у цивилизованим друштвима, да је у њима остао примитиван чин, а да се у нашој цивилизацији развој креће у правцу уштеде сила. Са те тачке гледишта, сексуални чин постаје апсурдан, јер је то тешка физичка радња коју прате бројне компликације, те да бисмо га могли извршити припремамо тоне „експлозивног“ материјала које расипнички трошимо у неколико секунди. Упркос томе, у људској је врсти љубав постала самој себи сврхом и човек је једина животиња, као што каже пословица, која може пити и када није жедна и водити љубав у свако доба. Међутим, сексуални чин је истовремено вид расипања снаге чија је последица обнављање снаге. Осим утрошка физичке енергије, полни чин представља и моралну тешкоћу, будући да се сукобљује са читавим низом религијских и моралних начела – религије углавном описују полни чин као крајње опасан, друштва непрекидно упућују морална упозорења у вези са њим, одговорност везана за очинство, страх од болести итд.

Жане надаље анализира дистинкцију између љубави у физичком и љубави у моралном смислу и запажа да ова дистинкција није нарочито продубљена – јер у многим случајевима љубав у моралном смислу има иста обележја и заправо је љубав истог типа као и такозвана физичка љубав. Он указује и на људску потребу да игра неку улогу у животу коју сусрећемо посвуда, јер сваки пут када појединац игра неку улогу добија прилику за тријумф. Играти неку улогу, бити

личност, то је психолошка потреба која има значаја и у емотивном животу:

„Резимирајући све ове констатације, можемо рећи да нам се овдје открива један од великих психолошких закона. Вољети некога значи вршити, захваљујући њему, чин тријумфа који без њега не бисмо били кадри извршити. Прототип је таквих љубави сексуална љубав: она се састоји у томе да човјек троши знатне количине снаге зато да би извршио тријумфални чин који се може извршити само заједно с одређеном другом особом. Али то исто обиљежје налазимо и иначе, у свакој љубави: у љубави која тежи за доминацијом, или за ласкањем, или за пустоловинама, или за улогом у друштву.

Долазимо дакле у искушење да закључимо како љубав и није ништа друго. Ви се још сјећате што смо били закључили у вези с мржњом. Карактеристике мржње супротне су карактеристикама љубави. У мржњи настојимо извршити неку радњу која је због назочности одређене особе постала тешка, забрањена. Та се особа супротставља нашим чинима, она изазива реакцију неуспјеха, тјескобе: ми је мрзимо. У љубави опажамо обратне феномене. Радњу коју треба да извршимо олакшава нам нека особа. Она нам у извршењу те радње помаже својом назочношћу, својом сурадњом, и изазива реакцију успјеха, тријумфа: ми ту особу волимо. Према томе, некако нам се намеће као закључак Спинозина формула коју сам вам навео на почетку наших проучавања љубави: љубав је предодба о одређеној особи праћена радошћу, *gaudium cum cogitatione aliena*“ (Janet, 1968, 233–234).

Жане поставља питање да ли је љубав увек користољубива, чак и када је праћена жртвовањем и долази до закључака да је у већини чинова пожртвованости присутна нека корист, те да је чин пожртвованости само привидан. Жртвујући се, ми се заправо обогаћујемо. Као што постоји и љубав која не чини ништа, али тријумфује због онога кога воли, попут родитеља који осећају понос и тријумф због успеха деце. Постоји ипак и некористољубива љубав и ту врсту љубави дефинише Лајбниц – љубав се састоји у уживању због туђе среће: *gaudere felicitate aliena*. „*Felicitas* је овдје управо тријумф

вољеног објекта. Љубав је радост због тријумфа друге особе“ (Janet 1968, 236). То је и Жанеова дефиниција некористољубиве љубави. Он потпуно оправдано истиче да се психологија превше бави феноменима нижег реда и да би требало да се бави и феноменима вишег реда. Што се тиче некористољубиве љубави, сматра да се тај облик развио еволуцијом из нижег облика – више није битно шта објекат љубави ради за нас, већ је једино важна срећа другог и она нам причињава задовољство. Та еволуција се одигравала лагано, под утицајем религије и морала, сматра Жане, те је заправо само примена заповести „Љуби ближњег свог као самога себе“. Он истиче и културне разлике, као и историјске разлике, у формирању концепта љубави, а зачетак појма љубави-јединства види у Платоновом *Федру* и у неоплатонизму. Из тога се родила читава средњовековна литература, установа витештва, религије и морала XV и XVI века, које су натопљене мистицизмом и терминологијом „љубавног законодавства“, који је почео да јењава у XVII веку, да би био обновљен у XIX, посебно у делу Жан-Жак Русоа, те тако допринео појави савременог романтизма. Еволуција некористољубиве љубави може се пратити вековима уназад, сматра Жане, и заправо се враћа примитивном елементарном поступку неразликовања себе од других, у коме тријумф друге особе постаје наш властити тријумф и међусобни однос јединства постаје јединство вишег реда, могућност превладавања егоизма.

Из дефиниције љубави као представе о одређеној особи праћене радосћу проистиче да је важан елемент љубави управо имагинација – „љубав најчешће садржава у себи маштање, или – како смо то једном прије били назвали – континуирану приповијест“, каже Жане, позивајући се на Паскала:

„Паскал приказује љубав као борбу између Тлапње и Стварности. Ми најпре конструирамо вољени објект, стварамо од њега личност. [...] Дакле, у првој фази љубавник о којем смо говорили, потицан својом душевном депресијом, конструирао је у машти објекат своје љубави, али још није нашао реалан објекат. Изненада сусрећемо особу која има неки особит прамен

косе или на посебан начин зашиљен нос. 'Ах, ево је!', кажемо сами себи. Сматрамо да смо у њој нашли објекат што смо га конструирали. Од тога смо часа изгубљени. [...] Могао бих лијепо Паскалову расправу сажети у једну једноставнију реченицу: Љубав је психолошка хипотеза преображена у фиксну идеју" (Janet, 1968,249).

У овим Жаневим увидима о љубави имамо неколико кључних теза, карактеристичних за ту епоху, које имају дугу традицију – љубав као имагинација, љубав као потрага за целином, љубав као болест. Међутим, значајан је Жанеов увид о еволуцији осећања љубави, о битном утицају културе и епохе на концептуализацију љубави, укратко, увид да је љубав, односно начин на који је концептуализујемо, културно-историјски конструкт. Стога ће он предложити једну практичнију концепцију осећања, истичући да је проблем са њима тај што су други психолошки феномени увек радње, речи, битке, различита кретања тела, док осећања углавном припадају домену свести и не имплицирају нужно никакву радњу. Ипак, може се приметити отпор према страственим осећањима – она су утрошак психичке енергије, а Жане је, као изданак свог времена, под утицајем еволуционистичких идеја, те стога жестока осећања без обраде види као примитивни стадијум у развоју човека. Наду полаже у прелазак у рационални стадијум, а потом у стадијум научног искуства, када ћемо мање важности придавати нашој снази и слабости и мање се бавити осећајним регулацијама неког чина, те проширивати мотиве наших радњи и поистовећивати се са радњама других људи:

„Вјероватно да ће на крајњем ступњу еволуције све наше радње постати беспријекорне и еволуират ће тако да неће више бити извор бројних осјећаја. Ни сам осјећај није вјечан, јер ништа на свјету није вјечно: све еволуира и све се мјења“ (Janet 1968, 258).

Пре него што пређемо на анализу питања да ли је овај Жанеов закључак уопште тачан – да ће са еволуцијом човечанства ка превласти рационалности, а потом научног знања, доћи до еволуције осећања у правцу емпатије, а она постати мање страствена и више неодређена и општа, могло би



се рећи, безлична, и да ли је тај закључак оптимистичан или песимистичан, позабавићемо се разумевањем емоција трећег значајног психолога, савременика Фројда и Жанеа – Алфреда Адлера. Адлер у свом познатом делу *Смисао живота* (Adler 1989) одређује смисао људске егзистенције као допринос добробити целине, а то се постиже тиме што човек уме да буде добар друг свима, корисним радом и срећним браком, јер само онда се неће осећати потчињеним или потлаченим, а универзум ће бити његов дом. Свест о томе да је овај свет „мој свет“, да човек мора да дела и да организује, а не да чека и посматра, и да је садашње време само једно од многих у историји човечанства и да припада целокупној људској историји, али да човек може само сада и овде да испуни своје стваралачке задатке и доприносе побољшању света – то је оно што испуњава људски живот смислом. Стога Адлер сматра да највећа похвала коју можемо изрећи човеку јесте да је – *савдруз*. Већ у овом делу оцртава се Адлеров однос према љубави – да би били могући сви ови задаци које Адлер види као смисао живота зреле индивидуе, она мора бити прожета љубављу – љубављу према свету и његовој будућности, љубави према себи и сопственом животу и љубави према другима, при чему се као важан елемент тако испуњеног живота издавајају партнерска љубав и брак.

У поглављу насловљеном „Љубав и брак“ Адлер описује стари обичај у једном делу Немачке, где пре свадбе вереници добијају дворучну тестеру у руке и треба заједно да посеку дебло – ова проба треба да покаже у којој су мери они способни да сарађују. Адлер, ослањајући се на овај обичај, који на симболичан начин показује да житељи тог краја брак разумеју као „вољу за заједнички рад“, даје сопствену дефиницију љубави и брака:

„Љубав, са својим испуњењем – браком, јесте најдубља преданост једном партнеру другог пола, изражена у телесној привлачности, другарству и одлуци да се имају деца. Лако је видети да су љубав и брак једна врста сарадње – сарадња не само за добробит обе стране него и сарадња за добробит човечанства“ (Adler 1989, 455).

Из ове дефиниције љубави и брака, а брак Адлер види као испуњење љубави, јасан је кључан став да индивидуална љубав према другом људском бићу, која подразумева и телесни и емотивни однос, те има своју сврху у остављању потомства, није само питање индивидуалне среће и испуњености, јер се она не може постићи изоловано од заједнице, а заједница је пак – човечанство. Индивидуални и друштвени смисао људске егзистенције садржан је у љубави и то љубави која надилази телесну и романтичну љубав и оплемењује људско биће, упућујући га ка универзалној емпатији. Телесну привлачност он види као најважнију од људских нагона, јер је важно развојно средство за човечанство. Адлер стога сматра да питања љубави и брака не можемо да просудимо као да су потпуно независна, јер људско биће не може да буде потпуно слободно ако решење свих питања жели да постигне само „линијом својих приватних представа“, а његов развој одвија се унутар одређеног оквира у који он мора да уклопи своје одлуке.

Кључна питања која човек може себи да постави, према Адлеру јесу – „Шта могу да учиним за своје ближње?“ и „На који начин могу као део да се уврстим у целину?“. Питање хармонизације целине и њених делова, индивидуе и заједнице, за Адлера су кључна питања животног смисла и лајтмотив његовог односа према љубави. Његово размишљање о љубави, креће се такође у склопу концепта ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА ЦЕЛИНОМ, али та целина није само јединство двоје љубавника у загрљају, већ јединство индивидуе са човечанством. Адлер сматра да психологија греша када тврди да је љубав само ствар нагона, јер култура увек оплемењује нагоне и инстинкте, не само полни, већ и све друге нагоне. За њега је питање љубави увек и питање људске добробити у целини. Љубав је увек „задатак за два човека“, од којих сваки мисли на оног другог више него на себе, превазилажење егоизма и нарцисоидне фазе у развоју индивидуе. А таква врста љубави је могућа само ако између оба партнера постоји једнакост и сваки од њих се труди да олакша и обогати живот оног другог. Стога Адлер закључује да је у заједници коју чине двоје немогуће да се један од два партнера нађе у потчињеном положају, нити се заједнички живот може изградити на присили и доминацији једног, а послушности

другог. Разлог зашто имамо толико пуно несрећних бракова види управо у уверењу мушкараца да им припада право да владају и наређују, да имају улогу вође и да упражњавају моћ. Међутим, каже он, „нико не може без гнева и отпора да поднесе потчињени положај“. Љубавна заједница двоје људи истовремено је припрема за развијање свести о људској заједници (Adler 1989, 459–460).

У Адлеровој психологији љубав није маска нагона, већ вид сазревања индивидуе и њеног обликовања у правцу превазилажења егоистичне фазе, те усмеравања ка универзалној емпатији и алтруизму. Он истиче да дете у веома раном ступњу ствара своје представе о љубави, што не значи да показује полна узбуђења, својствена одраслима, већ гради мишљење о општем животу у заједници, припремајући себе да буде њен део. Стога сматра да уколико деца рано показују да их привлачи други пол и склоност да себи бирају партнера, то не треба схватити као непристојност и рану полну зрелост, којој се треба ругати, већ као припрему за љубав и брак, али и за задатак који је од значаја за цело човечанство. „Занимљиво је видети“, примећује Адлер, „да су деца природне и убеђене присталице моногамије, и то често упркос околности да брак њихових родитеља није баш сложан и срећан“ (Adler 1989, 460). Истовремено, он сматра да дете не треба прерано, наметљиво или нетактично упућивати у телесне полне односе нити им говорити више од онога што желе да знају, јер то повећава опасност од неспоразума, али их не треба ни лагати нити избегавати одговоре на њихова питања, већ им објаснити онолико колико могу и желе да разумеју, јер ако су прерано, већ од своје четврте или шесте године, упућивана у то, касније са страхом приступају питању љубави, а телесна привлачност је за њих повезана је са представом о опасности. Исто тако, пријемчивост за телесну привлачност ствара се већ у детињству и утисци о љупкости и привлачности које дете има потичу од његовог окружења и његови каснији избори саодређени су тиме. У том делу, Адлерово разматрање формирања ставова о љубави, прелази у говор о „трагању за лепотом“. Љубав је, у његовом светоназору, баш као и у

Платоновом, повезана са жудњом за целином и са жудњом за лепотом:

„Трагање за лепотом не зависи од случајности. Наш смисао за лепоту увек почива на једном осећању за здравље и напредак човечанства. Све наше животне околности и способности иду у том правцу. Ми му не можемо измаћи. Нама су као лепе познате оне ствари које нешто значе за добро и будућност човечанства: симболи пута којим, по нашим жељама, треба да се развијају наша деца. То је она лепота која нас увек мами“ (Adler 1989, 462).

За Адлера је љубав истовремено питање личног избора и одлуке да се љубав и брак виде као задатак који ће успети, али и као вид заједничког остваривања слободе – уколико се слобода разуме искључиво као индивидуална слобода, а не као слобода удвоје, уколико нема преданости сопственом избору, верности, искрености и поверења, љубав не може опстати. Укратко, могло би се рећи да је љубав за Адлера одређена врста споразума, који се базира на слободном избору и одлуци да ће друга особа и заједница са њом постати циљ чијем се остварењу тежи и да је љубав суштинска супротност егоизму. Ако се у љубавном односу нађу два „размажена детета“, која сву пажњу желе само за себе, убрзо ће једно од њих или обоје ту пажњу почети да тражи од новог партнера:

„Неки људи нису способни да се заљубе у једну једину особу, они морају истовремено да се заљубе у две особе. На тај начин се осећају слободним; они могу да беже од једне до друге и никада не морају да приме на себе пуну одговорност праве љубави. Две љубави значи колико ни једна.

Постоје опет људи који замишљају једну романтичну, савршену и недостижну љубав; тако они могу да се наслађују у својим осећањима и не морају да се прилагоде једном стварном партнеру. Једна преувеличана представа о љубави може да буде искоришћена и за то да се искључе све могућности, пошто се тако неће наћи ко би одговорио тој представи. Многи мушкарци и особито многе жене навикли су се, услед грешака у свом развоју, да са својом полном улогом буду незадовољни и

да је одбијају. Њихове природне функције су ометене и они без терапије телесно нису способни да остваре успешан брак. Ја сам то назвао 'мушким протестом', до којег долази услед прецењивања мушкарца у нашој култури" (Adler 1989, 466–467).

То незадовољство полном улогом веома је раширено у нашој култури – а њен је узрок тај што се мушка улога сматра надређеном. Отуда дечаки почињу да сумњају у своју способност да удовоље тој улози, претериваће са важношћу да буду мушкарци и покушаваће да избегну проверу те способности, док ће код девојчица та улога изазивати завист. То ће се, сматра Адлер, дешавати све док стварно не превлада осећање да су мушкарци и жене исто вредни, „све док једна половина људског рода има разлога да буде незадовољна са додељеном јој улогом“ [...]. Лек је овде васпитање за једнакост, и никада не смемо допустити да деци остаје нејасна њихова будућа улога“ (Adler1989,466–467). Адлер наглашава и значај пријатељства као могућности за упућивање у заједницу, јер то омогућава да се ставимо у перскептиву друге особе, да „осећамо другим срцем“. Уколико дете не развија способност да се уживи у другога, почеће себе да сматра најважнијим бићем на свету и да мисли како да осигура само своје сопствено добро.

Питање љубави за Адлера је питање мере поуздања и мере способности за сарадњу. Међутим, он не умањује значај полне привлачности, већ само говори о превасходном значају људско-пријатељских односа међу партнерима. За њега љубав није само маска нагона која служи репродукцији људске врсте, већ првобитно и темељно осећање, које претходи полном нагону, од кога не зависи само будућност људске заједнице, већ и индивидуална срећа сваког појединца. Супротно уобичајеним схватањима о пролазности сексуалне привлачности, након које потом нестаје и љубав, Адлер сматра да ако партнери стварно једно другоме нешто значе, онда неће нестати ни полне привлачности. Ако ње нестане, каже он, „то увек почива на помањкању људског интересовања; то показује да тај човек са својим партнером више не стоји на равnoj ноzi, да према њему

више није љубазан и предусретљив, да му више није стало до тога да му обогати живот“ (Adler 1989, 470).

За Адлера, у љубави нема ничег натприродног ни мистичног, као што она није ни само нагонска сила. Став сваког човека према љубави и браку представља израз његовог животног стила. Запажајући да велики број људи непрекидно трага за олакшањима и излазима, он закључује да су то људи који су остали размажена деца, чији је животно стил остао утврђен у првих четири или пет година живота и која непрекидно постављају питање: „Могу ли да добијем све што желим?“. Уколико је одговор негативан, онда долазе до закључка да је живот бесмислен и постају песимисти и развијају код себе жељу за смрћу, побољевају и постају неуротични и од свог погрешног животног стила праве филозофију, не марећи за „животно склоп у целини, већ само воде рачуна о својим личним стварима“. Адлер овде даје опис онога што зовемо „нарцисистичком културом“, а наша савременост је у великој мери обележена управо овим одликама „размажене деце“, која увек верују „да ће њихове жеље бити испуњене само ако се довољно дуго деру, ако се довољно гласно буне и ускрате сваку врсту сарадње“, а чији је једини циљ да живе лагодно, да се ничега не одричу и да не желе ништа да учине за општу ствар. Овакав став је, примећује Адлер, присутан и у психотерапији, где психотерапеут у већини случајева сматра личну добробит пацијента пресудним аспектом, јер не разумеју повезаност односа према љубави, не само партнерској, већ и генералног односа према заједници, са свим „осталим задацима нашег живота на овој земљи“. Слична се грешка, сматра Адлер, чини и када се љубав, односно брак (за Адлера су то синоними, јер он брак сматра оствареном љубављу) посматра као решење свих личних тешкоћа. Тиме се од љубави и брака прави „патентни лек за све“, мада ће њихови пацијенти ту сигурно доживети бродолом, јер решење љубавног и брачног проблема спада у „највише испуњење целокупне личности, ниједан проблем није тешње повезан са срећом и смисленим и плодним животом“. Али да би се до тога дошло, човек већ мора бити зрела личност, односно

неуротичару је потребно ваљано лечење, пре него што буде способен за љубав и брак.

У Адлеровој психологији – љубав није болест, није ни лек, није чаробни штапић за решавање свих проблема, али јесте показатељ зрелости једне личности и њене способности за испуњен и срећан живот, који је истовремено посвећен и личном задовољству и добробити заједнице. Љубав и брак који нису сврха сами себи, у које се ступа из погрешних интереса, као што је материјална обезбеђеност, или сажалење, или зато што се тиме обезбеђује нека услуга, или алиби за неки други животни неуспех, бесмислени су. На крају разматрања, Адлер закључује да „целокупни став наше културе мора бити преиспитан и поново промишљен“, а то се посебно односи на положај жена, јер су оне увек те „које у крајњој линији треба да понесу терет“, јер „у нашој култури мушкарци и тако већ имају лагоднији живот“, и то назива „грешком у целокупном начину мишљења и живљења“, која не може бити превазиђена личним отпором. Позивајући се на истраживање своје ученице, професорке Раји, која је у спроведеној анкети установила да би 42 процента анкетираних девојака радије биле дечаки, Адлер закључује да проблем љубави не може бити лако решен ако је половина човечанства разочарана и обесхрабрена јер није задовољна својим положајем и буну се против веће слободе друге половине.

Проблем љубави за Адлера је истовремено и питање једнакости полова, а оба ова питања од пресудног су значаја за формирање зрелих личности, али и за формирање зрелих, ка добробити човечанства усмерених заједница. Колико су његова тадашња запажања била тачна, можемо се уверити посматрајући нашу савременост, која се, изгледа, упутила у правцу потпуно супротном од алтруизма, посвећености и љубави, и заглавила у нарцисоидном бесу и незадовољству сопственим и другим полом, у нарцисоидној усамљености у којој не само што друга особа у љубавном односу више није циљ, већ постаје само средство задовољења ега, али у којој и сопствена личност, превише заокупљења задовољењем ега ишчезава, одвојена од других, колико и од себе саме.

Јулија Кристева, наша савременица, разматрајући управо концепте љубави који су укоренењени искључиво у жељи и личном задовољству, иако се у стварности може лишити и једног и другог, закључује да се таква љубав простира између нарцизма и идеализације:

„Његово величанство Ја пројектује се и глорификује, или се пак распада на делиће и пропада док се огледа у идеализованом Другом: сублимном, неупоредивом, онолико достојном (мене?) колико ја могу да будем недостојна њега, а опет направљеним за нашу нераскидиву везу. Сви дискурси љубави су се бавили нарцизмом и устоличили су се као кодекси позитивних, идеалних вредности. Теологије и књижевности, с ону страну греха и демонских личности, помажу нам да у љубави означимо своју властиту територију, уздигнемо се као самим себи сопствени, да бисмо се превазишли у сублимном Другом, метафори или метонимији суверенога Добра. Зато што нам данас недостаје сопственост, будући да смо прекривени толиким зазорностима, и пошто су се међаши који су обезбеђивали успон ка добром показали сумњивим, ми западамо у љубавне кризе. Признајмо радије, у кризе недостатка љубави“ (Kristeva 2011, 13).

Будући да је љубавно искуство спој симболичког, уобразиљског и стварног, у том чвору, сматра Кристева, увек постоји опасност да стварност ишчезне. Ето извора љубави-обмане, љубави-магије, љубави чаробног напитка: „Од грешке до халуцинације, обмана се можда прекрива са мојим дискурсом, но свакако то чини са мојим страстима: обмана – услов насладе?“ (Kristeva 2011, 14).

Као што ћемо видети, све филозофије, почев од Платона, теже томе да љубави обезбеде упориште у стварности, али тако да би га свеле на иницијацијско духовно путовање надахнуто врхунским Добром. Теологија се у својим мистичким скретањима препушта светом љубавном лудилу. Супротно уобичајеној перцепцији Фројда, која се своди на наглашавање сексуалности, Кристева у њему види постромантичара, будући да се усудио да љубав претвори у исцељење, које јесте форма овоземаљског спасења и трагања за добрим. Фројд је заправо



покушао да полности да оно што јој припада, да је не потискује на маргине љубави, да је не смешта у грех. У разним формама тескоба, халуцинација, симптома разних психичких поремећаја, он налази заједничко језгро – потиснути део жеље или сексуалне трауме. Омогућивши потиснутом садржају да постане део свести, психоаналитичар омогућава субјекту да се ослободи дела фантазми, како би осетио део стварности. А стварност је за Фројда сексуалност, она даје могућност за расплитање тог чвора између стварности, уобразиље и симболичког из кога се рађа несрећа и лудило или окултизам и мистика.

У Фродовој теорији, кључно место заузима хипотеза о нарцизму – психичким животом доминира Нарцис, а не Ерос. Нарцизам ту има статус унутарсимболичке творевине, зависне од Трећег као облика који хронолошки и логички претходи едипалном Ја. Лакан преузима Фројдово становиште, тврдећи да се човеково Ја формира на темељу имагинарног односа. Међутим, Кристева поставља питање какав је заправо тај нарцистички „идентитет“, каква је стабилност његових граница и односа према другом и да ли се тај стадијум огледала појављује *ex nihilo*, који су услови његовог појављивања. Та празнина је својствена зачецима симболичке функције и појављује се као „прво раздвајање између онога што још није Ја и онога што још није објекат, каже Кристева (Kristeva 2011, 30). Нарцизам штити празнину, омогућава јој да постоји, и као подлога те празнине обезбеђује јој елементарно одвајање. Ту се треба вратити појаму „идентификације“. Идентификација у љубави, присвајање осећања неког другог (*Einfühlung*) Фројду се чинила као лудило, као хипноза услед које губимо осећање стварности, јер га преносимо на Ја-идеал: објекат заузима место онога што је био Ја-идеал. Та идентификација је, према Фројду, својствена оралној фази организовања либида, у којој оно што инкорпоришем јесте оно што постајем, у којој имати служи као бити; међутим, она није објектална:

„Ја се идентификујем не са објектом, већ са оним што ми се нуди као модел. То енигматично разумевање схеме подражавања, која још није објект који треба либидинално

запоседнути поставља питање о љубавном стању као стању без објекта, и упућује нас на архаично удвостручење (пре него имитацију) које је ‘могуће пре било каквог избора објекта’. То тајанствено необјектално идентификовање које у средиште психичког живота смешта љубав, знак и понављање, можемо да повежемо са, у односу на дискурс, интерном, повратном, сувишном логиком, доступном у оном ‘говорити после.’” (Kristeva 2011, 31–32).

Фројд то *постати као Једно* замишља као оралну асимилацију и повезује могућност архаичне идентификације са оралном фазом организације либида, означавајући Оца као објекат примарне љубави и примарне идентификације. Међутим, Кристева сматра да то није одрживо, будући да је емпиријски познато да су прва осећања, прва опонашања, као и први гласови, упућени мајци. Меланија Клајн, разматрајући захвалност као важан дериват способности да волимо и да препознајемо добро код других и код себе, сматра да је та способност захвалности урођена, а да вођена искуством „добрих груди“ које утољују глад детета, у њему ствара осећање испуњености које постаје прототип сваког каснијег искуства насладе и среће. Та захвалност је у исто време упућена мајчинском објекту у целини, не само грудима. Она сматра да способност да волимо није активност организма, већ примордијална активност Ја. Идеализација пак, сматра Клајн, настаје из тескобног осећања прогоњености и представља одбрану против њега, када они који нису природним путем могли да изграде „добре груди“, то решавају помоћу идеализације (в. Klajn i Rivijer 2019). Кристева пак истиче да није проблем у томе шта је објекат примарне идентификације – тата или мама, јер би се такав покушај могао завршити немогућим трагањем за апсолутним извором способности да волимо као психичком и симболичком способношћу. За њу је пре питање то какву важност би могла да има запитаност о граничним стањима између психичког и соматског, између идеализације и еротизма.

Јулија Кристева надаље објашњава метонимичност и метафоричност објекта – објекат љубави је метафора субјекта,

његова конститутивна метафора, његова спојница која га тера да изабере део вољеног бића које ће обожавати и смешта у симболички код чији је део та особина. Објекат жеље је метонимичан, а објекат љубави је метафоричан, први управља фантазматичном „љубавном приповешћу“, док други описује кристализацију фантазма и влада поетичношћу љубавног дискурса.

Истичући да је заљубљена особа заправо Нарцис који има објекат, Кристева запажа да заљубљена особа мири нарцизам и хистерију. За њу постоји Други кога је могуће идеализовати, који јој шаље натраг њену властиту идеалну слику („нарцистички тренутак“), а који је ипак неко други. За заљубљену особу је значајно да одржи постојање идеалног другог и да се споји са њим. У љубавној хистерији, каже она, „тај Други је стварност а не метафора“. Ту идентификацијску могућност са другим обезбеђује то што у нарцистичкој структури огроман простор припада полу примарне идентификације са „оцем личне приповести“.

Фројд разликује идеализацију и љубавни однос од односа телесне блискости између мајке и детета и уводи Трећег као услов психичког и љубавног живота. Наиме, ако љубав полази од нарцистичке идеализације, она нема везе са заштитним омотачем који мајчинска брига прибавља беби. Уколико је нарцизам одбрана против празнине одвајања, онда су репрезентација, идентификација и пројекција које га прате на путу консолидације Ја и Субјекта заправо изгањање те празнине:

„Митски Нарцис се у крајњем случају херојски нагнуо над тај понор тражећи у мајчинском воденом елементу могућност репрезентације себе и неког другог: некога кога би волео. Бар од Плотина наовамо, теоријско размишљање је превидело да се оно бучно кретало над празнином, пре него што се заљубљено винуло према сунчаном извору репрезентације, светлости која нам омогућава да видимо и са којом тежимо да се изједначимо од једне до друге идеализације, од једног до другог усавршења: *In lumine tuo videbimus lumen*. [...] Нарцистичку одбрану, која ми дозвољава

да ту празнину зазидам, да је умирим и да од ње начиним произвођача знакова, репрезентација, смисла, ја градим у погледу тог Трећег. Ја заводим 'оца личне приповести', јер је он мене већ заробио, будући да је и сам једноставна вртуалност, потенцијално присуство, облик који треба запоседнути. Увек већ ту, та уобличавајућа присутност, која, међутим, не задовољава никакву потребу мог аутоеротизма, повлачи ме у имагинарну размену, у огледало завођења. Он или Ја – ко је творитељ?" (Kristeva 2011, 50).

Кристева стога закључује да су нарцизам и његова подлога, празнина, у суштини наше најинтимније, најломније, најархаичније обраде нагона смрти, чији је психолошки еквивалент мржња.

Радмила Зигурс указује пак на то да нагони живота и нагони смрти више немају исте садржаје као у Фројдово доба, и да су ови појмови, иако апстрактни, део наших митова о почецима. Људско биће не може да, чим се роди, нађе објекте који савршено одговарају његовој потреби и његовој жељи:

„Људско биће је потчињено својим жељама, а данак плаћа у својој похлепи за љубављу и признањем, чија би метафора била 'дојка', као и својој похлепи за јелом, чија би метафора била млеко. Човеково младунче сиса љубав, оно тежи нечему даље од млека, објекта његове потребе, тежи присаједињењу с једном невидљивом дојком, једном бескорисном сисом љубави. Љубав је додаток душе од чијег се недостатка умире једнако сигурно као од недостатка хране. [...] Услед унутарпсихичког конфликта та сила (животна? нагон живота?) раздвојиће се на два нагонска гласа које, по узору на Фројда, можемо назвати нагоном живота и нагоном смрти“ (Ziguris, 2010, 15–16).

Иако себе одређује као монисту, односно сматра да је нагон живота примаран, јер он даје снагу окупљања нагону живота, као што даје и снагу разарања нагону смрти, али и присили понављања и доводи до застоја, Радмила Зигурис види нагон смрти као нагон који је заправо у служби живота. Истовремено, и сам нагон смрти има два гласа – један

исцрпљује тај нагон као силу у одржавању хомеостазе, која тежи најмањој напетости, док је други разоран и напада и спољашње и унутрашње објекте који не могу да пруже задовољење. Стога су две стране нагона смрти статичност, услед које преовлађује хватање за оно што је присутно и којим се објашњава сила понављања, а у другој преовлађује агресивни и разорни аспект, и та је страна дубоко повезана са еротским нагонима. Агресивност и према Фројду припада нагону смрти само онда када се окрене против субјекта, када почне да изостаје инвестиција објекта задовољства. Када притисак нагона који је телесни не може да се испољи као афект, у односу са другим и да се оствари као либидо, он може постати активно разоран и тако што ће упити огромне количине „беле мржње“ – неме мржње, присиле, застоја. Радмила Зигурис стога сматра да сваки објектни однос имплицира присуство афекта који је увек у неком односу са временом, било да је реч о стрепњи, или о ишчекивању објекта љубави, о амбиваленцији или о мржњи.

За Лакана је, каже Зигурис, стрепња најтипичнији афект, као и за Фројда за ког је стрепња била општи еквивалент свих афеката. Она пак сматра да је осећање беспомоћности малог детета претеча стрепње: „Беспомоћност је прво субјективно искуство пред светом и сомато-психичка ознака непријатности“ (Ziguris 2010, 19). Она је, истовремено, и прва повреда нанета човеку – она се испољава и у чувеном Фројдовом примеру детета са калемом, које прибегава понављању моторичке активности како би олакшало себи беспомоћност и принудну пасивност када је суочено са одласком мајке.

Овде се, сматра Радмила Зигурис, рађа опоречност Ероса и Танатоса, али и игра као стварање којим субјект превазилази своју стрепњу услед одвајања и самоћу; међутим, на то се надовезује могући настанак окрутности према предмету, како се не би морао трпети бол због беспомоћности. Беспомоћност сасвим малог детета пред неадекватношћу објекта да задовољи његове потребе, када се непријатност нагомила, окреће притисак нагона према свом телу. Незадовољени нагони живота траже мету и незадовољан

субјекат бесни и покушава да уништи стварни или халуцинантни објекат како би се ослободио унутрашње напетости. Сопствено тело му је увек на располагању и тако се улази у самодеструкцију. Нагон стога најпре није ни добар ни лош, он тражи задовољење, али услед неадекватности објекта и беспомоћности субјекта постаје деструктиван и према објекту и према субјекту, настојећи да одржи стање најниже напетости. Зигурис истиче да је сваки чин покретач, чак и када је симболичан, и истовремено је сваки чин еротичан и пушта нагона живота у циркулацију, чак и чин окрутности. Нагон живота пак одржава се на присуству другог, ближњег, али се исто тако храни и најудаљенијим носиоцима смисла. У суштини, једино што оживљава људско биће јесте присуство. Зигурис сматра да чак и најуравнотеженији субјекат не може да без знака присуства другог очува осећање да је жив:

„Са’ би могло бити главна реч нагона живота. Али не постоји само спајање с одвојеним бићима, такво је спајање зрели облик, оно видљиво у ујединитељској акцији Ероса. Оно је суштински унутарпсихичко и Дете с калемом игра се исто тако да буде ‘са’ калемом, на начин који је додуше видљив преко игре, али оно тиме, исто тако, разрађује и једно унутрашње ‘бити са’“ (Ziguris 2010, 33).

## АМОР И ПСИХА: ЖЕНСКА ЉУБАВ

Зигурис подсећа на поделу Жан-Пјер Вернана из есеја „Један два три: Ерос“ (у *Појединац, смрт, љубав*) на примитивни Ерос, који није принцип сједињења пара већ манифестним чини двојство, многострукости које су укључене у јединство, и на Ерос који помаже Афродити и који више не делује као нагон који у нутрини једнога изазива цепање на двоје, него омогућује двома да се сједине како би родили трећег. Примитивни Ерос, који манифестним чини двојство укључено у јединство, подсећа на Платонов мит о Андрогину, односно на сексуализацију која је покретач љубавне чежње, чежње за (изгубљеном) целином. Наиме, та помама за „бити са“, жеља за сједињењем, према Платону, потиче из казне богова који су

савршена бића, андрогине, пресекали на пола да би казнили њихову тежњу да се попну на небо. Отада свако тражи део који му је одузет и то је трагање покретач делања и љубави. „Андрогин не воли, он се огледа у другом андрогину, да би у њему видео самог себе, округластог без мане, без другог. Спој у самом себи, он чак не може да се спаја: он је очаран сопственом сликом“, каже Кристева (Kristeva 2011, 78). Доживљавајући андрогина као „најподлију маскараду ликвидације женскости“, Јулија Кристева поставља питање шта је са љубављу на женски начин.

Збиља, ми готово непрекидно читамо мушки доживљај љубави – и у књижевности, и у филозофији, и у психологији и у религијама... Женска виђења, осим у литератури „за жене“, исповедног типа, сразмерно су ретка или су била знатно ређа, док се жене нису избориле за право на сопствени глас, али глас који неће бити ни пристајање на улогу коју су им доделили мушкарци нити прихватање имитације мушког модела за жену, јер је то онда суштински чин победе мушке доминације интериоризовањем елемената мушке родне улоге и одрицање од сопствене женствености, или оно што Гилберт и Губар називају „проговарање Краљичиног огледала гласом Краља“ (Gilbert i Gubar 1996). Психологија љубави и сексуалности углавном је писана са тачке гледишта мушкараца у којој су се историјски и културно обликоване мушке и женске родне улоге посматрале као „природне“ и есенцијалне. Фројд ће чак тврдити да је Ерос својствен само мушкарцу. Он дефинише либидо на следећи начин: „Посве сукладно глади, либидо треба означавати силу којом се исказује нагон, а овдје се ради о сексуалном нагону, истом онаквом, какав је код глади за храном“ (Freud 2000, 330–331).

Дакле, либидо је сила исказивања нагона, слична оној каква је глад, а глад је мушка, јер је остваривање биолошког циља поверено агресији мушкараца, које је донекле учињено независно од сагласности жене. С друге стране, као да сексуални нагон није довољан за заснивање концепта љубави, те се од почетака промишљања тог феномена мора увести и други, душевни и духовни, насупрот само телесном, нагонском

принципу. И тај је концепт љубави, душевни и духовни, као што примећује Кристева, изворно – женски. Наиме, платоновска концепција идеалне и идеализоване љубави заправо је Диотиминова концепција, а не Сократова:

„ [...] као да је била потребна једна богиња, жена, да би десексуализовала љубав, и тако, од те трке за доминацијом-завођењем-фалусним поробљавањем, слављене како у стању пијанства Алкибијада, као и касније у већ поменутих обртима радње у Федру, сачувала само логику идеализације“ (Kristeva 2011, 79).

Наиме, љубави-поседовању, чију ће идеју развити у Федру, Платон супротставља љубав-сједињење. Међутим, у оба примера, вољени објекат је недостајући објекат, сматра Кристева, али Диотима, женственија и материнскија, долази до објекта сједињујући се са њим. Тиме се љубав утемељује мање на задовољству, а више на усмерености ка бесмртности, односно ка рађању у лепоти: „То је управо рађање у лепоти и телом и душом“ (Platon 1979, 206.В).

Према миту, Ерос је рођен од Пеније – Немаштине, Недостатка и Пора (Пути). Пенија је лишеност облика, сирове твар, и изједначује са са слепом и безобличном материјом. Пор је пак син Лукавости и доноси разграничење небеских и морских простора, осветљава првобитну таму и утире пут ка сунцу. Љубав је, дакле, плод недостајућег објекта, оскудице, а тај недостајући објекат је Лепота, или моћ рађања у лепоти, она је стваралачки дајмон, који увек тежи ка оном што је добро. Одговор на питање *зашто рађати?* гласи *зато што је рађање вечно и бесмртно, а нужно је жудети за бесмртношћу заједно са добрим*. Кристева закључује да је Диотимино виђење љубави можда „интелектуална транспозиција паганског ужитка, заслепљеност материнском плодношћу“. Међутим: „Није ли то архетип моћи, Фалуса самог, ако хоћемо да термину придамо његову симболичку конотацију – Диотима то јесте, тај Фалус, иако га она нема“ (Kristeva 2011, 81). Ту је на делу и симболичко присвајање архаичне мајчинске моћи:



„Мушкарац који своје жеље премешта у простор са-знања (*sa-voir*), у крајњем случају испуњава упутства Диотиме, која га теши пред самртном ерупцијом његове еротске страсти, и нуди му надахнуту визију бесмртног и непроменљивог објекта. Калк идалне мајке, тај објекат идеалног са-знања омогућава човеку да изгради своје идеално Ја. Ослоњено на чврсте колико и ауторитарне Диотиме, мушкарчево идеално Ја одлучно се одупире разорним превратима који напротив доносе сексуалне, хомосексуалне страсти. Откидајући се од хомосексуалног Ероса, посредством углавном хетеросексуалне партнерке која утире пут десексуализацији мушког либида, мушкарац постиже помирење са својим идеалним Ја као и са, једноставно речено, идеалом. Остаје међутим еротска динамика која се претворила у ‘душу’, душу групе, омотач мушке еротике, ‘учинак омотача мушке еротике’. Та хомосексуална еротика обуздава инстинкт смрти и служи као противтежа смрти. Зар човек преко грађевине идеала не остварује сублимну потрагу за бесмртношћу зато да би одагнао смрт која га гуши – задовољство и разарање, ерекцију и падање – у еротизму самом. Фројд, очигледно предани читалац *Гозбе* (о томе сведочи тринаест референци на Платона у његовим списима), поистовећује платонски Ерос са сопственим поимањем либида. [...] Настојећи да пренесе платонизам у биологију, чини се да Фројд сексуалне нагоне, у смислу животних нагона, временски означава као прилично новији период, остављајући да, претходећи том периоду, доминира нагон смрти. С ону страну спекулације, везане за Фројда као личност, то размишљање се намеће разоткривањем изворне амбивалентности мушког либида: смртоносан и оплођујући, разоран и идеализујући, једна страна ‘Федар’ и друга страна ‘Диотима’, манични Ерос и сублимни Ерос. [...] Пупчаном врпцом везан за смрт у агресивном налету ка жељеном објекту, клонећи се смрти против симболичке плодности који ствара објекте мудрости, мушкарац заобилази женскост, која је његов понор и његова ноћ. Љубав пуна поштовања и вредна поштовања према идеализованом (мајчинском) објекту оставља по страни сласти и муке садомазохизма: божанско је заправо богиња, свештеница архаичне моћи, која дозвољава, не

толико да се потисне колико да се манична жеља не раздвоји од своје глазури, свог дијалектичког и академског образовања у служби града-државе“ (Kristeva 2011, 84–85).

У делу *Амор и Психа*, Ерих Нојман (Nojman, 2005) антички мит тумачи као причу о љубави управо из женске перспективе. Психа, сматра Нојман, прелази пут од тајне љубавнице Бога обавијеног тамом, чији лик не може угледати, до Божиње-супруге. Нојман указује на супротност између концепта љубави као принципа насладе, оличеног у Афродити, и преласка на нови облик женскости, који у миту оличава Психа. Мит о Еросу и Психи говори о процесу индивидуације, чија је основа сусрет између мушког и женског принципа. Афродита, љубоморна на лепоту Психе и почаст којој људи исказују, наређује Еросу да Психу уништи оруђем љубави, тако што ће се заљубити у најгорег човека. У миту се јавља и мотив „свадбе смрти“, која је, према Нојману, основна митолошка ситуација мита о Психи и Еросу:

„Ту одјекује прамотив невесте заветоване смрти, мотив ‘смрти и девојке’; тако се испољава средишњи феномен женско-матријархалне психологије. Са становишта матријархалног света, свака свадба је отмица Коре, девичанског цвета, од Хада, насилног хтонског аспекта непријатељског мушког. Свака свадба је, са тог становишта, излагање на врху планине, у смртној усамљености, и чекање мужа-чудовишта којем је невеста препуштена. Невестински вео увек је вео мистерије, а свадба као свадба смрти средишњи је архетип женских мистерија. [...] Основна ситуација женског, као што смо већ показали на другом месту, јесте праоднос идентитета мајке и кћери. Из тог разлога, приближавање мушкарца увек и у сваком случају означава раздвајање. Свадба је увек мистерија, али и мистерија смрти. Као што је матријархална култура спознала, свадба је – због суштинске супротности између мушког и женског – за мушко пре свега отмица, освајање, силовање. [...] Оно што је за мушко агресија, победа, насиље и задовољење жеље – треба само бацити поглед на животињски свет и имати храбрости признати постојање тог слоја и код мушкарца – за

женско је судбина, преображај и најдубља мистерија живота“ (Нојман 2005, 62–63).<sup>4</sup>

Према Нојмановом тумачењу овог мита, Психа се препустила нежној привржености и самопоништавању, потпуно се предајући сексуалној вези са Еросом. Појава њених сестара уноси промену у „рај путеног уживања“, а ликови сестара „представљају пројекције потиснутих или потпуно несвесних матријархалних склоности саме Психе, склоности чија провала доводи до конфликта унутар ње саме. Психолошки посматрано, сестре су Психине ‘Сенке’, али њихова плуралност одаје да су им корени у трансперсоналним слојевима“ (Нојман 2005, 72). Међутим, сестре, каже Нојман, „колико год то парадоксално деловало – репрезентују онај аспект женске свести који одређује сав потоњи Психин развој и без којег она не би била оно што јесте, не би била женска психа“ (Нојман 2005, 73). Иако сестре имају негативну форму, анти-мушко и убилачко подстрекивање отеловљује отпор женске природе и зачетак више женске свесности. Сестре су негатив те свесности, њена претеча, а да би Психа уопште могла да досегне виши ниво свесности, мора да се повинује негативном матријархалном налогу сестара и да прекрши табу који је наметнуо Ерос и тако дође у сукоб са њим. Психин живот у Еросовом путеном рају лишен је сваког достојанства и женска самосвест се буни против стања слепе сервилности, јер је Психина егзистенција постојање у мраку, занос чула, „прогутаност од демона, чудовишта“, каже Нојман. Наоружана ножем и светиљком, спремна на убиство „немани“, Психа са дивљењем посматра свог вољеног мужа Ероса и врхом једне од његових стрела пробада прст. Сагињући се да га пољуби, из лампе јој пада капљица врелог уља која озлеђује Ероса и буди га. За Нојмана је ово психички преображај јединственог значаја:

---

<sup>4</sup> Смрт и свадба повезане су у архетипским представама бројних народа и срећу се у култовима плодности. Овај мотив се јавља и у фолклору Јужних Словена, у мотиву Маре-невесте. Опширније о овоме в. Башић 2016.

„Психа која прилази Еросовом кревету није више оно безвољно, заведено биће, опијено сопственим чулима, које је живело у мрачном рају сексуалности и пожуде. Пробуђена упадом својих сестара, свесна опасности која јој прети, она, наоружана свим оним суровим ратничким духом матријархата, прилази кревету да убије чудовиште, мушку звер која ју је на свадби смрти и отргла од Горњег света и одвукла у мрак. Међутим, у пламену поново упаљене светлости којом је обасјала несвесну таму свог дотадашњег постојања – Психа препознаје Ероса. Она воли. У светлу своје нове свести Психа доживљава суштински преображај у којем открива да раздвајање звери од супруга није основано. [...] Тиме се удаљава од инфантилног, несвесног аспекта своје стварности, као и од оног матријархалног аспекта мржње према мушкарцима. Само у мрачном, неосветљеном постојању може Психа заменити свог љубавника за звер, силоватеља и змаја, и само као инфантилно неука девојка (али и то је мрачни аспект) може умишљати да је заљубљена у ‘племенитог супружника’ који се разликује од змаја. Осветљена продором љубави, Психа у Еросу препознаје бога који је уједно и виши и нижи и који повезује то двоје. [...] Она више није жртва него жена која активно воли. Заљубљена је, занета Еросом који ју је сада освојио као сила што долази изнутра, а не као мушкарац изван ње. [...] Чин љубави којим се Психа добровољно предаје љубави, Еросу, истовремено је и жртва и губитак. Она се не одриче матријархалног стадијума своје женскости; парадокс ове ситуације састоји се, међутим, у томе што она у том чину љубави и преко њега остварује аутентичну природу матријархалног стадијума уздижући га до амазонског нивоа“ (Нојман 2005, 78).

Нојман објашњава да у тој новорођеној самосвести психе настаје нови Ерос, који није истоветан са уснулим Еросом, већ је одрасли Ерос који припада одраслој, свесној психи. Он мора нужно доћи у сукоб са својим видљивим отеловљењем. Сам Ерос, према Нојману, није желео такву Психу, он је од ње тражио да остане у мраку. Међутим, Психа рајског стања, стања мрака, била је потчињена Еросу и није га волела, што је у њој пробудило нешто што би се негативно могло означити као

матријархална агресивност или, позитивно, као тежња да освести сопствену женску природу. Психа почиње да воли Ероса тек у светлу сазнања. Међутим, управо у том тренутку, она губи свог љубавника, јер се њих двоје сада сучељавају у односу једнакости, а суочавање подразумева раздвојеност, чиме се превазили изворно уробороско јединство загрљаја у тами. Ту је, према Нојману, важна и симболика врелог уља које је опрљило Ероса: уље је есенција биљног света, есенција земље, база светлости, која се мора запалити и горети да би дала светлост, као што у психичком животу врелина страсти, пламен и жар осећања бивају база просветљења и просветљене свести која настаје сагоревањем сирове материје. Ерос је чином Психиног просветљења само повређен, али није просветљен. Он је Психиним чином из заноса бачен у патњу, али тај чин је са његове стране био невољан. Ерос је био дечак, син-љубавник своје велике мајке који је изневерио њену заповест, није се ослободио њене доминације, већ ју је кришом обмануо. Психа разбија мистично јединство и себе и њега осуђује на раздвајање.

Значење мита о Психи и Амору, интерпретирано у духу Нојманове психоанализе, јесте да љубав као израз женске целовитости не може да буде несвесни процес, јер аутентични сусрет са другим подразумева свест, па тиме и патњу и раздвајање, односно води ка болу индивидуације у којем личност доживљава себе као нешто друго и не своди себе само на везу са партнером. Тек се након процеса индивидуације рађа љубав која тежи да поново споји оно што је било раздвојено. Ту се, каже Нојман, „на индивидуалном плану понавља оно што је у Платоновој Гозби представљено као митско порекло љубави: разбијање изворног јединства и љубав као носталгија, као жудња за поновним сједињавањем онога што је било раздвојено“ (Нојман 2005, 84). Иако, према Бахофену, сила која води поновном спајању онога што је било раздвојено јесте бог рођен из јајета, а женско је ту увек јаје, посуда, док је мушко оно што разбија прајединство, Нојман указује да је у миту о Психи и Еросу обрнуто – Психа је била заробљена у тамном загрљају прајајета и разбија ту савршеност почетне егзистенције, како би поново успоставила првобитно јединство али на вишем,

небеском плану. Психиним чином, сматра Нојман, започиње доба људске љубави, у којој људска психа не зависи само од моћи богова, већ сама доноси одлуке о својој судбини.

Психиним чином, каже Нојман, „Женско као људска психичка сила улази у сукоб с Великом Мајком у њеном аспекту плодности, којем је била потчињена матријархална женска егзистенција” (Нојман 2005, 87) и она се истовремено окреће против Велике Мајке, владарке женске егзистенције, али и против мушког љубавника, Ероса, против божанског архетипа. Психин чин супротставља се љубави као опчињујућој привлачности, чија је сврха плодност врсте, принцип љубавног сусрета и индивидуације. Материјално-психичком љубавном принципу Афродите као привлачењу супротности супротстављен је Психин љубавни принцип који са привлачењем повезује сазнање, ширење свести и душевни развој. Психа представља индивидуалну љубав, побуњену против колективног принципа задовољства и чулног заноса, оличеног у Афродити. Да би љубав постала индивидуална и Ерос мора изаћи из трансперсоналне сфере владавине Велике Мајке и бити преведен у персоналну и људску сферу Психе, примећује Нојман. Афродита у том тренутк регресира на злу мајку, маћеху и вештицу. Из Афродите проговара „разгнењена мајка која се плаши да ће јој снаха уграбити сина кога је све досад држала заробљеног у инцестуозном односу” (Нојман 2005, 89).

У причи о Амору и Психи доминира принцип „секундарне персонализације” према коме, с развојем свести, трансперсонални и архетипски феномени добијају персонални облик и место у поретку неке људске животне ситуације. Прича о Психи се завршава обоготворењем људске Психе, чему одговара хуманизација божанске Афродите, али и хуманизација Ероса посредством патње, којом је омогућено сједињење са људском психом. Психа успоставља независну женску свест, одбацује анонимну љубав лишену светлости, која је само наслада и плодност. Тиме она улази у женску, херојску борбу која најављује нову људску еру. У тој борби, Психин помагач је Пан – бог природног постојања, близак земљи и животињама,

заљубљеник у живот. Захваљујући његовим речима, Психа открива скривени смисао Афродитиних задатака – Психин пут треба да буде пут освајања размаженог, произвољног Ероса. Психи је наизглед суђено да буде уништена од надмоћног мушког принципа – овнови чији прамен златног руна треба да донесе симболизују соларну, архетипски надмоћну мушку духовну моћ у њеном негативном аспект, у аспект смртоносне агресије, фаталне провале несвесних сила у психу. Људска Психа том нападу може одолети само растућом интеграцијом и самоостварењем, сматра Нојман. Трска, својом пановском, вегетативном мудрошћу, помаже Психи и упућује је да златне праменове покупи када се мушки принцип приближава женском принципу мајке ноћи:

„Тада, при заласку сунца, ствара се повољна ситуација у којој се од сунчевих овнова може природно и безбедно узети златни прамен. Ти власи-зраци су, и физички и психички, оплођујуће мушке силе, док је женско, као позитивна Велика Мајка, велика ткаља која нити семена сунца уплиће у мрежу природе. [...] Ни овога пута се, према томе, решење проблема не састоји у борби, него у успостављању плодног контакта између женског и мушког. Она не отима моћ неком разоружаном и ослабљеном мушкарцу да би га убила у маниру Страшне мајке и њој сродне негативне аниме. Нити, као Медеја, лукавством и насиљем краде Златно Руно; елемент мушког који јој је неопходан она налази у мирној ситуацији, ничим не наудивши том мушком“ (Nojman 2005, 99).

Следећи задатак је да Психа напуни кристални крчг водом са извора који напаја Стигу и Кокир, реке Доњег света, извора који симболизује ток животне енергије, који женска психа доживљава истовремено као оплодитељску и надмоћну. Нојман остварење ових задатака тумачи као способност Психе да прими мушки принцип, асимилује га и да му облик, а да притом не буде уништена. Ерос се пак Психи открива постепено, током њеног властитог развоја, а Психини подвизи представљају постепени раст њене свести о себи, али и разумевања Ероса. Задатак индивидуације Психа решава помоћу орла, који је симбол несвесног мушког духа и битно

обележје њеног развоја јесте компонента повезивања, праћена све значајнијом присутношћу мушког духовног елемента, који се из несвесног развија постепено у свестан став. Констелација Психа–Ерос се пак може сматрати архетипом односа мушкарца и жене. Он почиње фазом психичког идентитета у којој је све међусобно повезано и стопљено, као у *participation mystique*, у фази мрака, несвесне мешавине, полног чина и оплодње. Психин чин доводи до нове психичке ситуације у којој се љубав и мржња, светло и тама, мушко и женско, свесно и несвесно сукобљавају. То је, према Нојману, фаза одвајања од прародитеља у којој се јавља принцип супротности. Љубав као несвесно привлачење супротности које безлично дарује живот, још није људска, тек је продор светлости чини видљивим и води до феномена психичке, па самим тим и општељудске љубави као људског и вишег облика архетипа односа. Током трагања Психе за невидљивим Еросом тај архетип достиже своје највише испољавање у којем се божански Ерос уједињује са божанском Психом. Психина индивидуална љубав према Еросу је суштински елемент женске индивидуације. Психа храброшћу преображава слабост свог пола, достижући свој циљ индиректно, тако што своје задатке решава уз помоћ мушког, али не на мушки начин, каже Нојман: „Јер чак и када је присељена да изрази мушку страну своје природе, она остаје верна својој женскости“ (Нојман 2005, 107).

У већини митова јунак по правилу мора да испуни три задатка, међутим, Психа добија четири, што је симбол целовитости. Прва три задатка, примећује Нојман, решавају помагачи, односно унутрашње силе Психиног несвесног. У последњем задатку помаже јој кула – симбол људске културе, и тада долази у непосредан сукоб са средишњим женским принципом, са Афродитом-Персефоном. Психино путовање у Хад има форму иницијације која подразумева чврстину „Ја“. Она се код мушкараца испољава као отпорност на бол, глад, жеђ итд., док се у домену женског јавља као отпорност на сажалење. Женско је, истиче Нојман, у чврстини свог Ја угрожено опасношћу који изазива однос, то јест – Еросов свет. Забрана самилости за Психу јесте борба против женске природе, против Велике Мајке у њеном аспекту заштитнице



живота и богиње плодности коју не занима индивидуа и индивидуација него група. Зато Психа мора да одбије Персефонин позив иначе би потпала под њену власт. Нојман запажа да је већ код три прва задатка било очигледно да је Психина пропаст обухваћена изворним ставом матријархата о негативном мушком принципу, а који се испољавао као мушки промискуитет, као смртоносно мушко и као необуздано мушко. Психа добија коначно задатак да од Персефоне донесе помаду за лепоту, а која репрезентује Персефону вечну младост – „то је лепота Коре, лепота сна налик смрти“ (Нојман 2005, 114). Нојман овај мотив објашњава као стерилну и фригидну лепоту пуког девојаштва које не зна за љубав према мушкарцу, лепоту постојања у несвесном, регресија у стање Коре-Персефоне, у којем је Психа била пре сусрета са Еросом, и заводљивост нарцисизма. Не базирајући се на упозорење куле, Психа отвара кутију и пада у сан налик смрти и враћа се Персефони. Међутим, Психа је трудна, оплођена Еросом, што је симбол њене дубоке индивидуалне везе са њим: „Док у матријархалном домену трудноћа води поновном повезивању мајке и кћери, овде буђење процеса независности, који започиње трудноћом, гура Психу ка индивидуалном односу с Еросом, ка љубави и освешћивању“ (Нојман 2005, 116).

Психа најпре свом духовном развоју жртвује своју љубав према Еросу, да би потом њих жртвовала како би стекла бесмртну лепоту Персефоне-Афродите. Она у том тренутку даје предност лепоти над знањем, али то није регресија на старо, већ хармонија са оним женским у сопственој природи, чин љубави према Еросу у којој њена женскост улази у нову фазу, тежећи лепоти за свог вољеног. Тај Психин неуспех, који Нојман назива „правим женским парадоксом“, наводи Ероса да ступи у акцију и да се од дечака преобрази у мушкарца опијеног љубављу и пружа му прилику да буде њен спаситељ и херој. Захваљујући Психином жртвовању и смрти, Ерос се од дечака претвара у спаситеља и налази женску мистерију поновног рођења посредством љубави:

„Ни с једном богињом не може Ерос искутити ни спознати чудо које га је задесило с људском Психом, онај

феномен љубави која је свесна, која је, јача од смрти, помазана божанском лепотом, спремна да умре, да прихвати вољеног као младожењу смрти. Сада можемо разумети и савез Зевса и Ероса, који доводи до Психиног пријема на небо. Врховна мушка власт клања се пред људским и женским, које се својом супериорношћу у љубави показало равно божанском. [...] Предајући се љубави, она, несвесно, управо кроз љубав задобија избављење“ (Нојман 2005, 121).

Нојман чин Психиног присвајања Персефонеине кутије тумачи као процес иницијације женског – изашавши из Хада и нашавши се на људској територији, између Персефониног Доњег света и Афродитиног неба, она присваја, попут Прометеја, драгоцену супстанцу за себе. Притом, Афродита није само зли, прогонитељски архетип, већ се мења у архетип који покреће развојни процес и подстиче индивидуацију. Наиме, представа о Великом женском као јединственој целини јесте, према Нојману, једно од женских фундаменталних искустава. Та представа ишчезава у патријархалном свету где цепање на Добру и Злу мајку води снажном потискивању у несвесно негативне стране Женског, а женско божанство је протерано са неба у монотеистичким религијама: „Обоготворење људске Психе у нашем миту представља неку врсту противпозема тој деградацији богиња“ (Нојман 2005, 124), а Психин доживљај јединства Великог женског није примитивни доживљај супротности спојених у једно, већ доживљај целовитости као производа процеса индивидуације женског бића.

Нојман запажа да женска личност у свом развоју мора проћи кроз мноштво фаза, а сваку од њих карактеришу одређени архетипски феномени. Развој креће од изворног идентитета мајке-кћери-Јаства-Ја, до матријархата у коме доминира архетип Велике Мајке и преко очинског уробороса до патријархата у коме доминира архетип Великог Оца. Ситуација патријархата повлачи у други план женску психологију и њену егзистенцију одређује мушки свет. Колективна фаза патријархата и подређеност женског замењује се потом фазом сусрета мушког и женског као равноправних индивидуа. У тој фази индивидуације жена се ослобађа и бива вођена

доживљајем свог Јаства као женског јаства. Свако женско улази у сукоб са Великом мајком, женским архетипом несвесног и са праодносом који је представљен у миту о Деметри и Кори. Тај сукоб, сматра Нојман, не сме водити мушком насиљу над женском природом нити до тога да женско изгуби контакт са несвесним и женским јаством. У миту о Психи, психологију матријархата заступају сестре, као симбол сестринске везе женске групе, непријатељски настројене перма мушкарцу. Матријархално непријатељство према љубави мора се превазићи, а патријархат представља прелазни стадијум. Међутим, „’ропство у патријархату’ и ‘психологија харема’ представљају регресију“ (Нојман 2005, 117). Због тога је регресија према матријархалним силама обележена позитивним значењем, чак и у психологији модерне жене, чак и када те силе представљају део женске Сенке, њихова асимилација може водити новој интеграцији и ширењу личности, сматра Нојман.

Психа је извршавајући своја прва три задатка покренула спознају која активира позитивне мушке силе њене природе и ослободила властиту мушку страну, свесно прешавши пут против Велике Мајке. Међутим, остварење таквог победоносног мушког развоја по цену своје еротске привlačности био би катастрофалан исход за женску Психу, која је та дела преузела из љубави. Након освешћења мушке стране, Психа постаје целовита и способна да се сукоби са Великом Мајком у њеном двоструком аспекту Афродите-Персефоне, а тај сукоб се завршава парадоксалном победом-поразом, захваљујући коме она не само што поново осваја Ероса, него успоставља везу са својим средишњим женским јаством и бива примљена на Олимп и заувек сједињена са Еросом. Мит, посматран са женског становишта, има поруку да је способност индивидуалне душе за љубав божанска мистерија, а тиме је побеђен и патријархални свет антике, чија је колективна женска егзистенција била подређена принципу плодности. Психу божанском чини тек искуство смртности.

Нојман закључује да је архетип Психе сједињене са Еросом, скупа са дететом – чије је име Радост – једна од највиших форми у којој се симбол *coniunctio* испољио на Западу:

„Са становишта женског, Психа заувек сједињена са Еросом јесте женско јаство здружено с мушким божанством. Ту је акценат на Психи, која трансцендентну фигуру Ероса доживљава као светлосни аспект Логоса искупитеља у себи самој, захваљујући којем достиже просветљење и обоготворење. Појмовно упрошћено, то значи да она ерос доживљава као гнозу посредством љубави“ (Nojman 2005, 139).

Овај тријумф Психине љубави имаће утицај на Западу више од две хиљаде година и налазиће се у самом средишту психичког живота, културе, уметности и религије – од хришћанске мистике женских монашких редова, трубадурске љубави, Дантеа и Беатриче, Фаустовог Вечног Женског, сматра Нојман, и показиваће да мистеријски развој психе никада није престао, ни код мушкараца, ни код жена, и да је остао суштински феномен духовног и душевног живота Запада.

## УМЕЋА ЉУБАВИ

Свест о томе да је љубав кључно питање индивидуалне психологије и да је у основи индивидуације, али и да је кључна за функционисање заједнице, постојала је и у социјалној психологији. Овом темом су се позабавила и два истакнута припадника Франкфуртске школе критичке теорије – Ерих Фром и Херберт Маркузе.

Ерих Фром, социјални психолог и психоаналитичар, посветиће истраживању љубави своју чувену књигу *О љубави* (From 1983), која се суштински заснива на разматрању односа љубави и сазнања. Људи су гладни љубави, каже Фром, међутим ретко ко од њих сматра да о љубави треба нешто да се научи, а тај чудесан став заснива се на томе што већина људи проблем љубави схвата као проблем „како бити вољен“, а не као питање способности да се воли. Оно што већина људи подразумева под „бити достојан љубави“ мешавина је идеје „бити популаран“ и „имати сексипила“. Друга претпоставка на којој се заснива став да нема ничег што би требало научити о љубави јесте да је проблем љубави проблем објекта, а не

проблем моћи, те да је волети лако, али да је тешко наћи праву особу коју бисмо волели и која би нас волела. Проблем избора љубавног објекта, сматра Фром, промена је која се десила у 20. веку. У многим традиционалним културама, као и у викторијанској ери, љубав која би довела до брака није била питање слободног избора – брачног партнера су бирали други, на основу друштвених обзира, а за љубав се претпостављало да ће се развити након што се брак склопи. Идеја романтичне љубави постала је скоро универзална на Западу, мада нису ишчезли ни обзири конвенционалне природе. Та промена је допринела значају објекта насупрот значају функције. Са тим је у блиској вези и жудња за куповањем и идеја узајамно корисне размене, што је црта карактеристична за савремену културу. У том контексту, „привлачан“ означава лепо упаковане особине које су тражене на тржишту, а оно што особу чини привлачном и психички и физички зависи од промена укуса и моде, запажа Фром:

„Двадесетих година, била је привлачна девојка која пије и пуши, изазовна и необузdana: данас, мода захтева повученост и већу приврженост дому. При крају деветнаестог и почетком овог века мушкарац је морао да буде агресиван и амбициозан: данас, да би био привлачно ‘упакован’ мора да буде друштвен и толерантан. У сваком случају, човек се заљубљује у таквог партнера чија је понуда особина унутар домета сопствених могућности за размену. Спреман сам за погађање; објекат мора да буде пожељан са становишта своје друштвене вредности и истовремено, треба да ме жели, узимајући у обзир моје видљиве и скривене особине и могућности. Тако се две особе заљубљују када осете да су на тржишту пронашле најбољи расположиви објект узимајући у обзир ограничености сопствених разменских вредности. Као и при куповини некретнина, скривене могућности које могу да се развију играју често значајну улогу у овом погађању. Не треба зато да нас изненађује што у култури у којој преовлађује тржишна оријентација и у којој је материјални успех истакнута вредност, и људски љубавни односи следе исти образац размене који влада на тржишту роба и рада“ (From 1983, 11).

Трећа грешка која наводи на претпоставку да нема ничега што би требало да се научи о љубави јесте што се почетна заљубљеност брка са трајним стањем љубави, односно са „истрајавањем у љубави“. Тренутак када две особе допусте да се између њих „сруши зид“, када осете блискост и када „осете да су једно“, један је од најлепших тренутака у животу. Видимо да Фром овде користи концептуалну метафору – ЉУБАВ ЈЕ СТАПАЊЕ ДЕЛОВА У ЦЕЛИНУ, а о том тренутку говори као о најблаженијем, најзбудљивијем, дивном и чудесном тренутку, називајући га „чудом изненадне интимности“, почетном занесеношћу, која, међутим, брзо пролази. Ерих Фром пак жели да љубав посматра као умеће, које треба научити и тако ствара нову концептуалну метафору – ЉУБАВ ЈЕ УМЕЋЕ (ТРАЈНОГ) ВОЉЕЊА, која је једна од варијанти метафоре ЉУБАВ ЈЕ ЗНАЊЕ:

„Овај став – да ништа није лакше него волети – упркос свим силним доказима о супротном остаје преовлађујуће схватање о љубави. Нема скоро ниједне делатности, ниједног подухвата који, као љубав, започињу са тако огромним надама и очекивањима, а ипак се по правилу завршавају неуспехом. Да је ово случај са било којом делатношћу, људи би били заинтересовани да сазнају разлоге тог неуспеха и да науче како би то могло боље да се ради – или би одустали од такве делатности. [...] Први корак који треба да предузмемо јесте да стекнемо свест о томе да је љубав умеће, баш као што је то и живот; ако желимо да научимо како да волимо, морамо да поступамо исто као када желимо да научимо неко друго умеће, рецимо музику, сликарство, столарство, или умеће медицине или инжењерство“ (From 1983, 12).

Процес стицања умећа Фром дели на савладавање теорије и на стицање праксе. Иако имамо дубоко укоренењу жудњу за љубављу, која се ставља испред других вредности – успеха, престижа, новца, власти, ми не показујемо никакву склоност да научимо умеће љубави. Фром објашњава да свака теорија љубави мора да започне теоријом о човеку, о људској егзистенцији, а ту је важна чињеница да је човек биће културе, а не биће инстинкта. Човек је биће обдарено свешћу, из тога произилази да је свестан своје смртности и своје одвојености

од целине – тај доживљај одвојености је извор тескобе, осећаја беспомоћности, извор страха, а поред тога, и осећаја кривице и стида. Тај доживљај кривице и стида у одвојености изражава и библијска прича о Адаму и Еви. Они су се, као људска бића, издвојили из истинског животињског склада са природом:

„Пошто су Адам и Ева појели плод са ‘дрвета сазнања добра и зла’, пошто су прекршили наредбу (нема ни добра ни зла док нема слободе да се забрана прекрши), пошто су постали људска бића издвојивши се из исконског животињског склада са природом, тј. пошто су се родили као људска бића – видеше ‘да су голи и би их стид’. Зар да претпоставимо да мит, тако стар и једноставан као овај, има лицемерну поруку погледа на свет 19. века и да је поента приче у томе што су се они нашли у неприлици када су открили своје полне органе? Тешко да је тако, а тумачећи причу у викторијанском духу, превиђамо главну тачку, чији је смисао, изгледа, у овом: пошто су мушкарац и жена постали свесни себе и једно другог, они бивају свесни своје одвојености и својих разлика на основу припадности различитим половима. Али увиђајући своју одвојеност, они остају странци, јер још нису научили да се воле (што је такође сасвим јасно из чињенице да Адам себе брани оптужујући Еву, уместо да покуша да је заштити. Свест о људској одвојености без поновног сједињавања у љубави извор је стида. У исто време, она је извор кривице и тескобе“ (From 1983, 16).

Фром, дакле, сматра да је историја религије и филозофија заправо историја одговора на ово суштинско питање превазилажења одвојености, односно – на питање љубави, а да је број одговора, иако разноврстан, ипак ограничен. Човек своју повезаност са природом остварује поистовећивањем са животињама, стварањем тотемских животиња или богова у облику животиња, уласком у разне врсте оргијастичких стања у којима се губи граница између себе и спољашњег света, а пошто се ови ритуали обично врше у групи, они обезбеђују осећај јединства са групом. Међутим, у неоргијастичким културама, појединци се окрећу алкохолу и наркоманији, и пошто то није искуство које се дели са групом и

није прихваћено од ње, он осећа стид и кривицу. Сексуално оргијастично понашање је слично томе – оно постаје очајан покушај да се избегне тескоба и осећај одвојености, такође праћено стидом и кривицом, који повећава осећај издвојености јер „сексуални чин без љубави никада не премошћује провалију између два људска бића, сем на тренутак (From 1983,19). У примитивном друштву група је била мала и састојала се од оних са којима човек дели тело и крв. У савременом западном друштву сједињавање са групом је такође начин превазилажења одвојености: „То је сједињавање у коме ишчезава сопствено појединство и у коме влада тежња да се припада гомили, каже Фром (1983, 19–20). Та тежња за јединством често се испољава као конформизам – који се у диктаторским режимима остварује страхом и принудом, а у демократским сугестијом и пропагандом.

Моћ страха од разликовања може се схватити ако се схвати дубина човекове потребе да не буде издвојен, иако већина људи чак није ни свесна своје потребе за прилагођавањем. Фром у том контексту разматра и питање једнакости жена, чије позитивне стране не смеју да нас заведу – јер је претворена у жељу за брисањем разлика: жене су једнаке, јер више нису другачије, супротност полова ишчезава, а са њом и еротска љубав која се заснива на овој супротности: „мушкарац и жена су постали исти, а не равноправни као супротни полови“ (From 1983,23). Фром надаље објашњава да сједињење које се постиже стваралачким радом није интерперсонално, да је оргијастичко сједињење тренутно, да је сједињење постигнуто конформизмом псеудосједињење и да се проблеми егзистенције решавају само потпуним сједињењем – спајањем са другом особом у љубави:

„Ова жеља за међусобним спајањем је најмоћнија тежња у човеку. То је најизворнија страст, сила која повезује људски род, клан, породицу, друштво. Неуспех да се оно постигне доводи до лудила или уништења себе или других. Без љубави човечанство не би могло да опстане ни један једини дан. Ипак, ако постизање међусобног сједињавања назовемо ‘љубав’ налазимо се пред озбиљном тешкоћом. Спајање се може



постићи на различите начине, а те разлике су исто тако важне као и оно што је заједничко у различитим облицима љубави. Да ли да их све назовемо љубављу? Или да реч љубав сачувамо само за специфичну врсту сједињавања, ону која се сматрала идеалном врлином у свим великим хуманистичким религијама и филозофским системима последњих четири хиљаде година западне и источне историје? Као што је случај са свим семантичким тешкоћама, одговор може да буде само произвољан. Кад говоримо о љубави важно је да знамо на коју врсту сједињења мислимо. Да ли мислимо на љубав као зрео одговор на проблем егзистенције или говоримо о оним незрелим облицима љубави који могу да се назову и симбиотичко сједињење.” (From 1983, 24)

Као модел симбиотичког сједињења Фром наводи везу између труднице и фетуса. У односу психичке симбиозе постоје два независна тела, али психички постоји иста врста везаности. Пасивна форма психичког сједињења је потчињеност или мазохизам – мазохиста бежи од осећаја одвојености тиме што себе чини саставним делом друге особе која њиме управља и штити га, а моћ онога ко га води је преувеличана, било да је то бог или човек – „он је све, ја нисам ништа сем као његов део“, каже Фром. Мазохиста не мора да доноси одлуке, не мора да ризикује, никада није сам али нема ни интегритет, он се још није родио. У религиозном контексту предмет обожавања је идол, у световном контексту мазохистичког љубавног односа механизам је исти и реч је о идолатрији. Мазохистички однос може да буде повезан са сексуалном жељом, али се испољава и у потчињавању судбини, болести, ритму музике, оргијастичком трансу изазваном дрогама. Међутим, у свим случајевима особа се одриче интегритета и не решава проблем живљења стваралачком делатношћу. Активни облик симбиотичког спајања је доминација, или садизам. Садистичка особа бежи од своје усамљености тиме што другу особу чини делом себе, уздижући себе инкорпорирањем друге особе која је обожава, али садистичка особа исто тако зависи од ње. У оба случаја, реч је о спајању без интегритета. Супротна томе јесте јесте зрела љубав, у коју улазе две индивидуе:

„Супротно симбиотичком сједијењу зрела љубав је сједињење под условом очувања сопственог интегритета, сопствене индивидуалности. Љубав је делатна моћ човека, моћ која руши зидове који га раздвајају од ближњих, која га уједињује са другима; љубав му омогућава да превазиђе осећај изолације и издвојености, а ипак му допушта да буде свој, да задржи свој интегритет. У љубави се догађа парадокс да два бића постају једно, а ипак остају два“ (From 1983, 26).

Дефинишући љубав као делатност, Фром се позива на Спинозину поделу на пасивне и активне афекте, радње или страсти: код активног афекта човек је слободан, код пасивног афекта човек је гоњен и није свестан своје мотивације – завист, амбиција, пожуда су страсти, љубав је радња, испољавање људске моћи која може да се одвија само у слободи, а не под принудом, она је делатност и истрајавање и давање, а не заљубљивање. Давање, такође, није жртвовање или лишавање – тако давање доживљавају људи који се нису развили даље од изабљивачке, прималачке и сакупљачке оријентације. Тржишни карактер је вољан да даје ако заузврат прима, непродуктиван карактер доживљава давање као осиромашење, неки давање сматрају врлином у смислу жртве и мисле да баш зато што је болно треба давати. За продуктивни карактер давање је највиши израз моћи, као искуство увећане животности које нас испуњава радошћу. У сфери материјалног није богат онај ко много има већ онај ко много даје – тврдица који стално брине да нешто не изгуби јесте, у психолошком смислу, сиромашан. Међутим, најважнија сфера давања није материјална, већ је специфично људско царство где једна особа даје другој оно што у њој живи – своје радости, интересовање, разумевање, знање, хумор, тугу, даје јој не да би примила, већ зато што је давање само по себи радост, и зато што давањем повећава сопствену животност и животност другог, и што, истовремено, другу особу чинимо даваоцем: „љубав је моћ која производи љубав; импотенција је неспособност да се изазове љубав“ (From 1983, 29).

Фром сматра да љубавна способност зависи од карактера и да подразумева превазилажење зависности,

нарцисоидне свемоћи, жеље да друге израбљује, али и стицање поверења у сопствене људске способности. Делатни карактер љубави се огледа у елементима бриге, одговорности, поштовања и знања: „Љубав је делатна заинтересованост за живот и раст онога што волимо. Тамо где нема ове делатне заинтересованости, нема ни љубави“ (From 1983, 30). Брига и заинтересованост садрже још један вид љубави, а то је одговорност. Међутим, дужност није нешто што је појединцу наметнуто споља, већ добровољан чин – мој одговор на потребе другог људског бића. Онај ко воли осећа се одговорним. Одговорност би се могла лако изродити у доминацију и посесивност да нема трећег елемента – поштовања, а поштовање није страх, већ способност да особу видимо онакву каква јесте (одатле и долази глагол поштовати: *respicere* значи „гледати“). Поштовање искључује израбљивање и доминацију и постоји само на основу слободе. Притом, не можемо да поштујемо неку особу ако је не познајемо – сазнање је вид љубави које не остаје на периферији већ допире до сржи и могуће је само ако успем да превазиђем заокупљеност собом. Фром посебно истиче ту повезаност знања са љубављу, и објашњава је на следећи начин:

„Знање је у још једној темељнијој вези са проблемом љубави. Основна потреба да се спојимо са другом особом, како би превазишли тамницу своје издвојености, у блиској је вези са другом жељом, специфичном за човека, жељом за сазнањем ‘тајне човека’. Као што је живот, по својим чисто биолошким странама, чудо и тајна, тако је и човек у својим људским видовима недокучива тајна самом себи – а и свом ближњем. [...] Што залазимо даље у дубину свог или неког другог бића све више нам измиче циљ сазнања. Ипак, не можемо се отрести жеље да продремо у тајну људске душе, у најунутрашњије језгро које чини ‘њега’“ (From 1983, 33).

Фром надаље говори о суровом покушају да се продре у тајну људске душе тако што задобијемо потпуну моћ над њим, што се види у разним формама садизма. Други пут сазнавања тајне јесте љубав, као делатно продирање у другу особу при коме је жеља за сазнањем умирена жељом за спајањем. За

Фром је једини начин на који човек може да сазна оно што је живо доживљај јединства, а не мисао. Мотив садисте је сазнање тајне, али он не сазнаје ништа. Фром истиче да је љубав једини пут сазнања који у чину јединства пружа одговор. Та чежња за упознавањем себе и свог ближњег изражена је у натпису „Упознај самога себе“. Чин љубави као начин потпуног сазнања, према Фрому, превазилази мишљење, али је сазнање посредством мишљења, нужан услов потпуног сазнања у чину љубави. Само ако људско биће познајем објективно, могу да сазнам његову суштину. Истовремено, проблем сазнања човека јесте пандан сазнању бога, при чему традиционална теологија покушава да бога сазна путем мишљења, док мистицизам покушава да сазна бога путем јединства са њим.

Доживљај сједињавања са човеком, или религијски, са богом, није ирационалан, већ је, као што истиче Алберт Швајцер, последица рационализма и заснива се на увиду у темељне ограничености нашег сазнања, увида да тајну човека и космоса можемо сазнати само у чину љубави, сматра Фром. Брига, одговорност, поштовање и сазнање су узајамно повезани, став су зреле особе која је напустила нарцисоидне снове о свезнању и свемоћи и стекла скромност засновану на унутрашњој снази истински продуктивне делатности. Изнад универзалне егзистенцијалне потребе за јединством израња биолошка потреба, чежња за сједињавањем мушког и женског пола – коју најбоље изражава мит о Андрогину. Фром запажа да исту ту идеју првобитног јединства полова садржи и библијска прича о Еви која је направљена од Адамовог ребра, иако је овде, у складу са патријархалним духом, жена потчињена мушкарцу. Поларизација тера да се тражи јединство на специфичан начин, као сједињавање са другим полом. Поларност мушког и женског принципа постоји и унутар сваког мушкарца и жене. Та унутрашња поларност основа је сваког стваралаштва.

Фром стога сматра да је Фројд погрешно јер је љубав видео искључиво као сублимацију сексуалног инстинкта, као израз хемијски произведене болне телесне напетости која тражи растерећење, уместо да сексуалну жељу схвати као једно од испољавања потребе за љубављу и једнством. Јер да је реч о

сексуалном инстинкту, мастурбација би била идеално сексуално задовољење. Фројд парадоксално занемарује психолошки аспект сексуалности, а Фром ову грешку тумачи Фројдовом патријархалношћу, према којој је сексуалност мушка, и потпуним занемаривањем женске сексуалности.

Наиме, у есеју *Три прилога за теорију секса* Фројд тврди да је либидо мушке природе, без обзира на то да ли се ради о либиду мушкарца или жене, као што тврди да жена трага за компензацијама изгубљеног полног органа. Међутим, уочава Фром – жена није кастрирани мушкарац. Према Фрому, еротска привлачност никако се не изражава само као сексуална привлачност. Такође, мора се увек имати на уму да су у сваком појединцу измешане карактеристике оба пола, али да преовлађују црте једног. Љубав има своје фазе развоја – новорођенче је вољено зато што постоји, љубав је у тој фази чиста датост – дете не утиче на то да ли је вољено, љубав је безусловна и ако је нема, не може никако утицати на то. За већину деце у узрасту пре осам и по до десет година важно је да буду вољена, до тог узраста дете још не воли већ је захвално зато што је вољено. У том периоду се јавља осећање да се љубав може изазвати сопственом делатношћу. Тек у периоду адолесценције дете почиње да превазилази своју егоцентричност и друге особе престају да буду средство за задовољење потреба и њихове потребе постају једнако важне. Пружати љубав постаје једнако важно као и бити вољен и осећа се моћ да се изазове љубав. Инфантилна љубав следи принцип – волим јер сам вољен. Док би мајчинска љубав у идеалном смислу требало да буде безусловна, очева љубав је условна, она се мора заслужити. Очева љубав би требало да воде принципи и заслуживања, а не страх и ауторитарност.

Према Фрому, зрела особа се ослобађа спољашњих ликова оца и мајке и изграђује их себи, изграђивањем мајчинске савести на темељу своје способности за љубав и очинске савести на основу совг ума и моћи суђења. Зрела особа воли и мајчинском и очинском савешћу, каже Фром – ако би задржала само очинску савест, постала би груба и нехумана, ако би задржала само мајчинску савест, изгубила би моћ расуђивања и

себе и друге би спречила у развоју. Основни узрок неуроza, према Фрому, стога лежи у недостатку тог развоја од мајчинске до очинске љубави. Љубав није првенствено однос према одређеној особи: „она је став, оријентација карактера која одређује однос човека према свету као целини, а не према једном ‘објекту’ љубави“ (From 1983, 46). Ако човек воли само једну особу, то није љубав већ симбиотички однос или увећани еготизам. Не увиђајући да је љубав моћ душе, делатност, већина људи сматра да је довољно наћи само прави објекат љубави:

„Ако неком могу рећи ‘волим те’. морам бити способан да кажем ‘у теби волим свакога, кроз тебе волим свет, у тебе волим и себе’. Из тврдње да је љубав оријентација која се односи на све, а не на једну особу, не следи, међутим, схватање да нема разлике између различитих типова љубави, што зависи од врсте објекта који се воли“ (From 1983, 47).

Најтемељнији облик зреле љубави јесте братска љубав, која подразумева осећај одговорности, бриге, поштовања, разумевања и почива на осећању да смо сви једно. То је љубав између једнаких, у којој је саосећање елемент сазнања и идентификације. Мајчинска љубав је безусловна афирмација дететовог живота и његових потреба, која има и други вид – став који детету улива љубав према животу. Међутим, мајчинска љубав може да има и елементе нарцисоидности и елементе посесивности и задовољења жеље за доминацијом. У мајчинској љубави видљив је и елемент жеље за трансценденцијом, потреба да се одговори на питање смисла живота. Права мајчинска љубав подразумева и жељу да дете одрасте и одвоји се од ње, што подразумева и способност да се даје све а не тражи ништа заузврат.

Еротска љубав пак је другачија од свих осталих – она је жудња за потпуним стапањем са другом особом. По својој природи, она је искључива, а не универзална, каже Фром, истовремено је најварљивији вид љубави и често се меша са заљубљивањем које може бити изненадно, али и краткотрајно рушење свих баријера. Сексуална жеља тежи ка стапању, али није само физичка глад. Њу, као и љубав, може да подстакне тескоба услед самоће, жеља да се осваја и буде освојен, сујета,

жеља да се повреди или чак уништи. Сексуална жеља би могла да буде подстакнута било којом јаком емоцијом, љубав је само једна од њих. Уколико жеља за физичким сједињавањем није подстакнута љубављу, ако еротска љубав није истовремено братска, она не води правом сједињавању већ пролазном и оргијастичком, након кога се људи опет осећају као странци. Еротска љубав има особину искључивости која се не јавља у братској и мајчинској љубави, али та искључивост није посесивност – уколико се двоје људи воле а не осећају љубав ни према коме другом, онда је то еготизам удвоје и њихов осећај јединства је привид. Иако је еротска љубав искључива, она у другој особи воли цело човечанство, сматра Фром. Она искључује љубав према другом само у смислу еротског стапања, јединства у свим видовима живота, али не искључује братску љубав.

За Фрома је, дакле, љубав чин воље, одлуке да се свој живот потпуно посвети животу друге особе, а то утемељује идеју о нераскидивости брака и многе форме традиционалног брака у коме се партнери не бирају узајамно. Савремена западна цивилизација сматра да љубав треба да буде резултат спонтане емоционалне реакције. Међутим, за Фрома је важан фактор еротске љубави воља: „волети некога није само јако осећање – то је одлука, суд, обећање. Када би љубав била само осећање, обећање да ћемо једно друго заувек волети, не би имало смисла“ (From 1983, 54). На основу тога се може помислити да је љубав искључиво чин воље и обавезе, али то гледиште превиђа парадоксални карактер људске природе и еротске љубави. Фром сматра да смо сви једно, иако је свако од нас непоновљиво и јединствено биће. То би онда значило да се свако може волети у смислу братске љубави. Али пошто смо сви и различити, еротска љубав захтева специфичне, индивидуалне елементе који не постоје код свих људи. Стога је еротска љубав и потпуно индивидуална привлачност нечему јединственом у односу две специфичне особе, али је и чин воље, те се еротска веза може прекинути ако је неуспешна.

Љубав према себи представља посебну форму љубави. Иако се сматра да је љубав према другима врлина, а љубав

према себи грех и себичност, и тај став има порекло у далекој прошлости генезе западног мишљења – Калвин о љубави према себи говори као о покварености, Фројд као о нарцисизму, окретању либида ка самом себи, најранијем степену људског развоја који, ако се сачува у доцнијем развоју, доводи до неспособности за љубав, а у крајњем случају до – лудила. Из тога произилази да се љубав према себи и љубав према другима узајамно искључују. Идеја која се овоме супротставља изражена је у заповести „Љуби ближњег свог као самог себе“. Она подразумева поштовање сопственог интегритета и јединствености, која се не може одвојити од разумевања, поштовања и љубави према другоме. Однос љубави према себи и љубави према другима нису алтернативни, напротив, они су повезани, сматра Фром, а права љубав није афекат већ став бриге, поштовања, одговорности и знања. Погрешна је претпоставка да се из љубави према једној особи рађа љубав према човечанству. Напротив, могућност вољења других бића основа је за развијање љубави према једној особи. Себичност и љубав према себи нису идентичне, те Фром сматра да себична особа не воли себе превише, већ премало; себична особа само безуспешно покушава да прикрије темељну неспособност да себе воли и брине о себи.

Фром као основу љубави узима доживљај одвојености и потребу која произилази из њега, потребу, дакле, да се тескоба одвојености превазиђе путем доживљаја сједињења. Ова основа важи и за љубав према Богу, те религијска љубав има исто онолико видова и квалитета колико и љубав према човеку. Фром прави паралелу између љубави према родитељима и љубави према богу: из дечје перспективе, мајка је темељ свега што постоји и потребна му је свеобухватна љубав мајке. Потом се окреће оцу као водећем принципу мишљења и деловања и средишту нове наклоности. У фази пуне зрелости, ослобађа се ликова оца и мајке као сила које штите и заповедају и успоставља очински и мајчински принцип у себи. У историји људског развоја видимо исте фазе – љубав према богу као беспомоћну везаност за мајку богињу, потом покорна везаност за очинског бога и, коначно, зрелост, у којој бог престаје да буде спољашња сила, а човек утеловљује принципе љубави и



правде у себи, да би коначно, о богу говорио само у поетском, симболичком смислу. Фром сматра да ако се особа не ослободи инцестуозне везаности за маку, клан, нацију и изадржи детињу зависност од оца који кажњава и награђује, он не може ни да развија зрелу љубав према богу. Природа наше љубави према богу одговара природи љубави према човеку, а ова је уграђена у однос према породици и одређена је структуром друштва у коме живи; друштвена структура заснована на покоравању отвореном ауторитету или анонимном ауторитету тржишта заснована је на инфантилном ставу. Фром сматра да су место еротске љубави, мајчинске љубави, братске љубави, заузели облици псеудољубави, који су заправо облици дезинтеграције љубави. Узрок томе, Фром види у капитализму, који људске односе своди на односе усамљених аутомата, истовремено стварајући палијативе који људима омогућавају да не дођу до свести о својој самоћи: рутину бирократизованог, механичког рада, рутину пасивне забаве, задовољство куповине, а забављати се значи бити задовољан због трошења робе, пејзажа, хране пића, цигарета, људи, предавања, књига, филмова...

Љубав одговара друштвеном карактеру модерног човека: аутомати не воле, већ размењују своје „пакете личности“ и уздају се у фер трговину, каже Фром. Као један од доминантних концепта љубави, посебно брака, јавља се идеја тима – супружник или љубавник, попут службеника, треба да буде умерено независан, спреман на сарадњу и толерантан, али и амбициозан и агресиван. Тиме се у најбољем случају постиже добро подмазана веза у којој две особе увек остају учтиви странци, а овај егоизам удвоје се погрешно разуме као љубав и присност. У годинама после I светског рата се сматрало да љубав зависи од сексуалног задовољства, што је било у складу са општим уверењем да успешна употреба техника – у овом случају сексуалних – може да реши све људске проблеме. Фром истиче да сексуално задовољство заправо зависи од љубави – проучавање најчешћих сексуалних проблема показује да су њихов узрок инхибиције које спречавају особе да воле. Идеја љубави као пропратног феномена сексуалног задовољења настала је под утицајем Фројдових теорија: за Фројда је осећај

најснажнијег сједињавања са другом особом, која је и суштина мистичког искуства, патолошка појава и регресија на стање раног, неограниченог нарцисизма, љубав је ирационални феномен, а заљубљеност се граничи са абнормалним, праћена је слепилом за реалност, принудом и пренета је са објекта љубави из детињства. Фром сматра да су Фројдове идеје делимично условљене духом XIX века, а делимично су постале популарне захваљујући духу који је завладао после I светског рата. С једне стране, реч је о реакцији на строге обичаје викторијанске ере, а с друге, о владајућем схватању човека које се заснива на структури капитализма и доказивању да је човек по природи склон такмичењу и непријатељству према другима. Фројд је сматрао да мушкарце гони необузdana жеља за сексуалним освајањем жена, коју осујећује само притисак друштва, те су мушкарци нужно љубоморни и узајамно се такмиче, чак и када нема друштвених и економских разлога. Фројд је био под утицајем владајућег типа материјализма, који је веровао да се супстрат свих менталних феномена може наћи у физиолошким феноменима, те он љубав, мржњу, амбицију, љубомору тумачи као изразе различитих облика сексуалног инстинкта. Насупрот њему, Маркс искорачује из овог типа материјализма, сматрајући да ни тело ни инстинкти нису кључ за разумевање човека, већ његов целокупан живот, животна пракса. Клиничке студије су показале да неограничено сексуално задовољење не доводи до среће, већ да и мушкарци и жене посвећени томе често пате од тешких неуротичних сукоба. Фром популарност Фројдове теорије објашњава променама у духу капитализма, када се тежиште померило са штедње на трошење. Фром се осврће и на америчког психоаналитичара Х. С. Саливена, чија је теорија, по Фромовом мишљењу, израз доживљаја отуђене тржишне личности XX века, и заправо је опис еготизма *a deux*, двоје људи који уједињују снаге због заједничких интереса и супротстављања непријатељском и отуђеном свету, али се та дефиниција присности може применити на било који тим сарадника који прилагођавају своје понашање израженим потребама друге особе ради заједничких циљева.

Говорећи о два „нормална“ облика дезинтеграције и патологије љубави у модерном западном друштву – љубав као

узајамно сексуално задовољење и љубав као тимски рад и склониште од самоће, Фром нам заправо оцртава доминантан концепт љубави савременог света, који би се могао дефинисати као ЉУБАВ ЈЕ СЕКСУАЛНО-ПОСЛОВНИ АРАНЖМАН. Стога и не чуди што се љубавници у савременом дискурсу све чешће називају *сексуалним и/или брачним партнерима*.

Наиме, *Речник Матице српске* реч *партнер* дефинише као „онај који с неким заједнички учествује у некој активности (у спортској игри, плесу, позоришту, филму итд.) б. брачни друг, супружник. в. пословни пријатељ, компањон: партнер у послу“ (Nikolić 2007). Све доминантнија употреба израза *партнер/партнерка* за означавање љубавника/љубавнице, супруга/супруге, вереника/веренице, вољеног/вољене, драгана/драгане, милосника/милоснице сведочи о промени у концептуализацији љубавног односа – то више није однос двоје људи који се воле, осећају заљубљеност, милост и драгост и у односу су узајамног поверења, блискости и присности, већ однос двоје људи који су партнери у игри (сексуалној игри, или игри сујете и репрезентације ега – „спортској“ игри такмичарског односа са другим паровима, на друштвеној сцени-театру у коме играју жељене улоге) и у заједничком послу који обома доноси корист.

Резултат оваквог разумевања љубави јесте патња, јер је реч, заправо, о неуротичном односу. Узроке томе Фром види у везаности једног или оба љубавника за лик родитеља, те у одраслом добу преносе своје страхове, осећања и очекивања на вољену особу и понављају образац односа са родитељима, остајући деца од две, пет или дванаест година у свом емоционалном развоју. Када је реч о мушкарцима који се осећају као дете које тражи мајчинску заштиту, безусловну љубав, топлину, бригу и обожавање, они су веома често одани и драги у периоду удварања, па и након тога, али њихов циљ није да воле, већ да буду вољени. Њихов однос је површан, неодговоран, испуњен таштином и скривеном грандоманијом. Ако после извесног времена жена не може да испуни њихова фантастична очекивања, развијају се сукоби и зловоља на захтев жене да и сама буде вољена, заштићена и има сопствени

живот, а ако жена одбије да опрости љубавне везе са другим женама, они постају разочарани и повређени, тврдећи да их жена не воли и да је склона доминацији. Ови мушкарци бркају нежно понашање и жељу да угоде са правом љубављу и жале се на незахвалност жена. У тежим случајевима, када је фиксација за мајку дубља и ирационалнија, нема жеље за враћањем у мајчино заштитничко наручје или хранитељске груди, већ у њену утробу „која све прима и све разара“, што резултира жељом да се искључимо из живота. До овакве фиксације долази код деце чије се мајке односе на „гутајуће-разарајући“ начин, спутавајући и апсорбујући за синове, каже Фром.

Мајка као гутајуће-разарајуће биће о којој Фром говори, заправо је вид „мрачне мајке“, присутан у симболизму многих религијских представа, који поседује црте деструктивности, прождрљивости, доминације – она је та која даје живот, али га и разара. Женске божанске и демонске фигуре које персонификују еротичност и смрт везане су увек за оралне асоцијације и мрак: „од прождирања и комадања, до нежног сисања, цела лествица гутања ређа се кроз мит о Лилит“ (Брил 2003, 178). Уз њих се јавља и функција мајке или дадиље и дојиље, а везује се и идеја светла у таму. Словенска паралела овим митским бићима била би фигура Маре-невесте, заручнице Ивана/Јурја, која има и деструктивну, разарајућу страну (опширније в. Башић 2016, 270–284).

Други облик неуротичне патологије јавља се у случајевима када је мајка хладна и далека, а отац усредсређен на сина – он је „добар“ и ауторитаран отац: син добја похвале, али и грдње и његов емотиван свет обележен је ропском приврженошћу оцу. У каснијем животу, мушкарац покушава да нађе лик оца за кога ће се везати на сличан начин, постаје веома успешан у својој каријери, док жена за њих нема велики значај и и према њој показују очинску бригу и благи презир. Када је реч о родитељима који се не воле али су сувише суздржани да би се свађали, девојчица се повлачи у себе, никада не зна шта да осећа и мисли и развија осећај тескобе и мазохистичке тежње као једини начин да се доживи узбуђење. Фром наводи и друге облике псеудољубави, попут идолопокло-

ничке љубави, код особа које немају осећај идентитета, потом, сентименталне љубави чија је суштина да се доживљава једино у фантазији, а не према стварној особи. Најраспрострањенији облик те љубави је сурогат љубавног задовољства који доживљавају потрошачи љубавних прича, филмова и песама, а која се може јавити у виду љубави која временом постаје апстракција, где се пар сећа своје прошле љубави, иако, док је та прошлост била садашњост, ње није било, или се испољава као маштање о будућој љубави. Фром запажа да је ово став карактеристичан за модерног човека који живи у прошлости или будућности, али никада у садашњости. Као облик неуротичне љубави, јавља се и употреба механизма пројекције, као избегавања сопствених проблема тако што се особа бави манама вољене особе, покушавајући да је оптужи или поправи. Некада то чине оба партнера, те љубавни однос постаје узајамна пројекција. Такође се јавља и пројекција сопствених проблема на децу.

Умеће љубави, сматра Фром, може се савладати. Услов за то је превазилажење сопственог нарцисизма. Нарцисоидна оријентација као реално доживљава само оно што је унутар ње, док феномени спољашњег света немају реалност по себи. Супротност нарцисоидности јесте објективност. Све форме психоза показују неспособност да се буде објективан – за психотичне особе, једина реалност је оно унутар ње, а спољашњи свет види као симболе свог унутрашњег света, својих жеља и страхова. За Фрома је стога моћ објективног мишљења од пресудне важности за умеће љубави:

„Моћ објективног мишљења је ум; емоционални став који је примерен уму је скромност. Бити објективан, употребљавати свој ум, могуће је само онда када је човек формирао став скромности, ако је изронио из снова о свемоћи и свезнању које је имао као дете. У односу на расправу о савлађивању умећа љубави, ово значи: пошто љубав зависи од релативне одсутности нарцисизма, она захтева скромност, објективност и ум. [...] Ако желим да научим умеће љубави, морам да тежим за објективношћу у свакој ситуацији и да постанем осетљив на ситуације у којима сам необјективан. Морам покушати да уочим разлику између моје, нарцисоидне

искривљене слике о некој особи и њеном понашању и стварне особе, онакве каква постоји независно од мојих интереса, потреба и страхова. Стећи способност за објективност и ум пола је пута до стицања умећа љубави, али се она мора задобити у односу на сваког са киме човек долази у додир. [...] Способност љубави зависи од способности да изронимо из нарцисизма и инцестуозне фиксације за мајку и клан; она зависи од наше способности да одрастемо, да у свом односу према свету и себи развијемо продуктивну оријентацију. Овај процес израњања, рођења, буђења захтева као нужан услов један квалитет – веру. Практиковање умећа љубави захтева практиковање вере. Шта је вера? Да ли је она нужно ствар веровања у бога или у религијска учења. [...] Чак и да само приступи проблему вере, човек мора да прави разлику између рационалне и ирационалне вере. Под ирационалном вером подразумевам веровање (у особу или идеју) која се заснива на покоравању ирационалном ауторитету“ (From 1983, 108).

Насупрот покоравању ирационалном ауторитету, Фром ставља рационалну веру као карактерну црту која прожима целокупну личност, утемељену у продуктивној емоционалној и интелектуалној делатности. Рационална вера се испољава у сфери мишљења и суђења, емотивних односа, сопственог идентитета, а за љубав је „важна вера у сопствену љубав, у њену способност да производи љубав у другима, у њену поузданост“ (From 1983, 110), а врхунац вере у друге јесте вера у човечанство. „Бити вољен и волети захтева храброст да се одређене вредности процењују као највиша вредност – и да се учини скок и све стави на коцку због ових вредности“ (From 1983, 111–112), што се битно разликује од Мусолнијевог „погибељног живота“ који је храброст за нихилизам. Принцип капитализма и принцип љубави, тврди коначно Фром, неспојиви су и зато је љубав у данашњем друштву маргинализован феномен. Међутим, такво друштво мораће да ишчезне:

„Ако је тачно, као што сам покушао да покажем, да је љубав једини здрав и задовољавајући одговор на проблем људске егзистенције, тада свако друштво, до оне мере у којој искључује развој љубави, мора на крају крајева да ишчезне због

сопствене противуречности са темељним потребама људске природе“ (From 1983, 118).

## ПСИХОАНАЛИТИЧКА ПРОПОВЕД И КРОЋЕЊЕ ЉУБАВИ

Хербер Маркузе, представник франкфуртске школе, као и Фром, у свом делу *Ерос и цивилизација* (Marcuse, 1985) полази од претпоставке да психолошке категорије постају политичке у оној мери у којој је приватна, индивидуална психа постала „мање или више вољно спремиште друштвено пожељних и друштвено потребних тежњи, осећаја, порива и задовољења“ (Marcuse 1985, 12). Маркузе изнова преиспитује Фројдово питање да ли је патња која је нанесена појединцима била вредна благодати културе, будући да слободно задовољавање људских нагона није у складу са цивилизованим друштвом, те се стога методично жртвовао либидо зарад друштвено корисних делатности, које чине – културу. Негативни аспекти савремене културе, сматра Маркузе, показују застарелост постојећих установа и неопходност појаве нових облика цивилизације, будући да Фројдова теорија пружа разлоге да се одбаци идентификација цивилизације и потискивања: коб између начела ужитка и начела озбиљности можда није до те мере неизмирљива да захтева репресиван преображај човекове нагонске структуре и да се не може доћи до нерепресивне цивилизације. Наиме, према Фројду, историја човека је историја потискивања које ограничава и његову друштвену и биолошку егзистенцију, делове његовог бића и саму његову нагонску структуру. Та ограничења јесу услов напретка, будући да је неконтролисани Ерос једнако опасан као и нагон смрти, јер тежи задовољењу које култура не може допустити. Цивилизација, дакле, започиње када се интегрално задовољење као примарни циљ одбаци. Надомештање начела ужитка начелом збиље је, према Фројду, трауматски догађај и у филогенези и у онтогенези и он се понавља кроз целу историју човечанства и сваког појединца. Повратак потиснутог испуњава забрањену, подземну историју цивилизације.

Цивилизација према Фројду, почиње методичном инхибицијом нагона – инхибицијом полности, која резултира трајним и проширеним групним односима, и инхибицијом разорних нагона, која доводи до стварања морала. Напредак цивилизације доводи до повећања сублимације и контролисања агресије, стога Ерос слаби, а ослобађа се разорност, те напредак постаје изложен нагону смрти. Доминација и повећање моћи и производње, према Фрому, иду путем разарања, изван границе рационалне нужде. Ото Ранк је сматрао да култура све више поставља „заштитне љуске“ које репродукују интраутерино стање. У цивилизацији почиње да доминира начело Нирване. Неуспех Ероса, недостатак задовољства у животу, повећава нагонске снаге смрти. Душевне снаге, супротстављене начелу збиљности, делују још само у подсвести, те фантазија постаје место деловања начела задовољства и повезује најдубље слојеве несвесног са највишим производима свести (уметност). Истине имагинације остварује се када она добије облик, када она створи „свемир опажања и разумијевања – у исто време и субјективни и објективни“ (Marcuse 1985, 131). Иза естетског облика, сматра Маркузе, налази се потиснута хармонија осећања и разума. Под влашћу начела изведбе, уметност се супротставља институционализованом потискивању, али у стању неслободе, уметност може „подражавати предоцбу о слободи само негацијом неслободе“ (Marcuse 1985, 131). Еротски елемент, према Маркузеу, игра значајну улогу у фантазији и његов циљ је „еротска збиљност“, како би се животни нагони смирили у испуњењу без потискивања. Његова функција је опозиција према начелу збиљности и стога фантазија игра важну улогу у душевној динамици. Међу продуктима фантазије посебно се, према Маркузеу, истичу Орфеј и Нарцис: орфички и нарцистички ерос и искуство света негирају све оно што припада начелу изведбе и превладавају супротност између субјекта и објекта, човека и природе. У орфичком и нарцисичком еросу се ослобађа виђење света као лепог по себи. Иако Нарцис одбацује један Ерос у корист другог, јер љуби самог себе, иако то не зна, он је у служби Ероса. Маркузе ликове



Орфеја и Нарциса тумачи као симболе нерепресивног еротског става према збиљности:

„Концепција првобитног нарцизма садржава оно што изричито произилази из уводног дјела *Civilization and Its Discontents* – да нарцизам преживљава не само као неуротички симптом, него и као конститутивни елемент у конструкцији збиљности, коегзистирају с одраслим егом збиљности. Фројд описује ‘идеациони садржај’ првобитног осјећаја ега који преживљује као ‘бесконечно ширење и јединство са свемиром’ (оцеански осјећај). А послије у истом поглављу, он сугерира да оцеански осјећај тражи да поново успостави ‘бесконачне нарцизме’. Парадокс који упада у очи јест да се нарцизам, који се обично схваћа као егоистичко повлачење од збиљности, повезује овдје путем једности са свемиром, што открива нову дубину те концепције: с ону страну свог незрелог аутоеротизма, нарцизам означава темељну повезаност са збиљношћу која може довести до обухватног егзистенцијалног поретка. Другим речима, нарцизам може садржавати клицу другачијег начела збиљности: либидна катекса ега (човјекова властитог тијела) може постати извор и резервоар за нову либидну катексу објективног свијета – претварајући тај свијет у нови начин битка. То се тумачење поткрепљује пресудном улогом коју нарцистички либидо, према Фројду, игра у сублимацији“ (Marcuse 1985, 151–152).

Маркузе сматра да су орфичко-нарцистичке представе заправо представе Великог Одбијања да се усвоји одељеност од либидалног објекта или субјекта, чији је циљ ослобођење и уједињење онога што је раздвојено, те да је Орфеј архетип песника као ослободиоца и ствараоца, који успоставља виши поредак у свету, чинећи то без потискивања. И Орфеј и Нарцис одбијају „нормални“ Ерос и репресивни поредак прокреативне сексуалности, ради потпунијег Ероса, откривајући нову збиљност у којој је рад игра, а живот је песма (Орфеј), док је

Нарцисов живот лепота, а егзистенција контемплација<sup>5</sup>. Маркузе у Фројдовој психологији и психоаналитичким појмовима ега, суперега и ида, сублимације, идентификације и интројекције препознаје друштвени садржај, јер они завршавају у систему установа и закона, а сукоб између ега, ида и суперега је истовремено сукоб између појединца и друштва. Нерепресивни поредак је, према Маркузеу, могућ, само ако полни нагони, након укидања вишка потискивања, могу развити „либидну рационалност“ која их помера у правцу вишег облика цивилизоване слободе. Фројд је наглашавао да трајни међусобни односи које цивилизација захтева нужно инхибирају полни нагон, сублимирајући га у љубав, мобилишући морал против употребе тела као објекта и инструмента ужитка, при чему је љубав требало да узвиси полност. Тај процес не садржи ослобођење, већ трансформацију либида – од полности која је у гениталној превласти до еротизације целе личности. Потиснута полност резултира у периодичном нужном одушку неподношљивој фрустрацији у виду садистичких и мазохистичких оргија „очајних маса, друштвене елите, изгладњелих банди најамника, чувара затвора и концентрацио-

---

<sup>5</sup> Маркузе се позива на Канта и његову *Критику моћи суђења* у којој се естетска димензија и моћ уживања појављују као средиште духа, медијум преко кога се природа подвргава слободи, нужност аутономији, као и на Шилерову естетичку филозофију, издвајајући кључне принципе: 1) претварање труда у игру и репресивне производности у раскош; 2) самосублимација осетилности и десублимација (подстицаја-форме) да би се измирила два темељна антагонистичка подстицаја и 3) победа над временом ако је оно разорно за трајно задовољење. Он уочава истоветност ових елемената са елементима измирења начела ужитка и начела збиљности. У томе имагинација има конститутивну улогу јер задржава циљеве душевних процеса који су слободни од репресивног начела збиљности, а они се, у естетичкој функцији могу укључити у свесну рационалност развијене цивилизације. Естетичка филозофија повезана је са орфичким и нарцистичким култовима јер отвара могућност нерепресивног поретка у коме се субјективни и објективни свет, човек и природа усклађују, а циљ нерепресивне културе јесте нови однос између нагона и ума.

них логора“, и више јача него што слаби „коријење нагонског ограничења“, сматра Маркузе. Насупрот томе, слободан развој преображеног либида еротизујући раније забрањене зоне и односе, умањило би манифестације пуке полности, интегришући их у шири поредак, укључујући и поредак рада. Самосублимација полности може створити високоцивилизоване односе, а да се не подвргава репресивној организацији коју је постојећа цивилизација наметнула нагону. У природи Ероса нема ничега што оправдава мисао да се ширење еротског подстицаја ограничава на телесну сферу, напротив, антагонистичко раздвајање телесног од духовног јесте историјски резултат потискивања, а надилажење тог антагонизма отворило би духовну сферу том подстицају, тиме што би духовна сфера постала директан објекат Ероса и либидни објекат.

Идеја да Агапе и Ерос могу бити једно – али не тако да је Ерос Агапе, него да је Агапе Ерос, делује чудно након 2000 година теологије, а не може се позивати ни на Платона као на бранитеља те идентификације, јер је он увео репресивну дефиницију Ероса у западну културу. Упркос томе, сматра Маркузе, Платонова *Гозба* садржи слављење полног порекла и супстанце духовних односа, јер, према Диотими, Ерос гони жељу од једног лепог тела до другог и коначно до свих лепих тела (или идеје Лепог), тако да постоји успон у еротском испуњењу од телесне љубави према једном до љубави према лепим делима и игри и, коначно, до љубави према лепој спознаји, те је духовно рађање исто тако дело Ероса, колико и телесно. „Моћ Ероса који гради културу јесте нерепресивна сублимација, сматра Маркузе (Marcuse 1985, 187). Притом биолошки порив постаје културни порив, а еротски циљ да се одржава читаво тело као субјект-објект ужитка тражи непрекидно оплемењивање организма. Фројдова психологија се темељила на немилосрдном сукобу између Ананке и слободног нагонског развоја. Међутим, сматра Маркузе, ако сама Ананке постане првотно поље либидног развоја, сукоб ишчезава а култура се појављује као градитељ Ероса или као природно испуњење најунутарњије жеље Ероса. Измењени друштвени услови би створили основу за трансформацију рада (принуде) у игру која је (ауто)еротска слободна активност.

Маркузе се овде позива на тумачење Маргарет Мид о култури Арапеш, која свет конципира као врт који се мора обрађивати не за неког поједника, због поноса или згртања, него да би слатки кромпир и свиње и пси, а пре свега деца, могли расти. Код њих је приметно одсуство сукоба, зависти и љубоморе и тежња ка сарадњи. Природа ту није објекат доминације и израбљивања него врт. Трансформација полности у Ерос и његово проширивање на трајне либидне радне односе подразумева рационалну реорганизацију индустријског апарата. У нерепресивним системима, полност тежи да урасте у Ерос, односно тежи само-сублимацији у трајним и све ширим односима, укључујући и радни однос. Истовремено, било би смањено деловање нагона смрти. За нагон смрти Маркузе каже да тежи Нирвани: стању непосредног задовољења у коме се не осећа никаква напетост, његов основни циљ није окончање живота, већ бола. Стога би се сукоб између нагона живота и нагона смрти смањило што се више живот приближава стању задовољења. Ерос би, ослобођен од вишка потискивања, ојачао, а ојачани Ерос би апсорбовао циљ нагона смрти. Ако би нагони тражили и постигли своје испуњење у нерепресивном поретку, регресија-присиљавање би изгубила од свог биолошког оправдања, а начело Нирване би се измирило са начелом збиљности. У репресивној цивилизацији и сама смрт постаје оруђе потискивања:

„Теологија и филозофија се такмиче данас једна са другом у величању смрти као егзистенцијалне категорије: изврћући једну биологијску чињеницу у онтологијску есенцију, они дају трансцендетални благослов кривњи човјечанства чије овјековечење потпомажу – они издају обећање утопије. Насупрот томе, она филозофија која није слушкиња потискивања одговара на чињеницу смрти Великим Одбијањем – одбијањем Орфеја ослободитеља. Смрт може постати залог слободе. Нужност смрти не одбацује могућност коначног ослобођења. Као и друге нужности, она се може учинити рационалном – безболном. Људи могу умирати без тјескобе ако знају да се оно што воле штити од бједи и заборава. [...] Али чак ни коначно приспјеће слободе не може искупити оне који су умрли у болу. Сјећање на њих и нагомилана кривица

човјечанства према својим жртвама јест оно што замрачује будућност цивилизације без потискивања“ (Marcuse 1985, 208).

Однос доцнијег развоја психоанализе Маркузе види као цепање на лево и десно крило, при чему указује на Рајха, за кога сексуално ослобођење постаје универзални лек за све проблеме и који не прави разлику између репресивне и нерепресивне сублимације, а напредак у слободи се јавља као пуко ослобађање полности. На десном крилу психоанализе налази се пак Карл Густав Јунг, за чију психологију Маркузе сматра да је постала мрачњачка псеудомитологија, у којој се психоаналитичка теорија претвара у идеологију: оживљава се личност и њене стваралачке могућности, „упркос збиљности која је готово одстранила увјете за личност и њезино испуњење“ (Marcuse 1985, 2010). Ерих Фром је покушавао да ослободи Фројдову теорију од поистовећивања са тадашњим друштвом и да истражи везе између нагонске и економске структуре. Фром поставља другу концепцију терапије, коју је можда први формулисао Ференци, према којој се психоанализа одликује безусловном афирмацијом пацијентовог захтева за срећу. Овај захтев, међутим, погоршава сукоб са друштвом које дозвољава само контролисану срећу. То је можда спроводиво у изузетно толерантном друштву, али у репресивном постаје опасно. У репресивном друштву, индивидуална срећа и производни развој у супротности су према друштву. Ако се дефинишу као вредности које би требало реализовати у таквом друштву, онда и саме постају репресивне. Маркузе сматра да је Фројд био свестан тог раскорака: док психоаналитичка теорија признаје да болест индивидуума изазива и подржава сама болест његове цивилизације, психоаналитичка терапија тежи да излечи индивидуу тако да она може да настави да егзистира као део болесне целине. Усвајање начела збиљности којим се психоаналитичка терапија завршава значи цивилизовано дисциплиновање пацијентових нагонских потреба, посебно полности. Циљ начела ужитка супротстављен је цивилизацији и само остаје питање колико резигнације појединац може да поднесе. Аналитичар мора пристати на друштвени оквир у коме пацијент живи. јер Фројд верује да се репресивна цивилизација не може изменити. Маркузе пак сматра да

критички увиди психоанализе добијају пуну снагу тамо где је теорија најудаљенија од терапије – у Фројдовој метапсихологији, док су ревизионистичке школе избрисале то противсловље асмилујући теорију у терапију и смањујући дубинску димензију сукоба између поједница и друштва. Према Маркузеу, ревизионисти бркају идеологију и збиљност. Аутономна личност у смислу стваралачке, јединствености и пуноће њене егзистенције увек је била привилегија мањине. Наравно, личност није ишчезла, она и даље „цвета“, али на такав начин да одговара друштвено пожељном обрасцу понашања, те се на тај начин тежи укидању индивидуалности и тај процес се довршава у индустрији масовне културе: „Опћа репресивност обликује појединца и универзализира чак и његове најособније одлике“ (Marcuse 1985, 221). Фројдова теорија се увек усмерава према детињству и формативним односима, које каснији зрели односи само рекреирају. А у отуђеном свету они се увек одвијају у модусима универзалног отуђења и универзалне репресивности. Фројдови биологички, основни појмови иду даље од те идеологије и од психологије која нема других објективних норми вредности осим владајућих и којом влада дубоки конформизам. Стога Маркузе упућује замерку Фрому и „ревизионистима“ да је њихов виши циљ терапије – „оптимални развитак могућности једне личности и реализација њезине индивидуалности“ – неостварив. Јер се или личност и индивидуалност реализују унутар постојећег облика цивилизације и своде се на успешно прилагођавање, или трансцендирају те облике, стварајући нове који су неспојиви са владајућим облицима цивилизације, што би значило да психотерапија лечи пацијента тако да постане бунтовник или мученик. Фром говори, каже Маркузе, „о производној реализацији личности, о скрби, одговорности, поштивању других људи, о производној љубави и срећи, као да човек може обављати заиста све то и остати још при себи и пун ‘добробити’ у друштву које сам Фром описује као друштво тоталног отуђења“ (Markuze 1985, 221).

Но, шта се збива са љубављу у оваквом психоаналитичком светоназору? Маркузе примећује да она добија усвојено „реалистичко“ значење, јер мора бити „семисублимирани и чак

инхибирани либидо, у складу с посвећеним увјетима који се намећу сполности“. Његова основна примедба је да ревизионистичка филозофија изгледа критичка тамо где је конформистичка, а политичка где је моралистичка. Ревизионистички стил се приближава стилу проповеди или социјалног радника и узима варку за реалност, док у Фројдовом стилу постоји снажан призвук ироније при употреби термина *слобода*, *срећа*, *личност*. Маркузе контрастира Фромово и Фројдово одређење љубави:

„Фром пише: Изворна љубав има коријен у производности и може се стога с правом назвати ‘производна љубав’. Њезина бит је иста било да је материнска љубав према дјетету, наша љубав према човјеку или еротска љубав између двије индивидуе... може се рећи да су становити основни елементи карактеристични за све облике производне љубави. То су скрб, одговорност, поштовање и знање. Успоредите с том идеологијском формулацијом Фројдову анализу нагонског основа и праоснова љубави, дугог и мучног процеса у којем се сполност са свом својом полиморфном перверзношћу кроти и спречава све док коначно не попусти стапању с њежношћу и приврженошћу — стапању које остаје опасно и које никад посве не надилази своје разорне елементе. Успоредите с Фромовом проповиједи о љубави Фројдове готово узгредне при мједбе у ‘The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life’: нећемо бити у стању порећи да понашање људи данашње цивилизације у љубави, опћенито узев, има карактер психички импотентног типа. Код врло се малог броја људи културе те двије особине њежности и сензуалности складно стапају у једну: човјек готово увијек осјећа да му сполну дјелатност пријечи његово поштовање жене и развија пуну сполну моћ само кад се нађе у присутности нижег типа сполног објекта... Према Фројду, љубав у нашој култури може се и мора спроводити као ‘сполност са спријеченим циљем’, са свим табуима и ограничењима које јој намеће моногамно-патријархално друштво. Изван својих легитимних манифестација, љубав је разорна, и никако се не да свести на производност и конструктиван рад. Љубав, озбиљно, узета, јест изван закона: ‘Нема више ни једног мјеста у данашњем

цивилизираним животу за просту природну љубав између двоје људских бића'. Али се за ревизионисте производност, љубав, срећа и здравље стапају у великој хармонији; цивилизација није проузроковала никакве сукобе међу њима које развијена особа не би могла ријешити без озбиљне штете" (Marcuse 1985, 229–230).

Маркузе сматра да ревизионистичко пребацавање несвесног на свест, умањивање биологичке сфере, посебно сексуалности, и превођење предсублимираних на сублимиране облике егзистенције заправо представља усвајање темеља на којима почивају установе репресивног друштва, чиме се истовремено појединац криви за неуспех у сопственој самореализацији и чиме се прикрива дубина угњетавања које цивилизација намеће човеку.

Мишел Фуко на овом месту поставља питање „да ли се теоријски дискурс који се обраћа репресији укршта, да би му препречио пут, са механизмом моћи, који је до сада деловао без оспоравања, или тај дискурс заправо није део исте историјске мреже као оно што оптужује (и несумњиво погрешно представља) називајући га репресијом? Постоји ли заиста историјски прекид између доба репресије и критичке анализе репресије?" (Фуко 2006, 17). Критика репресије, према Фукоу, а слично ономе што тврди Маркузе, јавља се као „нова епизода у ублажавању забрана“ или као „лукавији и прикривенији вид моћи“. Фуко примећује да западна цивилизација, за разлику, на пример, од Јапана, Индије итд., није однеговала своју *ars erotica*, успела је тек да изнедри *scientia sexualis*. Међутим, у хришћанском исповедању, у испитивању савести и у трагању за духовним јединством и божјом љубављу „постојао је читав низ поступака сродних једној еротичној уметности: вођење, од стране учитеља, путем иницијације" (Фуко 2006, 82). Фуко стога долази до закључка да секс није скривен, већ да га западни дискурс већ стотинама година поставља у средиште „једног страховитог захтева за знањем“ (Фуко 2006, 89–90):

„Ту се не треба заваравати: под великим низом бинарних опозиција (тело–душа, плот–дух, инстинкт–разум, нагон–свест) за које се чинило да упуђују секс на чисту



механику без смисла, Запад је успео да секс присаједини не само и не у првој линији једном пољу рационалности, што, сумње нема, не би било ништа заиста посебно јер смо још од Грка навикли на таква 'освајања', већ да нас – наша тела, наше душе, нашу индивидуалност, нашу повест – да нас безмало целе подведе под знак једне пожуде и жеље. [...] Има већ више стотина година како су безбројни теоретичари и практичари плоти направили од човека, на начин несумњиво не баш 'научан', чедо једног заповедничког и схватљивог секса. Секс смисао свега" (Фуко 2006, 90).

Када је реч о механизму репресије сексуалности, Фуко издваја два кључна периода: XII и XX век. XII век је доба великих забрана, придавање вредности само брачној сексуалности, измицање тела, срамежљивост. У XX веку механизми репресије почињу да попуштају: прелази се на релативну трпељивост према ванбрачним и предбрачним односима, ублажава се дисквалификавање „перверзних“, уклањају табуи дечје сексуалности. Уколико се пак осврнемо на репресију сексуалности и доведемо је у везу са коришћењем радне снаге, очекивало би се да су се оне највише односиле на најсиромашније класе и да је циљ био преусмерити енергију са задовољства на обавезни рад, међутим, Фуко указује да су најстроже технике спровођене у економски и политички најдоминантнијим класама: управо је у буржоаској и аристократској породици постављен проблем полности деце и адолесцената и медиализована сексуалност жена, док су народски слојеви дуго измицали диспозитиву сексуалности. Иако су подвргнути диспозитиву „брачног везивања“, хришћанска технологија плоти није имала већи утицај на њих. То подсећање на хронологију, сматра Фуко, баца сенку на идеју о репресивном окружењу које би имало почетак и крај – доба сексуалног ограничавања вероватно није ни постојало; то нас такође наводи на сумњу у хомогеност процеса репресије на свим друштвеним нивоима и у свим класама. Диспозитив сексуалности постављен је у владајућим класама као нова расподела уживања, дискурса, истине и моћи, и у томе пре треба видети самопотврђивање једне класе него тлачење друге:

„У том запоседању сопственог секса технологијом моћи и знања коју је сама изумела, буржоазија је дигла високу политичку цену свом телу, својим осећајима, свом здрављу и опстанку. Не издвајамо у свим тим поступцима оно што је било ограничење, срамежљивост, избегавање или мук и не доводимо то у везу са неком унутрашњом забраном, или потискивањем или нагоном смрти. Оно што се конституисало било је политичко уређење живота, и то не у тлачењу других, већ у потврђивању себе“ (Фуко 2006, 139).

Дизање цене телу треба повезати са процесом раста и успостављањем буржоаске хегемоније, због култивације сопственог тела и онога што оно може представљати за економску и политичку садашњост и будућност буржоазије, сматра Фуко. О томе сведочи велики број дела објављен крајем XVIII века о хигијени, здрављу, дуготрајности, методама за побољшање потомства, у чему Фуко види динамичан расизам експанзије, за разлику од конзервативног аристократског расизма. Фуко у томе не види изостављање тела и потискивање сексуалности, већ жељу да осигура снагу и дуготрајност, „столетно множење тог тела путем организације једног диспозитива сексуалности“ (Фуко 2006, 1420). У XIX веку се диспозитив сексуалности од центра превласти раширио на све стране. Теорија репресије која ће обухватити цео диспозитив сексуалности историјски је повезана са његовим ширењем, која ће то присилно ширење правдати тиме да свака сексуалност мора бити подвргнута закону. С друге стране, теорија репресије компензоваће ово опште распростирање диспозитива сексуалности анализом дејстава забрана које се разликују од једне друштвене класе до друге. На овој тачки се уплиће психоанализа: „то је у исти мах и теорија о суштинској међуповезаности закона и жеље и техника за уклањање патолошких последица строгости забране“ (Фуко 2006, 145). Психоанализа је довела у питање забрану, изнова објашњавајући диспозитив сексуалности у смислу опште репресије и повезујући ту репресију са општим механизмима доминације и експлоатације. Међутим, показало се да је то било само тактичко померање у диспозитиву сексуалности. Између два светска рата и око Вилхелма Рајха саздана је историјско-

политичка критика сексуалне репресије. Ипак, сексуална револуција се одиграла а да није дошло до остварења политичких промена, већ само до тактичког преокрета у диспозитиву сексуалности. Разлог претраживања сексуалности до најситнијих подробности Фуко види у томе што се преко секса истовремено прилази и животу тела и животу врсте и њиме се служи као матрицом дисциплиновања – сексуалност постаје белег индивидуалности, „оно што истовремено омогућује и њену анализу и њено спутавање“ (Фуко 2006, 163). Сексуалност истовремено, према Фукоу, постаје и предмет политичких операција, економских интервенција, путем подстицаја или спутавања рађања, идеолошких борби, показатеља политичке енергије и биолошке крепкости:

„Нови поступци моћи, разрађени у доба просветитељства и употребљени у XIX веку довели су до преласка наших друштава из *симболике крви у аналитику сексуалности*. Видимо да ако има нечега што стоји уза закон, смрт, преступ, симболично и суверенитет, онда је то крв; сексуалност, пак, стоји уз норму, знање, живот, смисао, дисциплиновање и регулисање (Фуко 2006, 165–166).

Тежиште се очигледно померило са питања љубави на питање секса. Као што је раније љубав повезивана са вишом спознајом, модеран човек очекује данас да ће докучити неку истину из секса:

„Можда ће се људи једног дана запањити. Биће им тешко да схвате да је једна цивилизација толико предана, уосталом, развијању огромних постројења за производњу и разарање, нашла време и бескрајно стрпљење да с толико неспокојства пита како стоји ствар са сексом: можда ће се насмешити када схвате да смо ми, данашњи људи, веровали да са те стране долази нека истина бар исто толико драгоцену као она коју смо већ затражили од земље, звезде и чистих облика своје мисли [...]“ (Фуко 2006, 176).

Међутим, шта се десило са љубављу и због чега је она изгубила онај статус који је имала у западној цивилизацији, од Платона до доминације диспозитива сексуалности који нас је

нагнао, као што Фуко каже, „бесконачном задатку да раскринкавамо његову тајну“, задатку који постаје све више обележен меланхолијом, депресивном усамљеношћу, егоизмом и нарцисизмом.

Одговор на то питање можда нам је такође понудио Фројд. Према Фројду, его се окреће себи уколико не успе да пронађе објекат љубави. Овај обрт иницира удвајање ега као објекта, он добија статус сталног објекта окретањем себи. Као што Џудит Батлер објашњава, тим повлачењем, узмицањем, бегом ега ка себи, љубав успева да побегне од изумирања, односно од суспензије:

„Својим бегом ка егу или у его, љубав се повлачи или односи са собом своје превладавање, повлачи трансформацију, чини је психичком. Ту није реч, као што се тврди, о љубави која ‘успева да побегне од изумирања’, пре ће бити да се љубав сама повлачи или да односи уништење објекта, преузима га као ‘сопствену деструктивност’. Уместо да прекине везу с објектом, или да га жаљењем трансформише, овај *Aufhebung* – тај активни, негирајући, трансформативни покрет бива увучен у его. ‘Бег’ љубави у его заправо је овај покушај да се *Aufhebung* сакрије унутра, да се повуче из спољашње стварности, и да се успостави једна унутрашња топографија у којој амбиваленција може да добије измењену артикулацију. На тај начин, повлачење амбиваленције производи могућност психичке трансформације, то јест могућност фабулације психичке топографије“ (Batler 2012, 172).

Џудит Батлер констатује да се у свету у којем се губитак не може објавити подстиче бес, производи се амбиваленција и губитак постаје дифузни губитак: меланхолија одбија да објави губитак, одбија говор, не прихватајући губитак другог, те губитак постје карактеристика ега, он постаје јадан и осиромашен. Насупрот томе, нарцисизам контролише љубав, чак и када се чини да је нарцисизам потиснут љубављу према објекту: „У нарцисистичкој љубави, у другом је сажето моје изобиље. У меланхолији, у мени је сажето одсуство другог“ (Batler 2012, 181). Међутим, као што је и Фројду јасно, меланхолија се јединим делом мора разумети као

нарцисистички поремећај, јер неке од њених карактеристика имају корене у нарцисизму, а неке у жељењу, сматра Батлер, као што, истовремено, садизам претходи меланхолији, као што суицидалним идејама претходе убилачки импулси.

Дефинишући мржњу као силу уништавања и разградње, која тежи лишавању и смрти, а љубав као силу усклађивања и сједињавања, која тежи задовољству и животу, Мелани Клајн и Џоан Ривијер (Klajn i Rivijer, 2019), указују да агресивност, која је тесно повезана са мржњом није сасвим деструктивна и болна у погледу својих циљева и функција, док с друге стране, љубав извире из сила живота и тесно је повезана са жељом, може бити агресивна, па некада чак и деструктивна. Агресивни нагони представљају један од основних и примарних чинилаца људске психологије и могло би се рећи да задовољење инстинкта самоодржања и инстинкта љубави захтева извесну дозу агресивности, те да је агресивни елемент један од основних елемената функционисања ова два инстинкта. Агресивност се може јавити и као последица страха од зависности од других људи, чији се корен може тражити у зависности одојчета од мајчине дојке. Уколико жеља за млеком није удовољена, беба почиње да плаче и вришти, она доживљава мржњу и агресивну жудњу. Ово стање је прво искуство нечега што подсећа на смрт, препознавање могућности непостојања нечега, преплављујући осећај губитка. Истовремено, ово искуство омогућава и стварање свести о љубави (у облику жеље) и препознавање зависности (у облику потребе), што истовремено бива праћено несавладивим осећајем бола и претње уништења. Клајн указује да живот проводимо у покушајима да саучвамо равнотежу између делова личности који доносе живот и делова који су деструктивни. Савест представља увиђање те несвесне дужности да се равнотежа задовољи и налаже контролу деструктивних импулса. Један од разлога из којих нам сексуалне тежње стварају јак осећај кривице јесте то што оне теже да буду „господарске“, то јест агресивне и егоистичке у тој мери да могу да нанесу зло и нама и другима: „Савест је само друга реч за самоконтролу која треба да очува равнотежу између егоизма и алтруизма и између љубави и мржње“ (Klajn i Rivijer 2019, 61).

Институција коју су људи изградили као помоћ у контроли љубави и мржње јесте религија, међутим, њени различити облици нису испунили тај задатак на одговарајући начин:

„У почетку (то јест у раном детињству) ‘жеља за оним што је добро’ пробудила је у нама похлепу и агресивност, исто као и љубав и нежност. У раним облицима религије, та веза је још увек била очигледна: ‘оно што је добро’, Бог, бивао је убијен и поједен, али исто тако и вољен и обожаван. Пре настанка хришћанства, постојало је много религијских покрета који су покушали да раздвоје те две тенденције. Покрет који је довео до појаве хришћанства (које је постало једна од великих светских религија), у великој мери је представљао изузетан покушај да се агресивност и похлепа одвоје од љубави. Покушао је да у томе успе уздижући алтруистичку љубав до идеала, али негирајући при том реалност бројних проблема душевног живота и људске психе. У случајевима када њихово постојање није сасвим негирано, човекове агресивне и сексуалне тежње биле су презиране, осуђиване или игнорисане. [...] Али агресивност и сексуалност се, као саставни делови људске природе, нужно исказују, у добром или лошем виду, током целог живота. Када покушавамо да негирамо њихова права, да их једном заувек искључимо из живота, онда се оне изливају каналима мржње и деструктивности. У облицима као што су прогањање, грамзивост, аскетизам, лажни морализам – који неизоставно прате такву дисоцијацију – оне су изнова продрле у религијски живот и пореметиле људски живот. Штавише, будући да је хришћанство толико ограничило доброту на алтруистички став у осећањима и у духу, оно је негирало значај сопољашњег, материјалног света, па је агресивност, коју је исто тако негирало, морала да пронађе неки лични излаз, на пример у ватреном ширењу вере и прогањању необичних верских уверења, и на крају, прогањању самих људи“ (Klajn i Rivijer 2019, 61–62).

Клајн закључује да су негација живота и негирање вредности човекових инстинката илузија и лажна основа за изградњу живота и сви напори да се потврди та илузорна основа само појачавају самообману. Самозадовољство, лажни

морализам и дволичност – што су прикривене форме агресивности – поткопавају конструктивни аспект одвајања агресивности од љубави, то јест – вредност алтруистичке љубави, замењујући је тескобом, сумњом и цинизмом, те коначно губитком вере у доброту. Жеља да се сачувају доброта и потреба за искреношћу прокрчили су себи пут у правцу интересовања за спољни свет и истином и добротом у материјалним стварима, нпр. у доба ренесансе. Међутим, ако материјална добит постане идеал, може доћи до презрења човековог унутрашњег живота, и услед тога долази до одвајања и негације улоге коју у животу играју наше унутрашње емоционалне потребе – потребе да волимо, проблеми осећаја кривице, норме савести и морала, све то постаје занемарено и негирано услед растућег материјалног просперитета. У том случају, самозаваравање и ничим заслужена уображеност ступају на место потраге за унутрашњим благостањем.

Клајн закључује да проблеми савести више нису у моди и да питања морала данас делују провинцијално. Доба „реализма“ је промашило мету, испуштајући из вида да постоји реалност у нама и ван нас, да постоји безобзирност и похлепа, али исто тако и потреба да волимо и будемо вољени, коју све више потискујемо и не смемо искрено да признамо. Психолошка ситуација је таква да су наши љубавни пориви отписани и потиснути, немају излазе који би им били примерени и довољни, те не могу ступити ни у интеракцију љубави и мржње. Последица тога јесте зачарани круг агресивности и експлозивног насиља у западној цивилизације: „у овом тренутку цивилизација изгледа угрожена дезинтеграцијом, пошто су љубав и њена уједињујућа моћ већ багателисане и снажно изложене агресивији“ (Klajn i Rivijer 2019, 68).

## МАММА – ЖЕЉА, ЉУБАВ, МРЖЊА, БОЛ

Први наш објекат љубави и мржње јесте мајка – истовремено жељен и омрзнут свом снагом карактеристичном за бебине примитивне пориве – беба воли своју мајку када она задовољава потребу за храном и пружа чулно задовољство које

осећа док су уста стимулисана сисањем млека. Клајн каже да је ово задовољење суштина дететове сексуалности и њено прво испољавање. Када је беба гладна, осећа физичку бол и узнемиреност, буде се мржња и агресивност и беба је преплављена деструктивним тежњама. То доводи до болних стања: гушења, понестајања даха и сличних сензација које се осећају као деструктивне по сопствено тело. Уколико је наша мајка задовољила све наше потребе за самоодржањем и све чулне жеље и дала нам сигурност, улога коју она игра у нашем животу је трајна и према тој улози се формирају наши доцнији емотивни односи. И бебин првобитни однос с оцем, у мери у којој је отац доживљен као пријатељска и заштитничка фигура, делимично је обликован по узору на њен однос са мајком. Беба, којој је мајка испрва објекат – добра дојка – почиње ускоро да одговара на задовољење жеља и да развија осећање љубави према њој као личности. Међутим, та прва љубав је помуњена деструктивним поривима. Љубав и мржња се сукобљавају у детету и тај сукоб у извесној мери траје целог живота. Када се беба осећа фрустрираном од дојке, она је у фантазији напада, у својим агресивним фантазијама жели да је загризе, а ове фантазије деструкције одговарају жељи за смрћу. Беба налази подршку против страхова у омпотентним фантазијама, које су репаративне природе. Ако је у својим фантазијама нанела зло мајци кидајући је и гризући, ускоро ће развити фантазију да поново саставља делове и да мајку може репарирати. То ипак не уклања сасвим страхове да је уништила објекат љубави, од кога зависи. Ови темељни конфликти дубоко утичу на правац и јачину емоционалног живота одраслих.

Клајн указује да су ови осећаји кривице болни, те смо склони да их потискујемо у други план, али се они изражавају на безброј начина и извор су тешкоћа у личним односима. Рецимо, неки се људи лако вређају ако им се не указује поштовање, чак и од особа које за њих немају значај, јер се у несвесном делу свог духа они не осећају достојним пажње других, други су пак незадовољни собом и развијају разне облике комплекса инфериорности. Ова осећања имају много дубљи корен и повезана су са несвесним осећањем кривице. Потреба за хваљењем и прихватањем заправо је потреба за



доказима да су вредни љубави, а тај осећај потиче из страха да су неспособни да довољно воле друге и из њихове неспособности да овладају сопственим агресивним тежњама – они се заправо боје да представљају опасност за вољену особу.

Што се чулности тиче, она се испољава у првим оралним осећајима, повезаним са сисањем, да би се потом јавила генитална осећања, када чежња за мајчином дојком слаби. У случају девојчице, њено занимање за дојку се преображава у највећој мери несвесно занимање за очев пенис, и како одраста, жели оца више него мајку, развијајући љубомуру према мајци и према другој деци своје мајке. Ови осећаји иду са супарништвом, агресивношћу и мржњом према мајци и надовезују се на озлојеђеност због најранијих фрустрација према дојци. Осим љубави према оба родитеља, постоје и осећаји супарништва према њима, а та мешавина осећања ће се исказати и у њеним односима са браћом и сестрама. Жеље и фантазије у односу на мајке и сестре основа су директних хомосексуалних односа у каснијем животу, као и основа хомосексуалних осећаја који се посредно изражавају у пријатељству између жена. У нормалном току ствари, ове хомосексуалне жеље се повлаче и сублимирају, а превласт задобија привлачност према другом полу. До сличног развоја долази код дечака, који осећа гениталну жељу према мајци и супарништво према оцу. Но и код њега се развијају гениталне жеље према оцу, што је основа доцније хомосексуалности.

Код бебе је од почетка, као одговор на мајчинску љубав и бригу, присутан осећај љубави и захвалности, односно испољавање силе која тежи очувању живота. Важан развојни тренутак, према Мелани Клајн, јесте настанак конфликта између љубави и мржње и активирање страха од губитка вољене особе. У тој ситуацији се јављају осећаји кривице и тескобе, који постају саставни део љубави и дубоко утичу на њу. У несвесном детета и одраслог човека постоји и дубока потреба за саможртвовањем да би се помогле и исцелиле вољене особе којима смо у фантазији нанели повреде или их уништили, те потреба да усрећимо друге, која је повезана са јаким осећајем одговорности за њих, што се показује као облик

инстинске симпатије и способности да друге разумемо такве какви су. Способност идентификације са другом особом је један од најзначајнијих елемената људских односа и предуслов искрене и снажне љубави. Способност идентификације са вољеном особом омогућава нам да у извесној мери жртвујемо сопствене осећаје и жеље, и да дамо предност интересима и осећањима другог. Идентификујући се са другима, добијамо натраг помоћ и задовољство које смо им понудили и оно што смо жртвовали за њих. Жртвујући се за онога кога волимо и идентификујући се са њим, ми играмо улогу доброг родитеља и опходимо се онако како се он опходио према нама, или онако како смо желели да се према нама опходи. На тај начин у фантазији исцељујемо ране које смо у фантазији нанели и због којих се, несвесно, осећамо врло кривим. Клајн сматра да је то спровођење репарације темељни елемент љубави и свих људских односа.

Према Мелани Клајн, срећан љубавни однос подразумева дубоку приврженост, способност за узајамно жртвовање и способност да се поделе бол, задовољство, интерес и сексуално уживање. Жена има мајчински однос према мушкарцу, чиме задовољава његове најраније жеље, али је сачувала, осим мајчинских осећања, и понешто од свог дечјег става према оцу, тако да ће веровати свом мужу, дивити му се и он ће за њу бити заштитничка фигура која јој пружа сигурност. На тај начин ће и мушкарац несвесно одиграти улогу доброг мужа у односу на своју мајку. Уколико је жена способна за јаку љубав према деци и мужу, вероватно је у детињству имала добар однос са оба родитеља, као и са браћом и сестрама, те је у стању да на задовољавајући начин превазиђе првобитне осећаје мржње и осветољубивости. Такав процес се одвија и у мушкарцу који успева да успостави срећан љубавни однос. Однос сачињен од узајамног сексуалног испуњења и обостране љубави биће доживљен као да се бивша породична срећа поново ствара. Многе фантазије и жеље не могу се задовољити у детињству, између осталог и зато што у несвесном постоје истовремено супротстављене жеље: „Изгледа парадоксално да је остварење многих дечјих жеља могуће тек кад се одрасте“, каже Клајн (Клајн и Ривијер 2019, 90), објашњавајући да само ако је појединац

одрастао у правом смислу те речи, његове инфантилне фантазије могу бити задовољене у зрелом добу, осећај кривице произведен инфантилним жељама може ослабити, баш због чињенице да је ситуација жељена у детињству, сада постала стварна и дозвољена. Истичући као однос од посебне важности однос са самим собом, Мелани Клајн закључује да ако смо током свог најранијег развоја били способни да интересовање и љубав за мајку пренесемо на друге особе и изворе задовољства, онда ћемо касније успети да извучемо задовољство из других извора. Уколико наша фрустрирана похлепа, озлојеђеност и мржња не поремете однос са спољашњим светом, наћи ћемо безбројне начине да унесемо у себе лепоту, доброту и љубав, а задовољства која доносе сва та задовољења смањиће садашње и прошле фрустрације, укључујући и оне фундаменталне и најраније. Суштинска способност да се даје и узима развија се у нама на начин који осигурава наше сопствено задовољство:

„У закључку, добар однос са самима собом је један од услова да би се другима пружиле љубав, толеранција и мудрост. Као што сам покушала да покажем, тај добар однос са самима собом делимично се развио почев од пријатељског, саосећајног и разумевајућег става према другима, наиме, према онима који су за нас у прошлости имали много значаја, тако да је наш однос према њима постао саставни део нашег духа и наше личности. Ако смо, у дубини свог несвесног, постали способни да у извесној мери избришемо озлојеђеност против родитеља и ако смо им опростили фрустрације које смо морали да истрпимо, онда можемо бити у миру са самима собом и волети друге у правом смислу те речи” (Klajn i Rivijer 2019, 140).

# ЗАСНИВАЊА ЕРОТОЛОГИЈЕ

## АНТИЧКИ ЕРОС



Љубав према другима, судећи по општим закљчцима психологије, заснива се на љубави према себи. Она је стога дубоко интимна, индивидуална и, могло би се рећи, идиосинкратична. Ипак, начини на који доживљавамо, препознајемо и тумачимо љубав под несумњивим су утицајем доминантних епистема. Притом, концепти љубави не зависе само од културе одређене заједнице и нису једном заувек дати, већ су подложни и историјским променама. Тако је у античком свету љубав имала сасвим различито значење од савременог, а античка култура другачије је концептуализовала однос љубави и сексуалности у односу на потоње периоде.

Зачетке еротологије као посебне хуманистичке дисциплине која истражује феномен љубави, налазимо у раду српске филозофиње Анице Савић-Ребац. Она своју докторску дисертацију започиње „рефлектовањем властите истраживачке позиције“, истичући да сама теме Ероса одређује начин његовог испитивања, „каткада и против воље истраживача“, чиме указује на иманетност методологије предмету истраживања, а не „споља наметнутим поступцима који највише одговарају субјекту истраживања или су уобичајени у истраживачкој пракси у одређеном домену“. На почетку дисертације открива циљ свог филозофског рада, а то је откривање почетка и јединства „привидно диспаратних, наизглед неповезаних момента и манифестација нечега“. Аница Савић-Ребац жели да установи константе у развоју Ероса, те стога полази од временски првих или најстаријих испољавања у архајској грчкој култури, али показује и херменеутичку скепсу да се то јединство тражи у најпримитивнијим облицима и да се развијени облици могу протумачити тако што ће се изучити његови извори, будући да се већ у њима сусрећемо са недиференцираном сложеношћу феномена у коме се тешко може наћи јединство које се препознаје у развијенијим формама.

Аница Савић Ребац се бавила феноменом Ероса у континуитету, од предсократоваца, преко компаративне студије о Платоновом и хришћанском разумевању љубави, па до улоге љубави у Спинозиној филозофији. Ирина Деретић сматра да је она, проучавајући појам Ероса, имала у виду одређену мистичку традицију чије је исходиште у орфичким списима, а које се провлачи се кроз Платонову и Платинову филозофију, заступљено је у хришћанском неоплатонизму, у учењу Дионисија Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Новог Богослова, и код немачких мистичара Мајстера Екарта и Николе Кузанског (Деретић 2012,292).

Аница Савић-Ребац указује да је „двополност” љубави у антици оличена у два божанства: Еросу и Афродити, али то није само однос мушког и женског принципа, будући да је Ерос представљен као двополан, јер је он превасходно божанство полне љубави, већ двоструки вид љубави – телесне и космичке, индивидуалне и универзалне, јер Афродита поприма космичку димензију:

„Међу њима се често истичу различности, и јако се наглашавају; а сем тога, латентну борбу елемената матриархалних и патриархалних можемо видети и у томе што ова два божанства у току векова наизменично преовлађују; тако да је на пр. код Парменида и Емпедокла преовладао женски божански принцип наспрот космогониском Еросу, а много касније, у 15. и 16. веку, заменила је Венера Amore 13. и 14. века. Међутим, према овим супротностима међу љубавним божанствима грчким стоје, како рекосмо, важне аналогије. [...] Аналогије између Афродите и Ероса имамо, прво, у вези елемената вегетативно-плодносних и хтоноко-судбинских; затим, а то је нарочито значајно — у вези елемената светлосних и афективних; најзад имамо спој ових двеју група елемената. Дакако, аналогија још није једнакост; уз то, код Ероса налазимо још у самим основама елемент скоро сасвим туђ Афродити: ратничко-агонални. [...] Као најранији и најосновнији важе и код Афродите и код Ероса обично елементи плодносно-вегетативни“ (Савић-Ребац 1932, 17).

Аница Савић Ребац уочава да се Емпедоклова *φιλία* испољава се као сила привлачења и уједињавања у домену космологије, као „афродизијска страст“ на психолошком плану, и као *φιλοφροσύνη* на социјалном плану у којој види претечу хришћанског човекољубља. Ирина Деретић (2012) истиче да је у еротологији Анице Савић Ребац уочено још једно двојство Ероса – оплемењујуће и деструктивне љубави, умне и безумне, срећне и несрећне, показујући да грчко песништво „убличава рушилачку, маничну и демонску страну љубави, која не нарушава светску хармонију, али нас лично изнутра подрива, нашу унутрашњу равнотежу нарушава, те, дакле, поприма аутодеструктивну форму“. Према Аници Савић Ребац, дакле, љубав није вредносно неутралан ни дуалистички концепт. Сам појам и суштина љубави не могу бити зли и деструктивни, то може бити само аберација са правог пута. Њено је поимање „двоструке“ љубави као јединства; љубав је страствено-духовна сила, која има и афективну и интелектуалну страну. Ерос има и своју етичку димензију, која је повезана са врлином и од најстаријих времена се „везивао за култ ратништва и такмичарско-ратничког пријатељства и стицања опште врлине, а који ће се посебно истицати у хришћанском појму љубави, у потпуном жртвовању себе зарад другог.“ Аница Савић-Ребац код Еурипида уочава двојство надличне и личне љубави, које је он приближио старом двојству – чисто осећајном, које се протеже од Сапфе, односно од старе народне поезије до позног орфизма, при чему је личну љубав одредио као душевну, а одатле је извео даљу супротност:

„[...] духовне и страсне, мудре и безумне, умерене и прекомерне љубави, још више подвукао онај скроз грчки проблем који је наговестио Софокле: шта је у суштини љубав, да ли је болест и безумље, νόσος и μανία, или је добар дар божанства? У грчком народу било је дубоко укорењено мишљење да се љубав већином манифестује са тим маничним карактером, као рушилачка сила, као болест душе и тела; тако ју је приказала Сапфо (одл. 2) и тако је квалификује Софокле у Антигони ст. 790, нарочито често сам Еурипид, који је дао класично оличење љубави-болести у двојма Фаидрама. Но Еурипид, песник антиномија, износио је све душевне моменте,

и више но ико пре њега он је славио љубав која је племенита и која оплемењава. [...] Фурмулисањем двојства припремио је налажење јединства: тако је лична љубав постала у Симпосиону пут ка надличној, а љубавна магија постала је божанска екстаза у Фаидру“ (Савић-Ребац 1932, 94).

Некадашња универзалност Афродите и Ероса развила се у везу између микрокосмоса и макрокосмоса, при чему се Ерос развија на космичкој и социјалној равни, док се Афродита развија на космичкој и елементарној, да би постала архе иманентан свету. Афродита постаје корен постојања која непрекидним рађањем одржава сталност смртног света, док је Ерос обликотворан, и у неким се тумачењима може поистоветити са пуком љубавном жудњом. У езотерији, међутим, он апсорбује у себе Афродиту и постаје двополни Фанес Протогон орфизма, закључује Аница Савић Ребац:

„Али тај Ерос овог развојног ступња није више дошао до култа: одвећ стваран и одвећ мислен по својој широј афективности, одвећ узак по своме култском, а одвећ широк по своме спекулативном значају, чак подоста изолован и у поезији по својој улози као божанска личност, он је постао најтипичније есотерично божанство Грчке. [...] Ова супротност њихове космичке функције често је наглашавана у познијој Антици, и јасно је формулисана на пр. код Поеудо-Лукијана у дијалогу ‘Amores’, где се истиче да је Афродита ‘први корен свега постајања’, она која сталним рађањем одржава сталност смртног света, док је Ерос творац облика. [...]“ (Савић Ребац 1932, 29-30).

Метафизика светлости, истиче Деретић, јесте једна од кључних идеја еротологије Анице Савић Ребац. Ерос има светлосни карактер, још од орфичке теогоније и Хесоида, све до Парменидове спекулативне рефлексije. На космолошком плану, светлост је принцип настанка живота. Аница Савић Ребац сматра да постоји дубока повезаност еротских и светлосних сила, што показује њену блискост платонистичкој традицији, у којој симболика светлости има важну улогу на еписетмолошком и метафизичком плану:

„У исти мах кад нам се јавља као светлосни Калистос, јавља нам се Ерос и као бог афродизиске љубави; а још раније, у Илијади, искристалисала се Афродита у богињу љубави између мушкарца и жене. Но пре него пређемо на питање везе између елемената светлосних и љубавних, и на питање примарности у тој вези, морамо дотаћи још један елемент, који како рекосмо, припада искључиво Еросу: ратничко-агонални. Он је веома испољен у Еросу, више но плодносно-вегетативни. [...] Веза светлосних и љубавних елемената базира се на њиховој дубокој сродности: и један и други су превасходно животодавни, и то не само елементи афирмирања него и потенцирања живота. А овамо долази још један трећи, сродан елемент: огањ. По Групеу су у Еросу, богу љубави, још видни елементи старог ватреног даимона који сагорева душе; то показују многи прикази Ероса са буктињом, све метафоре ватре које су с њиме у вези. А можемо додати да је и код индиског Каме врло јака веза са светлошћу и са ватром; у Атарваведи, он је изједначен са Агнием. Свакако су дакле и елементи огња играли улогу при стапању светлосних и љубавних; а касније ћемо показати у њему и старог даимона ветра — животног даха“ (Савић-Ребац 1932, 26).

Иако код Платона Ерос губи космолошко значење и постаје демон, односно посредник између богова и људи, он не престаје да игра значајну улогу у сазнању, а неоплатонизам је непосредно или посредно утицао на хришћанску мисао у којој је метафизика светлости добила значајно место, већ у XIII поглављу *Прве посланице Коринћанима апостола Павла*. Аница Савић Ребац указала је на повезивање љубави с мистичким сазнањем и светлосном симболиком. Према њеном разумевању, Платон је својим поимањем Ероса као посреднике објединио појмове личног и надличног ероса, те афективног и духовног ероса, јер оплемењује еротску страст интелектуалном компонентом и метафизичком суштином (в. Деретић, 2014).

Анализирајући појам Ероса, Аница Савић Ребац не креће се само на пољу филозофије и књижевности, већ задире у област антропологије, социјалне психологије и доцнијих когнитивнолингвистичких истраживања, будући да њено интересо-



вање сеже до примитивних религијских представа и до комплексног предлогичног мишљења. У уводу она као да антиципира ставове Лава Виготског, зачетника културно-историјске психологије, изнетог у знаменитом делу *Мишљење и говор*, објављеног 1943. године (Vigotski 1997)<sup>6</sup>. Наиме, Аница Савић Ребац каже:

„И у овој области коју проучавамо, и могућно је и важно је пронаћи трајање и утицај примитивних религијских престава и магиских обреда, које на неки начин можемо пратити до у највише врхунце. Но ипак нас овај начин посматрања неће моћи довести до јединствених прапочетака, а још мање ће бити могуће помоћу њега објаснити најважније моменте прелаза и развоја, — у првом реду стога што је вероватно да и примитивне религијске престава нису биле једноставне и јединствене, но да су и оне поникле из тзв. комплексног предлогичног мишљења, које је заједничко како најранијим тако и сасвим позним и префињеним религијским творевинама. Не само што ово „комплексно мишљење“ обухвата у једној престава религијску реалност и њезин симбол, него у самој религијској стварности оно доживљује у исти мах разне елементе који су за њу органски повезани. Тако можемо разумети и то што једноставне прапочетке не сретамо ни на најстаријем нама приступљивом ступњу античког духовног живота, на ступњу култова. И ту је махом немогуће одредити јединствен основни импулс, јер су ту божанства обично већ веома сложена, толико да често не знамо да ли та њихова сложеност потиче из првобитног ‘комплексног мишљења’ или из неког раног синкретизма. Ту сложеност налазимо и у основи двају грчких божанстава љубави, Афродите и Ероса“ (Савић-Ребац 1932, 18).

Ерос оличава животни принцип, а он се, према запажању Анице Савић Ребац, изражава метафорама светлости/ватре и метафорама ваздуха, те тако носи елементе бога душе. Видећемо да се ова концептуализација љубави, односно

---

<sup>6</sup> Више о значају дела Лава Виготског за когнитивну лингвистику и теорију когнитивне метафоре в. Башић 2016.

метафоре љубави као светлости, ватре и сјаја, али и даха, могу срести и у словенским митским представама:

„Видимо дакле да се животни принцип који је оличен у Еросу, приказује уједно као животни зрак и као животни дах. И тако већ најстарији Ерос носи у себи све елементе бога душе. А као што се у метафорама задржао ватрени карактер Ероса, задржао се и Ерос као ветар, односно дах“ (Савић-Ребац 1932, 82).

Она, истовремено у античком поимању Ероса, посебно у Софокловој драмској психологији, уочава два пола која ће се вековима препознавати не само у античком разумевању љубави, већ и у доцнијим западним концептуализацијама – а то су љубав као чиста жудња, праћена бесом безумља, односно љубав као болест, и љубав као могућност највише (мистичне) спознаје, односно два доминантна концепта која паралелно постоје у европским концептуализацијама љубави и до данашњих дана – ЉУБАВ ЈЕ БОЛЕСТ (ЛУДИЛО) и ЉУБАВ ЈЕ ЗНАЊЕ:

„Ипак је јасно да је Софокле и у драмској психологији бар донекле остварио ону ванредну ширину погледа и богатство мотива које је наговестио у често помињаним речима о Киприди; свакако је приказао и чисту жуд: (џерос; он ту реч нарочито воли): Хајмон, Дејанејра – и бес безумља; а самим тим речима: *ἔστιν δὲ λύσσα μανίας, ἐστὶ δ' ἔμπερος / ἄκρως*, поставио је полове између којих ће се вековима кретати античко схватање љубави: љубав која је као болест душе, и љубав која је њено најчистије узлетање“ (Савић-Ребац 1932, 88).

Анализирајући развој Ероса од орфичког до Платоновог, Аница Савић Ребац уочава неколико концепата љубави – елементарно-душевни, у неодређеној вези са космогонијским, и социјално-сазнајни; потом љубав као болест и безумље, али и концепт личне љубав која је пут ка надличној љубави, те јединство космичке и човечанске љубави:

„Између орфичког и Платоновог Ероса, између Демиурга и Посредника, имамо разне ступњеве хуманизирања космичког Ероса, односно дивинизирања човечанског. Ми смо до сада поменули неколико таквих ступњева: то је, прво,

елементарно-душевни Ерос еолско-дорске лирике, који има неодређене али ипак несумњиве везе са космогонијским; затим Ерос гимназија, чији се социални карактер бесумње надовезује на древног бојотског бога ратничког другарства, којег већ у најстаријем култу налазимо спојеног са светлосним божанством; и најзад, на линији која одступа од главног развоја, Емпедоклова Филија. Лирика је нарочито наглашавала афродизиску моћ Ероса, а култ социалнога његову васпитну делатност међу мушкарцима, дакле чисто човечанске функције, и то већином у индивидуалном облику. Емпедокле више свега истиче јединство космичке и човечанске љубави, али је ову у многومه удаљио од Ероса. А као последњи ступањ између космогониског Ероса и Платона налазимо, како рекосмо, Еурипида и песму о Фанесу“ (Савић-Ребац 1932, 91).

Осим везе љубави и спознаје, Аница Савић Ребац је уочила још једну везу, која ће се у даљем истраживању показати као важна за језичке (и когнитивне) метафоре љубави, а то је веза између љубави и вида,

„А има један важан склоп представа са којим га је довео Платон у везу, и који га приближава Фанесу: то је светлосна мистика и метафизика, у вези са мистичном теоријом сазнања. Светлост као космогонијски принцип води овим облицима мишљења. Јер као што су светлост и љубав сродни као животни принципи, тако постоји, како смо већ наговестили, тесна веза еротологије како са учењима о светлости, тако и са мистичном теоријом сазнања. У славној космогониској химни у Ригведи (10,129), која, као и Хераклитов делфијски бог, нити казује нити скрива већ наговештава, може се наслутити да је индијски песник непосредно везао љубав са сазнањем, док је обични развој: љубав-светлост-сазнање. Ту се обично држе и прожимају светлост око љубав сазнање; у потпуно развијеном облику наилазимо то учење код Плотина. Код њега је Ерос — οφθαλμοῖ τοῦ ποθοῦντος, око жудње; али он је и у вишем смислу око душе које се рађа са самом душом коомоса; отуда његово име: οτι ἐκ ὀράσεως τὴν ὑπόστασιν εχει. Љубав је дакле чедо визије, а у исти мах даје очи за виђење. На тај начин, она је прави пут ка сазнању, које је права ορασις ; зато οὐς ὄρων и

vous érow одговарају један другом. [...] Тиме је необично продубљен, а можда у суштини и протумачен стари значај ока у љубави, који налазимо како у љубавној поезији тако и у спекулацији, у свим временима; [...]. Разрађена оветлосна метафизика Средњег века, од Аугустина до Бонавентуре и Дантеа — иначе један од главних путева којим је еманативни пантеизам продирао у хришћанство — остала је увек у вези са учењима о љубави. Данте, кад приказује свет као постепену еманацију из прасветлости, наглашава да је та прасветлост свагда идентична са љубављу“ (Савић-Ребац, 1932, 116–117).

Песничка и филозофска традиција ренесансе, имаће, када је о концептуализацији љубави реч, битну инспирацију у платонизму. Заслуга је Анице Савић Ребац у томе што је својом *Предплатонском еротологијом* била међу првим истраживачима који је тему љубави поставио као посебну тему хуманистичких дисциплина, одвојивши је и од медицинско-психолошких проучавања и од поезије. Истовремено, она је, издвајањем најзначајнијих концепата љубави у античком свету, поставила основу за даље уочавање појмовних веза и континуитета у концептуализацијама љубави, паралелно са њиховим културно-историјским изменама.

## „ЉУБАВ СВЕТА, ЉУБАВ ПРОФАНА“ – СРЕДЊОВЕКОВНА ПОТИСКИВАЊА

Откриће нове, средњовековне форме љубави, такозване дворске, удворне или куртоазне љубави имало је занимљив развој. Она се развила из богумилске и катарске јереси, односно из историје средњовековног дуализма. Катарска морална правила су била пуританска и искључивала су разузданост. Као енкратити, катари су забрањивали брак, који су сматрали озакоњеним прилежништвом и стањем греха. Сматрали су да је телесно познавање жене једнако инцестуозном односу. Посрнуће верника се допуштало ако не носи законски печат брака, јер је полни однос за законитом женом био грешнији него са неком другом особом. Тако је, сматра Кулиану (Culianu

2007), дошло до полне разузданости. Појава схолатицизма у раном средњем веку, која се сусрела са различитим дуалистичким идејама са Истока и Запада резултирала је дворском или куртоазном љубављу. Куртоазна, дворска љубав и катарство презирали су брак. Према сексуалности имали су двострук однос – теоријски су га сматрали грехом, док је у пракси превађавала раскалашност. И трубадури су се, попут катара, одавали разврату.

Поред ових, западних утицаја, у концепту куртоазне љубави био је присутан утицај арапског мистицизма. Арапска мистична поезија идеализовала је жену. Арапски мистици такође су били оптужени за дуализам. Песник Башсхар Ибн Бурд осуђен је 783. године на смрт јер је идеализовао жену и изједначио је са Духом – посредником између човека и бога. Жена као надчулно биће, *Madonna Itneligenza*, скривена иза женског обличја, јављала се као мотив многих арапских мистичних песника и суфиста. Ту се наглашава двоструки аспект жене – аспект природе, који је оправдавао аскетску мизогинију, и аспект есенције према коме је жена „друга половина неба“ (Culianu 2007, 32). Арапска мистична поезија дуго је идеализовала, па чак и хипостазијала жену, што је и био кључни елемент концепта куртоазне, дворске љубави и због тога је била оптуживана за дуализам, за прикривено манихејство, и од муслимана и од хришћана.

Љубав као болест, односно однос љубави и здравља није савремена ни ексклузивно тема западне мисли. Она се јављала међу „верницима љубави“ и на Истоку и на Западу. Наиме, један од кључних елемената удворне љубави, према Кулиану, био је „патнички позив“ верника љубави. Окултизација љубави и идеализација вољене жене води до добровољног удаљавања од објекта љубави, што га чини још недостижнијим. Уместо да утажи страст, верни љубавник све чини да отежа своје муке, следи божански позив да буде болестан и одбија излечење.

Историја медицине бележи бројне случајеве патолошких облика љубави. Патолошка љубав јавља се у конвенционалној расправи *О љубави* Андреаса Капелануса (Andreas

Capellanus), пуританца из XII века, који је био проглашен катаром. Он каже да женске фантазме могу потпуно обузети пнеуматички састав љубавника, изазивајући озбиљне соматске поремећаје, ако жудња не нађе свој природни канал. Љубавни синдром, под називом *'ishq* описује Авицена у *Liber canonis*, која је у раном хришћанском средњем веку словила као медицински приручник. И доцнији медицински приручници описују семиологију патолошког ероса и третирају га као облик меланхолије. Тај синдром патолошке љубави назива се *amor hereos* или *heroycus*, са непознатом етимологијом, каже Кулиану – од грчке речи *eras*, искривљене *hews* („љубав“) или од *herds* („јунак, херој“), јер је древна предаја јунаке сматрала злоћудним утицајима, налик ђаволима. Однос између *melancholia nigra et canina* и *amor heroes* може се протумачити тиме што су патолошки еротски феномени још од Аристотела повезивани са синдромом меланхолије. Света Хилдегард из Бингена (XII век) приписивала је меланхолицима неограничене сексуалне способности. Меланхолици, према Хилдегард, имају велике кости с мало сржи, попут змија, развратни су попут магараца, претерују у односима са женама, њихова је љубав покварена и смртоносна, опште са женама али их мрзе, наводи светица. Фичино признаје везу између меланхолије и еротске патологије. Лекар Бернард Гордонски (око 1258–1318), у делу *Lilium medicinale*, у поглављу *De amore qui hereos dicitur* каже да је болест звана *hereos* меланхолична тескоба изазвана љубављу према жени. Узрок болести је претерано размишљање заљубљеног о љубљеној и његово уверење да је она најлепша и најдостојнија љубави. Жудећи страствено за њом, љубавник заборавља на меру и здрав разум, запушта себе и своје послове. Ова је болест често погађала племиће који се одају ужицима. Као симптоми наводе се недостатак сна, хране и пића, слабост целог тела, изузев очију, емотивна нестабилност, неправилан пулс и манија ходања, да би се закључило да болесник, ако се не лечи, постаје маничан и умире.

Методe лечења су нежно уверавање, али ако суптилне методе не помогну, примењују се строге методе попут бичевања, али и наглашено хедонистичке, попут путовања, препуштања еротским задовољствима са више жена, те „природна

одвраћања“, која су, према Фичину, *coito, digiuno, ebrietà e esercizio* – коитус, пост, трезвеност и вежба. Ако то не помогне, Бернард Гордонски саветује лечење „драматичном сценом“ – старица испод хаљине носи крпу натопљену менструалном крвљу, изриче пред пацијентом погрде на рачун његове вољене, ако то не успе, извади крпу и маше њоме пред носем заљубљеног говорећи му да је његова пријатељица попут тога, то јест да је, како тврди *Malleus maleficarum* – „отров природе“. Ако пацијент и даље остане заљубљен након тога, онда он, закључује лекар, није човек него утеловљени ђаво.

За Бернарда је *amor hereos* фантазмичка инфекција која изазива пропадање целог тела, изузев очију, јер је слика жене ушла у дух преко очију. Претворена у фантазму, та је опсесивна слика продрла на подручје три мождане коморе, искривљујући способност просудбе у другој можданој комори. Очи нису погођене јер се дух служи њима како би поново успоставио контакт са предметом опсесивне фантазме (Culianu 2007, 35–38).

Иако се у медицинским списима наглашава негативно дејство љубавне патологије, у концепту удворне љубави, верници љубави их величају и чине све да се љубављу заразе. У провансалској поезији се јавља и *locus atoenus* који се препоручује у лечењу *hereos* љубави. У љубавној поезији тог доба заправо долази до преокрета, где се духовна болест изазвана љубављу разуме њеним уздицањем до истинског здравља душе и тела.

Међутим, овај се обрт није десио тек са провансалском поезијом, него још у суфијском мистицизму са истоветном концепцијом *'ishq* коју је описао Авицена, сматра Кулиану. Чак је и пракса верника љубави који су се одавали развратном животу како би одржали пламен истинске љубави чистим, претходила суфијска *malâmatiya* која се, према дефиницији Ибн 'Арабија, састоји у скривању светости иза развратног понашања. И *dolce stil novo* подробно описује фантазмичке инфекције проузроковане сликом жене, а тај симптом постаје врхунац животног искуства и тајна верника љубави. Ту болест описује и Гвидо. Гален је био фасциниран истим феноменом: „Si

ergo ad visum ex re videnda aliquid dirigitur... quomodo illum angustum foramen intrare poterit?", записује он. Аверос сматра да то није телесна већ фантазмичка импресија, Данте у еротској пнеумофантазмологији замишља Госпу као приматељицу духа који се улива кроз очи и уста, у 21. сонету свог *Vita nova*. Девичанска невиност љубљене само појачава пламен страсти и врхунско је искушење верника љубави, сматрају средњовековни и ренесансни проучаваоци љубави (опширније в. Culianu, 2007).

Анализирајући однос Запада према љубави, Дени де Ружмон наводи роман о Тристану и Изолди као основу нашег данашњег поимања љубави у чијој се сржи налази страст и страдање, магија и преступ и наглашава моћ мита да нама у потпуности овлада без нашег знања, те га стога не анализира као књижевно дело, већ као мит о љубави, о љубавном односу између мушкарца и жене у одређеној историјској групи – у друштвеној елити, куртоазном друштву обележеном витештвом XIII и XIV века, закључујући да, иако се та група одавно распала, „на неки тајанствен и нејасан начин њени закони још више важе међу нама“ (De Ružmon 2011, 15–16). Де Ружмон такође уочава да се витешка правила, која су у XIII веку заиста служила као апсолутна присила, у *Тристану и Изолди* појављују само као митска препрека и реторичке ритуалне фигуре, али да витешка правила у потпуности садрже страст Тристана и Изолде, и да се само под тим условом она може изразити у полумраку мита.

Овај мит је настао у XII веку, када је елита покушавала да успостави и одржи друштвени поредак. Летописи, проповеди и сатире тог доба показују да је тада наступила „криза брака“, а да је Роман о Тристану успео да страст постави у оквир у коме је она могла да нађе симболичко задовољење. Страст и данас, као и тада, представља претњу друштвеном животу и отуда у друштву стално постоји потреба за митом о страсти.

Де Ружмон истиче да је од друге половине XII века дошло до сукоба витешких правила и феудалних обичаја. Куртоазно витештво, настало из песништва средњег века, првен-



ствено у Прованси, било је израз тог сукоба две дужности, чак две религије, према Де Ружмоновом мишљењу. Бретонски роман се разликује од француске љубавне песме по томе што жени даје улогу, коју је раније припадала сизерену. Бретонски витез, као и јужњачки трубадур, постаје заклето вазал изабране господе, али и даље остаје властелинов вазал и отуда настаје сукоб. У *Роману о Тристану* долази до победе куртоазног витештва против феудалног права.

Уобичајена је теза да је куртоазна љубав настала као реакција на сурову распуштеност феудалног друштва. Брак је у XII веку био само прилика за богаћење властеле, а ако би се прилика изјаловила, властелин би отерао жену. Куртоазна љубав је томе супротставила верност изван званичног брака, засновану на љубави – ишло се дотле да се тврдило да су љубав и брак неспојиви. Издаја и прељуба не само што се праштају, већ се величају као израз неустрашиве верности врхунском закону куртоазне љубави, закону *donnoi*, који означава вазални однос између љубавника – витеза и господе, *domine*. Притом је ова куртоазна вредност истовремено и против брака и против задовољења љубави. Љубавници се растају и раздвојени су у име саме љубави која их мучи; тиме што одбија да буде задовољена, љубав се распламсава, а љубавници јој остају верни на штрб своје среће и живота. Мотив љубавног напитка који проузрокује страст међу љубавницима скида са њих одговорност, јер они нису изабрали тај пут, они су жртве деловања магије.

Љубав се ту концептуализује као спољашња и незнана моћ која не зависи од њихових жеља – „љубав под дејством чаробног напитка супротна је стварној љубави“, каже Де Ружмон: „Душевна љубав се рађа тек када страст почиње да слаби. А та тек пробуђена љубав не зближава љубавнике него им напротив ставља до знања да је у њиховом интересу да се што пре растану“ (De Ružmon 2011, 32).

У витешкој љубави, настанак љубави проистиче из страсти, а љубавници осећају пре љубав према тој страсти или тој љубави, него према њеном задовољењу или према живом предмету те страсти. Препрека између љубавника сама постаје

предметом страсти. Препрека више није у служби кобне страсти, већ она постаје циљ – страст је играла само улогу прочишћујућег искушења, готово покајања у служби смрти која преображава:

„Љубав према самој љубави прикривала је много страшнију страст, дубоко срамну жељу – која се могла ‘одати’ једино симболима као што је голи мач или погибелна чедност. Не знајући, љубавници су мимо своје воље увек желели смрт! Не знајући и страсно се заваравујући, они су увек тражили само искупљење и узвраћање за ‘све што су претрпели’– страст изазвану љубавним напитком. У ствари, најдубља тајна њиховог срца била је жеља за смрћу, силна страст Ноћи која им је диктирала кобне одлуке“ (De Ružmon 2011,37).

Љубавни напиток, дакле, овде служи као алиби за страст и прикрива да је све оно што љубавници чине под дејством те „варљиве фаталности“ заправо усмерено према смртном исходу, јер ко би се, закључује Де Ружмон, усудио да прижељкује смрт. Доцнији мистичари то ће отворено признавати, јер су у вери имали јемство да ће једна виша „светлосна Воља“ заменити њихову и јер њихову потајну жељу за смрћу није изазвао љубавни напиток или слепа сила. Видимо да се паралелно са идејом љубави-страсти, развија и идеја везе између љубави и смрти, али и идеја надличне, божанске љубави, те идеја повезаности љубави, патње и врхунске спознаје:

„Страст значи патњу, трпљење и превласт судбине над слободном и одговорном личношћу. Љубити љубав више од предмета љубави, волети страст ради саме страсти, Августиново *atabat amare* све до данашњег романтизма – то значи волети и призивати патњу. Љубав-страст – то значи желети оно што нам задаје бол, оно што нас рањава и својим тријумфом коначно уништава. Запад никада није допуштао признање те тајне него ју је непрекидно сузбијао и потискивао. Мало је која тајна трагичнија од ње, а сама њена непролазност нас наводи да веома песимистички гледамо на будућност Европе.

Подсетимо узгред на једну појединост која заслужује да о њој касније исцрпно проговоримо: то је повезаност или саучесништво у страсти, прикривено прижељкивање смрти, као и извештан начин спознаје који би као такав могао да дефинише западњачку психу. Зашто човек Запада хоће да трпи ту страст која му наноси бол и ране, а коју истовремено својим разумом осуђује. Зашто хоће ту љубав чији га блесак може одвести једино у самоубиство? Зато што он самог себе спознаје и искушава пред налетима животних опасности, у патњама и на прагу смрти. Тако трећи чин Вагнерове музичке драме описује нешто много више него што је једна несрећа описана у роману: он приказује суштинску пропаст нашег садистичког духа, ону потиснуту склоност према смрти, склоност да себе спознамо до краја, склоност према унутрашњем сукобу који штошта открива, а који је несумњиво најжилавији корен ратног нагона у нама. [...] Зашто причу о немогућој љубави волимо више од ма које друге приче? Зато што волимо опекотину и свест о ономе што гори у нама. Дубоку повезаност патње и знања. Саучесништво свести и смрти. [...] Западњачког романтичара бих драге воље дефинисао као човека који у болу, а нарочито у љубавном болу налази најподеснији начин спознаје“ (De Ružmon 2011, 40–41).

Дени де Ружмон закључује да несрећа љубавника, несрећа Тристана и Изолде проистиче из лажне маске обостраности њихове љубави, од „маске двоструког нарцизма“, која иде дотле да у појединим тренуцима страсти избија нека врста мржње према вољеном бићу. Де Ружмон прави предмет легенде у виду смрти која се на крају пустоловине показује као стварни циљ. Притом, љубав-страст представља радикалну осуду брака. Она је истовремено супротстављена овоземаљском животу уколико више поприма облик жеље, која се прерушава у фаталност, и она је дубоко повезана са нашом склоношћу према рату. Страст и потреба за страшћу вид је и западњачког начина сазнавања – сам чин подвизивања мистичара такође представља спознавање кроз патњу, љубав-страст и страст сазнања говоре истим језиком. И то је тачка на којој се треба позабавити религиозним извориштима мита, сматра де Ружмон (De Ružmon 2011, 43–44).

Говорећи о пореклу љубави као страсти и мита о Тристану и Изолди, Де Ружмон се враћа извориштима митова о љубави – платонизму, али и друидизму и манихејству. Платон у *Федру* и *Гозби* говори о помама која се са тела преноси на душу и може да је заблуди опасним жељама – то је опасна помама и махнитост која настаје у нама по вољи неког божанства, обузимајући нам душу, спољашња привлачност – одушевљење или обожење, јер то безумље потиче од божанства. Платонска љубав је божански занос, усхићење душе, истовремено и лудило и врховни разум. Љубав је пут који у екстази води ка једином извору свега што постоји:

„Ерос је потпуна Жеља, блистава Тежња, исконски верски занос који на врхунцу необузвано захтева чистоту, а то значи да неопозиво захтева Јединство. То крајње јединство, међутим, потиरे постојеће биће у његовој патничкој могострукости. Тако се крајњи занос жеље напослетку претвара у својеврсну не-жељу. Дијалектика Ероса уводи у живот нешто што уопште није у складу са ритмовима сексуалне привлачности: жељу која не сплашњава, коју више ништа не може да задовољи, која чак не пристаје да се нађе на искушењу и буде задовољена на овом свету, јер она жели да љуби све или ништа. То је бесконачно надмашивање, узнесење човека према свом Богу. А тај чин је неповратан“ (De Ružmon 2011, 47).

Дени де Ружмон напомиње да су иранска и орфичка изворишта платонизма, несумњива и очигледна, иако нису довољно позната. Платонизам је потом, преко Плотина и Дионисија Ареопагита, доспео у средњовековни свет. Иако истиче да је упоредна митологија најсмелија од свих наука, ако изузмемо етимологију, те њихову непрекидну изложеност играма речи, он указује да су откривене опште подударности које поткрепљују претпоставку о заједничком изворишту религиозних веровања на Истоку и Западу. Келти, који су пре Римљана освојили велики део данашње Европе и допрли чак до Украјине и мале Азије, нису били нација, већ су били повезани духовним принципом који је почивао на свештеничком сабору друида. Ти свештенички сабори могу се довести у везу са истоветним установама других индоевропских народа –

иранским звездознанцима, индијским браманима, римским бискупима који су веровали у загробни живот и о настављању душе после смрти, слично Грцима. Учење о бесмртности, међутим, подразумева трагичну обузетост смрћу. Њихова религија је такође била обузета дуализмом богова таме и богова светлости, што показује подударност са гностичким иранским и хиндуистичким митовима. Притом, истиче Де Ружмон, схватање жена код Келта подсећа на платоновску дијалектику по којој је жена божанско, пророчанско биће. Жена је симбол оностраности и чежње за њом, али је и двосмислена јер „тежи да помеша драж секса и бескрајну Жељу. Ту се срећу чежња за светлошћу са ноћном дражи полова“ (De Ružmon 2011, 47).

У позадини средњоевропских јереси оцртава се „нека врста мистичног јединства индоевропског света“. На простору од Индије до Британије раширила се, почев од III века наше ере једна вера која је синкретички сједињавала све митове који су најпре настали у Персији, а затим су постојали у гностичким и орфичким сектама: „та вера је манихејство“ (De Ružmon 2011, 49–50). Хришћанство и власт прогонили су их као највећу опасност по друштво, тако да сва сведочанства о њима којима данас располажемо заправо потичу од њихових непријатеља. Манијево учење касније је попримало, зависно од народа и њихових веровања, веома различите облике – и хришћанске и будистичке и муслиманске. Де Ружмон претпоставља да су поједине манихејске секте нашле погодно тло у келтском наслеђу Лангедока. Основни постулати њиховог учења су били да је природа душе божанска или анђеоска и да је она заробљеница створених облика и таме која влада у материји. Тежње и стремљења душе према светлости буде у нама сећање на Лепо, о чему говоре и Платонов дијалози, али Венерина љубомора непрекидно спречава ту тежњу, јер она настоји да љубавника задржи у тами материје. То је обрис борбе која наставља да се води између сексуалне, профане љубави и свете Љубави. У животу тела се, према овом дуалистичком, манихејском учењу, крије само несрећа, а смрт представља крајње добро, ослобођење од материје и повратак у Једно. Ерос, као врховна жеља, распаљује и узноси наше жеље само да би их

жртвовала. Остварење љубави заправо потиरे сваку овоземаљску љубав.

Са хришћанством се развија нови концепт хришћанске љубави према ближњем или концепт *agape*. Бог хришћана постаје први бог који није одбацио човека, већ бог који нас воли са свим нашим ограничностима – та божја љубав је утрла пут новом посвећењу, које је другачије од сублимације која представља варљиво бежање из стварног живота. Волети Бога сада значи слушати Божју заповест да волимо ближње. Заповест да љубимо и своје непријатеље значи напуштање себичности, смрт усамљеног човека и рођење ближњег: „Нови симбол Љубави више није бескрајна страст душе у потрази за светлошћу него је то сада брак Христа и Цркве“, запажа Де Ружмон (De Ružmon 2011, 53). Овим се мења и људска љубав – пагански мистичари су је узносили и од ње правили божанство, али су је поклањали смрти, хришћанство је посвећује браком. Та љубав воли другогачакав он заиста јесте, а не своју представу о љубави, која је смртоносни плам и тиме се ствара концепт срећне, остварене љубави. Хришћанско *agape* не тражи сједињење изван живота. Бог нас је тражио и нашао посредством љубави свог Сина који је са небеса сишао нама на земљу. Човек вером задобија опроштај и посвећење, он постаје човек који више неће живети само за себе, већ ће посредством љубави према богу и ближњем заиста волети и себе: „Љуби Господа Бога свога и ближњег као самога себе“, кључна је заповест хришћанства. Међутим, иако би било очекивано да се облик љубави који називамо страшћу понајпре развије у народима који страсно воле Ерос, док би хришћански народи, историјски гледано, посебно народи Запада, требало да се према страсти односе са неповерењем, историја показује да се догодило нешто сасвим супротно: и на Истоку и у Грчкој у време Платона, људска је љубав углавном сматрана обичном телесном насадом, страст је била ретка, а постојећи модел је презирао као бесомучну болест, док се на хришћанском Западу у XII веку брак, супротно очекивању, излаже презиру, а безумна страст се велича, тим више што изазива већу патњу.

Де Ружмон управо у тој очигледној противречности налази објашњење мита. Наиме, платонизам у време самог Платона и у потоњим вековима није био доминантно учење, већ езотерична мудрост. То се исто десило доцније са манихејским и делимично са келтским мистеријама. Хришћанство односи победу над њима. Првобитна хришћанска Црква била је презрена, али почев од Константина Великог, њено учење постаје преимућство владајућих слојева који ће их силом наметнути народима Запада. Од тог тренутка многа стара паганска веровања постају прибежиште тежњи које је нови закон спутавао. Код древних народа, брак је био само прагматичан и имао је ограничено значење, а конкубинат је био дозвољен. Насупрот томе, хришћански брак постаје света тајна и обавезује на верност коју човек тешко може поднети. Силом покрштени хришћанин спреман је да под окриљем хришћанских обичаја прихвати свако обнављање паганске мистике која би могла да га ослободи, сматра Де Ружмон, а са друге стране налази на плодно тло у мишљењу и моралу тог века. Упрошћени платонизам довео је до потпуне збрке – до идеје да љубав зависи од физичке лепоте. Дени де Ружмон стога долази до закључка да се љубав-страст појавила на Западу као једна од последица хришћанства, нарочито његових погледа на брак, на душе у којима је живело природно или наслеђено паганство. Трубадурска поезија унела је управо концепт дворске или куртоазне љубави. Де Ружмон трубадурску поезију дефинише као заносан славопој несрећној љубави. Она велича љубав изван брака, јер брак значи сједињавање тела, док љубав представља узнесење душе ка блиставом сједињењу са оне стране сваке могуће љубави у овом животу. Та узвишена љубав подразумева чедност и ритуал љубавног вазалства, а љубавнике повезују закони кортезије, чување тајне, истрајност и умереност. Мушкарац је у том односу слуга жени. Жена постаје, супротно традиционалним обичајима, уздигнута изнад мушкараца, идеал за којим се жуди. Де Ружмон као разлог овој појави види ширење катарске јереси, која је за Цркву представљала велику опасност, као и аријанство. Порекло ове јереси може се довести непосредно у везу са неоманихејским сектама у Малој Азији и са

богумилским црквама у Далмацији и Бугарској. Катари се спајају са великим гностичким струјама које пресецају први миленијум хришћанства, а гноза, као и учење Манија, вуче корене из дуалистичке религије у Ирану.

Занимљиво је приметити да су се хришћанске праксе и перцепције сексуалности мењале од I до IV века – док се аскетска струја у хришћанству трудила да своја учења претвори у радикалну праксу, други су настојали да хришћанско учење прилагоде постојећим друштвеним и политичким структурама. У тим процесима, мењало се и хришћанско схватање људске слободе, али и љубави. Када је хришћанство, преставши да буде прогоњени покрет, постало религија царева, св. Августин је у поруку Исуса и св. Павла унео сопствену одвратност према „месу“ и сексуалности, а у *Књизи постања* нашао је оправдање за своју теорију о првобитном греху и у својој бици против пелагијанаца и усепео је да убеди епископе и царева да помогну истеривање из цркава као јеретика оних који су остали верни ранијим традицијама хришћанске слободе. Упоредо са тим, дошло је и до промене хришћанског односа према сексуалности и телесној љубави:

„Од петог века, Августинова песимистичка виђења сексуалности, политике и људске природе имаће владајући утицај на западно хришћанство, и католичко и протестантско, и обојиће целу западну културу, било да је хришћанска или нехришћанска. На тај начин, Адам, Ева и змија – прича наших предака – наставиће, често у неким верзијама свог августиновског облика, да утиче на наше животе до дана данашњег“ (Pejgels 2008, 247).

Однос према сексуалности у првим вековима хришћанства није био идентичан данашњем, могло би се чак рећи да се Јеванђеља тим питањем нису ни превише бавила. Оно што данас називамо хришћанским тумачењем праотачког греха, или односом према телесној љубави и сексуалности, заправо је доминантно интерпретација св. Августина, његова негативна антропологија, формирана у његовој старости, за коју ће Е. Р. Додс (E. R. Doods) у есеју „Augustine’s Confessions: „A Study of Spiritual Maladjustment“ (1927/1928), фројдијанској анализи



Августиновог аскетизма, закључити да је плод Августинове дубоко нарцисоидне личности, мучене нерешеним, едипалним сукобима целог живота (опширније о односу према сексуалности и телесној љубави у раном хришћанству и гностицизму в. Pejgels, 2008).

Катари су пак проблем зла у свету решавали доследно дуалистичким мишљењем – Бог је, према њиховом учењу – Љубав, али је свет рђав и зато Бог не може бити творац света. Бог је саздао свет духа и душе, али је побуњени анђео, Демидјург, односно Луцифер, саздао материјални свет. Да би лакше завео душе, Луцифер им је показао жену заносне лепоте која је у њима распламсала жељу, затим је са њом сишао у материју и видљиво обличје, а за њима су се повеле Душе-Анђели и задобиле материјална тела, која су им била и остала страна. Од тада су душе одвојене од духа, који је и даље на небу. Искусивши слободу, душа постаје заточеник тела, потчињена законима умирања и рађања. Христос је сишао са неба да нас упути на пут повратка у Светлост. Тај Христ је сличан Христу гностика и манихејаца, с тим што се он није оваплотио, већ је само узео привид човека. У томе се састоји јерес докетизма (*dokesis* – привид), која од Маркиона до данас изражава одбијање да прихватимо идеју Богочовека. Катари одбацују мису и замењују је братском вечером која симболизује духовне догађаје, одбацују крштење водом и признају само крштење Духом утешитељем. Посвећени су се заклињали да ће се одрећи света, да ће се посветити једино Богу, да никада неће лагати, полагати заклетву, убијати нити јести животиње, и да ће се уздржавати сваког односа са својом женом ако су већ ожењени. *Consolamentum* су вршили епископи, а обред се састојао у полагању руку, усред круга „чистих“ и давања пољупца мира.

Жена је послужила Ђаволу као мамац да увуче душе у тела. Заузврат, женски принцип, који претходи материјалном стварању, у катарству има улогу истоветну улози Пистис-Софије код гностика. Жени одговара Марија, симболе чисте спасилачке Светлости, недирнута (нематеријална) Мајка Исусова, и Судија препуна блакости према избављеним духовима. Хришћански походи против албижана на почетку XIII века

разрушили су катарске насеобине, спалили њихове књиге, поубијали и на ломачама спалили катаре. Ипак, Де Ружмон сматра да смо ми много више него што се мисли баштаници те културе и њихових основних учења. То мишљење заснива на истовремености катарске јереси и куртоазне љубави, и то на истом простору – на југу Француске. Међутим, поставља се питање каква је веза могла постојати између катарског испосништва и избегавања веза са супротним полом и распеваних трубадура који су славили љубав, пролеће и вољену Госпу. Де Ружмон наводи низ претпоставки који потврђују тезу о повезаности трубадура и катара, али и приговора против ове тезе (опширније в. De Ružmon, 2011, 66–82)

Наиме, Де Ружмон ипак напомиње да нипошто не значи да су се следбеници идеје куртоазне љубави, иако је она величала чедност, уздржавали од полног односа и да су се свуда и увек држали мистичног идеала: „Усхићено величање чедности готово увек је доводило до разврата“, каже он, а трубадури су често били оптуживани за блудничење, подсећајући и на пример гностичких секти које су биле против видљивог света и осуђивале привлачност између полова, што им није сметало да заснују „необично разудан морал“ (De Ružmon 2011, 79–80). Де Ружмон стога закључује да су трубадури, као и сама идеја удворне љубави, били, у најмању руку, надахнути катарским учењем.

У IX веку се јавља и једна необична спрега иранског манихејства, неоплатонизма и ислама у Арабији и шири се у религиозном песништву, чије су метафоре биле сличне куртоазним метафорама. Међу њима су најпознатији Али Халац, Рузбехан из Ширази, Сохраварди из Алепа. Сохраварди је видео у Платону, кога је познавао преко Плотина, Прокла и Атинске школе, настављача Зороастра. Његов неоплатонизам био је прожет иранским митским представама. Он је из авестичких учења, којима се инспирисао Мани, преузео учење о супротности света светлости и света таме, што је било и основно учење катара. Све то је било изражено љубавном и витешком реториком. Муслиманска ортодоксија, као ни хришћанска, није могла прихватити да у човеку постоји божански део који у

заносу доводи до сједињења душе са Богом. Стога су мистичке песнике чији је еротско-верски језик говорио о овом сједињењу оптуживали за прикривено манихејство, а неки од њих су то платили и животом. У арапском свету је назив за концепт љубави сличан трубадурској, куртоазној љубави био „одхри љубав“, а име је настало по беудинском племену Бану Одхри, које је неговало идеал платонске љубави, а чији су припадници знали да умиру од љубави, заносећи се жељом за чедношћу.

С једне стране, запажа Дени де Ружмон, велика манихејска религиозна струја, чије је извориште у Ирану, иде преко Мале Азије и Балкана све до Италије и Француске, носећи своје езотеријско учење о Софији-Марији и о љубави према светлосном лику. С друге стране, крајње истанчана реторика са особеним видом изражавања и симбола, полази од суфијских мистика Ирака, прожетих призвучима манихејства и платонизма, стиже до арапске Шпаније, прелази преко Пиринеја и на француском Југу ствара трубадурску, витешку или дворску поезију. На тај начин је, сматра Де Ружмон, инспирисан утицајем Оријента, настао велики западњачки образац љубави-страсти (De Ružmon 2011, 82–87). Изван Цркве, на њеним рубовима, у обичном народу долази до све већих осцилација – све више се чују осуде брачне везе, коју је папа Гргур VII тих година забранио свештенству. Насупрот томе, многи проповедају да човеку, који је божанског порекла, ништа од свега што чини од свог тела – које је дело Ђавола – не може донети спас душе. Јављају се многа тумачења *Песме над песмама* за калуђерице првих женских манастира, Елоиза и Абелар, након доживљене страсти, у виду куртоазних писама и песама објављују први велики роман о љубави-страсти (в. Abelard 1970), Ђоакино да Фјоре најављује да ће се Свети дух оваплотити у обличју Жене. Црква и свештенство покушава да преобрати свеопшту идеју успона Љубави и култа идеализоване Жене. Стога почетком XII века покушавају да успоставе култ Богородице. Као одговор на витешке редове оснивају се монашки редови, а монах постаје Маријин витез. Године 1140. заснива се празник Безгрешног зачећа Богородичиног.

Почев од VI века, читавом Индијом, и хиндуистичком и будистичком, раширила се верска школа чији ће утицај све више расти, а која показује сличности са концептом удворне љубави и култом жене. Тантризам обожава тајну силу – шакти, која удахњује живот космосу и представља ослонац боговима (пре свега, Шиви и Буди), а која је оличена у Богињи, Супрузи и Мајци. Култ се усредсређује на женски стваралачки космички принцип, а у појединим тантричким сектама жена постаје нешто свето, оваплоћење Мајке.<sup>7</sup> Де Ружмон стога коначно закључује да је љубав-страст, коју слави мит у XII веку, када настаје, била вера, у пуном значењу те речи, а нарочито историјски одређена хришћанска јерес. Збирку будистичких прича под називом *Панча Тантра* је у VI веку са санскрта превео на пахлеви језик дворски лекар краља Персије Хусроа I. Отуда се низом превода на сиријски, арапски, латински, шпански итд. нагло шири по целој Европи. Те приче ће у XVII веку Лафонтен читати на француском, у новом преводу са персијског, који је начињен према некадашњој верзији на

---

<sup>7</sup> Верује се да медитације буде скривене снаге у човеку, а када се једном пробуде преображавају тело у мистичко тело. Будистички тантризам показује сличност са хиндуистичком хата јогом, техником контроле тела и животне енергије. Тантризам као технику обожења користи и сексуалну функцију – технику сексуалног чина без просипања семена. Маитхуна, обредно сексуално сједињење, у тантризму постаје јоги вежба. Текстови који је описују написани су метафоричким језиком, тако да се не може одредити да ли је стварни чин или алегорија. Њен крајњи циљ је врховна срећа, радост поништавања себе, еротско блаженство које није постигнуто прекидом уживања него сузбијањем његове физичке последице, због које верник постаје жртва кармичког закона, као било који развратник. Жена у тантризму постаје предмет култа, једини извор радости и спокојства која сабира свеколику женску природу – мајка, сестра, супруга и кћи. Жена постаје пут спасења. Тантристичка чедност састоји се у вођењу љубави без последица сексуалног чина, у тежњи за мистичким одушевљењем и блаженством посредством Жене, коју треба понизно служити, али задржавајући владање собом, без кога би могло доћи до рађања које би верника суновратило у коб карме.

арапском. Одатле Де Ружмон изводи закључак да љубав-страст, коју су у наше време вулгаризовали романи и филмови, није ништа друго него осека и анархична плима спиритуалистичке јереси у наше животе; потом, да наша криза брака потиче из сукоба двеју верских традиција, односно одлуке коју доносимо несвесно, а у прилог једног преживелог морала за који чак више не можемо наћи оправдање (De Ružmon 2011, 111).

Љубав као вера која нас води до спознаје божанства и до религијске екстазе, очигледно је, у разноврсним својим видовима, била позната у разним културама и историјским периодима човечанства, али се кључна разлика манифестовала у односу према телу и телесној љубави. У неким је случајевима телесна љубав препознавана као грех, док је у другим и она била део мистичког сједињења и спознаје божанског принципа.

## РЕНЕСАНСНИ ЕРОС: МАГИЈСКЕ МРЕЖЕ ЉУБАВИ

Анализирајући прелаз од античког поимања љубави ка средњовековним, а потом ка ренесансним концептима, Јоан Кулиану прати на који се начин успоставио доминантан средњовековни дуализам – подела љубави на свету и профану, што ће резултирати познатим концептом дворске или куртоазне љубави, али и доцнијим дуализмом између љубави и сексуалности, који је обележио западни свет. Кулиану долази до следећих увида:

„За грчку је мисао сексуалност обично била секундарна саставница љубави. Док се веза између сексуалности и репродукције признавала, занемаривао се ‘природни разлог’ који је првome приписивао чисто генеративни циљ. Такођер је точно да улога жене као инструмента репродукције није укључивала интимност између сполова утемељену на љубави, него везу утемељену на политици: плод сношаја био је нови грађанин, користан држави, војник или произвођач војника. Профана љубав попут, примјерице, Алкибијадове, била је мјешавина тјелесне привлачности, пријатељства и поштовања надахнутог изнимним одликама, снажна привлачност

карактеристична за хомосексуални однос. Незастрашен изгоном пјесника из његова идеалног града, уз оправдање да необуздан поетски занос скрива опасност за Државу, Платон свакако поставља питање друштвене корисности страховите емоционалне силе која је Ерос. Врста љубави којој Сократ подучава у Платоновим дијалозима представља поступно уздизање у нарави људскога бића, из знакова љепоте видљивих у физичкоме свијету до идеалних облика одакле ти знакови потјечу, интелектуалнога козмоса који, као јединствен и недјељив извор Истине, Добра и Лијепога, такођер представља крајњи циљ којему човјек тежи. Љубав је име те жеље с бројним очитовањима која, чак и у своме најдекадентијем облику, уз примјесе сексуалне привлачности, још задржава своју одлику несвјесне тежње трансценденталној Љепоти. Платон, филозоф од вјеројатно највећег утјецаја на повијест западне мисли, одваја сферу истинске љубави од појединих (и непремостивих) сфера сексуалности и репродукције, придајући Еросу статус – веома значајан, премда не и коначан у идеалноме поретку ствари – везе између постојања и бити бића, *ta ona ontos*. Врхунски љубавник јест *philosophos*, онај који љуби мудрост, односно, умјетност уздизања према Истини, која је такођер Божица и Љепота, одвајајући се од свијета (Culianu 2007, 15–16).

Емпиријска психологија ероса, која се, сматра Кулиану, јавила са Фичином, није могла да задовољи ренесансну потребу за дубином мисли. Веза између ероса и магије била је толико уска да је разлика између њих била питање степена. Доктрина о утеловљењу душе не говори само о континуитету пнеуме, него о космичкој природи целокупне духовне активности, о повезаности микрокосмоса и макрокосмоса која резултира космизацијом човека и антропоморфизацијом универзума. Као и у случају пнеуматофантазмологије, астрологија је донела хипотезу о пренаталном космичком знању утиснутом у душу које одређује судбину појединца. У II веку пре Христа, та идеја је присутна скупа са идејом о утеловљењу душе, њеном силаску на земљу и повратком на небо. Александријски учењак Базилид и његов син Изидор, те популарна гноза 3. и 4. века, која нам је позната преко коптских списа из Наг Хамадија, пружају податке

о процесу кварења душе. *Corpus hermeticum*, збирка псеудоепиграфских текстова између 100. и 300. године након Христа, бави се силаском примордијалног човека у космос и путовањем душе кроз планете на њеном путовању у небеску домовину. Духовни однос човека и божанског ума има две стране – једна је рестриктивна и описује је Фичинова доктрина еротизма, друга је реципрочна и допушта магијско деловање, закључује Кулиану. У случају ероса, теорија о астралном возилу душе, тумачи феномен љубави тако што даје дубоке, трансценденталне разлоге нашег љубавног избора.

Фичинова психологија ероса произилази из његове концепције душе и духа. У свом делу *Theologia platonica* каже да се потпуно чиста душа спаја са чврстим земаљским телом посредством прозечног и сјајног корпускула званог дух, који настаје захваљујући топлини оног дела где је крв најређа и шири се целим телом. Душа лако улази у тај сродни дух, ширећи се целим телом и испуњавајући га животом. Све што тело преноси духу види душа која у њему пребива и то је чин перцепције. Душа проматра и просуђује о перцепцији и то проматрање назива се фантазијом. Дух је пара, крвава, чиста, истанчана, врућа и сјајна. Производ је најређе крви добијене топлином срца, лети у мозак и омогућује души да се користи унутрашњим и спољашњим осетилима. Дух је танко тело, готово бестелесан и готово душа, он је најмање земаљски, нешто више од воденог, а највише ваздушни. Помоћу чула, дух хвата слике других тела, јер сама душа не може непосредно примити те слике. Свеprisутна у духу, душа може контемплirati слике тела које се у њој одражавају као у огледалу. Вид игра најважнију улогу у обликовању фантазме и платонистичка трагедија га стога назива најплеменитијим чулом.

Фичино дели Платоново и Галеново мишљење да се у чину гледања унутрашња ватра екстернализује кроз очи, меша са пнеуматичком паром, па чак и са ретком крвљу коју производи дух. Аристотел каже да жене за време менструације, док се посматрају у огледалу, остављају ситне капи крви на његовој површини. Тај феномен је извор урокљивог ока и

љубави. Пенуматички зрак који емитује друга особа продире кроз зенице и улази у духовни организам, а када стигне до срца, ствара сметње, па чак и лезију која може довести до инфекције крви. Када је о љубави реч, одвија се следећи процес: мушкарац, док гледа задивљено неку жену, његове зенице емитују толико духа помешаног са крвљу да његов пнеуматички организам слаби, а крв му се згушњава. Он копни због недостатка духа и крварења очију. За Фичинија, стреле љубави нису само метафора, јер стреле имају невидљиве пнеуматичке врхове које могу тешко нашкодити погођеној особи. Још је Платон тврдио да је љубав нека врста очне болести. Када је на делу Ерос, сматра Фичини, фантазма вољеног предмета делује вампирски на друге фантазме и мисли. То деловање се може назвати и усредоточавањем свог унутрашњег живота на само једну фантазму, и обузимањем, јер је, како Кулиану преноси, тај „фантазмички монопол невољан, његов утицај на психосоматско стање појединца погубан“. Притом је предмет љубави тек изговор, а не стварна присутност. Истински свеприсутни предмет Ероса је фантазма, која влада духовним огледалом. Та фантазма и њене опсесивне димензије леже у најдубљем куту индивидуално несвесног. Фичини стога у делу *Amore* (VI, 6) каже да ми не волимо другу, нама страну особу, већ се заљубљујемо у несвесну слику.

Кулиану закључује да Фичини на тај начи антиципира Јунгову аналитичку психологију: „Љубавник у своју душу урезује модел љубљене. На тај начин душа љубавника постаје зрцалом у којему се одражава љубљена. *Amans amati suo figuram scidpit in animo. Fit itaque amantis animus speculum in quo amati relucet imago* (ibid., II, 8)“ (Culianu 2007, 49). Он даље закључује о веома сложеној дијалектици љубави – објекат се мења у субјекат који потискује субјекат који, измучен тескобом претећег ишчезнућа због губљења свог статуса субјекта, очајнички истиче право на неки облик постојања. Фантазма која монополизује душу, слика је објекта. Пошто је човек душа, а душа је обузета фантазмом, фантазма постаје душа. Стога субјект, лишен своје душе, више није субјект јер га изнутра прождире фантазмички вампир. Субјект се пресадио у фантазму која је слика другог субјекта – вољене. Отуда особа,



оставши без душе, вене и умире. Уколико љубљени/љубљена прихвати љубав, он/она ће такође допустити фантазми љубавника да уђе у његов/њен пнеуматички механизам и заузме место душе, и ишчезлом субјекту ће доделити место где ће његов/њен идентитет као субјекта изронити из ништавила и стећи постојање. Сматрајући да је дијалектика љубави коју Фичини описује веома слична дијалектици анимус–анима у Јунговој аналитичкој психологији, Кулиану запажа да метафоре варирају, али схема је иста: промењен у Б, А љуби себе и обрнуто. Фичини такође сматра да су хетеросексуални односи у бити облик нарцисизма. Ако објекат који је постао субјектом спречи потоњег да љуби себе, одузимајући му пнеуматичко огледало, без којег бива сведен на непостојање, љубљени/љубљена се може назвати убицом свог љубавника. Нарцис ће умрети, каже Кулиану, јер ће му бити ускраћен приступ сјајној површини духа на којој се може рефлектовати (Culianu 2007, 49).

Ренесеанси филозофи Еросу придају духовну природу и лоцирају га између душе и тела, интелигецијског и чулног света, те се он стога може приклонити једном или другом пределу. Жеља је пак лов на фантазму, а фантазма припада имагинарном свету. Медицинска концепција фантазмичког Ероса ремети равнотежу организма и захтева утажење жеље. Концепција мистичне љубави захтева одрицање од чулног Ероса и вреднује неравнотежу као духовно искуство. Непријатељство према верницима мистичне љубави у њој види плод безумља, али преузима њене еротске стратегије, у којима вербална идеализација жене има циљ да брзо сломи њен отпор. Сукоб између ових традиција значи и њихову релативну међузависност.

Фичино преузима и веровање о утицају звезда на заљубљивање, односно веровање о онима који су рођени под истом звездом, те су тако устројени да:

„[...] ‘слика најлешег међу њима, улазећи кроз очи у душу другог, посве одговара становитој [предпостојећој] слици, утиснутој на почетку рађања у небеску копрену душе, као и на душу саму’ (Amore, VI, 6). Двије изворне слике преслике

су истога планетарнога прототипа, премда је једна мање савршена од друге. Догађа се дубоко препознавање, те жеља за опонашањем обузима облик слабијег Јупитеровца, који се настоји усавршити према моделу другога. Фичино суосјећајно каже да тај несвесни отисак на души није фантазма. Напротив, то је матрица која увјетује фантазмички процес до те мјере да он суверено заповиједа примљеним фантазмама нека се прилагоде пренаталноме прототипу. Та теорија о *faciès* или предпостојећој слици појединца проистјече из веома давних вјеровања 'примитивних' народа. Тим су вјеровањима неоплатонисти дали филозофијски темељ. Касније је кабалистички Зохар Мојсија Лава изнова преузео идеју вјечнога печата на души." (Culianu 2007, 65).

Ерос ренесансних мислилаца често је двосмислен. Ђордано Бруно разликује херојску и природну љубав, са једне стране, а са друге – пасивно ишчекивање љубави, које је карактеристично тек за неке облике мистицизма. Херојски Ерос је супротстављен природном Еросу који привлачи прокереацију. Предмет природног Ероса је жена, а предмет херојског Ероса је Бог. Иста дихотомија га одваја и од меланхоличног стања ума – „То није мрачна махнитост, него врућина коју интелигенцијско сунце ствара у души и божански потицај (*impeto*) који јој даје крила“ (II, стр. 333–34)" (Culianu 2007, 93). Кулиану овде препознаје алузију на мит о Федру и крилима душе. Тај облик еротског заноса, према Бруну, „за свој главни циљ има милост духа и контролу страсти, а не тјелесну љепоту“ (Culianu 2007, 93). Али та врста милости није дар који се пасивно ишчекује и прима, већ је резултат активне контемплације. Ђордано Бруно изразити је антипетраркиста, јер сматра да телесну љубав треба одвојити од краљевства божанске контемплације са јасноћом која недостаје измученом сензуалисти Петрарки: „У Бруновој етици нема мјеста фантазмама дегенириране имагинације“, закључују Кулиану (Culianu 2007, 94). Ђордано Бруно као женски идеал види богињу лова, Дијану, и у својим *Херојским заносима* понавља метафору о љубави као лову и о љубавнику као о убијеном јелену, односно оживљава актеонски мит. Наиме, Артемида је казнила Актеона узевши му говор – ако би пробао да говори,

био би претворен у јелена. Када је зачуо своје пријатеље ловце, запомагао је и истог тренутка је претворен у јелена, а његови пси су га растргли на комаде, описује овај мит Ђордано Бруно у својим стиховима:

„Када је судбина одредила његову неодлучност и неразборитост, млади је Актеон ослободио своје мастифе и хртове, који полетјеше у шуму, нањушивши дивљач. У води је угледао најлепше попрсје и лице који су се икада открили смртнику или чак богу, начињени од гримиза, алабастера и финога злата. Тако је велики ловац постао ловином. Големи пси брзо су прождрили лаконога јелена који је посјећивао неприступачна мјеста. Тако је и са мнош, у својим мислима циљам на плијен у висинама, али он се окреће против мене, убијајући ме окрутним и похлепним угризима“ (Culianu 2007, 101–102).

Ђордано Бруно ову митску слику даје као кључну метафору херојске љубави. Услед ограничености интелекта, субјекат не може пригрлити свеколики сјај божанске истине и присиљава интелигенцијски свет да се открије у облику фантазми. Стога долази до екстатичног сједињења:

„Крећући се шаховском плочом спознаје, беспомоћни пијун се изненада преображава у краљицу, Дијану, предмет његове потраге. Интелект се муњевито докида: лов се наставља само ‘снагом воље која субјект преображава у објект јер се љубав преображава и мијења у љубљено.’ То је питање обреда преласка из једног егзистеницијалног стања у друго, симболизирана сликом прождирања, комадања. ‘Тако га големи пси убијају: његов живот у махнитом, осјетилном, слијепом и фантазмичком свјету завршава и он започиње интелектуални живот, живот бога, хранећи се амброзијом и опијајући се нектаром’ (II, str. 352)“ (Culianu 2007, 102).

Фичино је изједначио Ерос и магију и први истакао „супстанцијални идентитет двеју техника манипулације фантазмама“. Љубав је чаробњак, а свеколика моћ магије темељи се на Еросу, закључује Кулиану о Фичинијевом светоназору. Надзирући све духовне активности, Ерос је оно

што осигурава сарадњу делова универзума, од звезда до влати траве, а љубав је име дато моћи која осигурава континуитет непрекинутог ланца бића. Пнеума је име за заједничку и јединствену супстанцу која та бића ставља у узајаман однос: „Ако је магија љубав, точно је и обрнуто“, каже Кулиану, јер љубавник својим делима и речима, услугама и даровима, плете магијску мрежу око предмета своје љубави. Фичино, дефинишући тај процес, користи управо реч мрежа – *rete*. Љубавник и маг бацају своје мреже како би привукли одређене предмете и везали их за себе. Попут ловца, љубавник и маг, заљубљени у природу или, према Ђордану Бруну, у Дијану, бацају своје мреже и фантазмичке мамце како би заробили драгоцену дивљач. Љубавник и маг служе се магијом везивања – отуда замке, мреже и окови љубави – као метафоре љубави које функционишу у већини европских језика. Ђордано Бруно је, сматра Кулиану, извео тек логичке закључке из Фичиновог учења о истоветности љубави и магије (Culianu 2007, 115).

У свом делу *De vinculis in génère* (*О везама уопште*), Ђордано Бруно је, сматра Кулиану, дао важну анализу психолошке манипулације, а посебно манипулације масама, која је, иако мање позната, заправо значајнија од Макијавелијевог *Владаоца*. Циљ Брунове еротске магије је омогућити манипулатору надзор над појединцима и масом. Најмоћније оруђе манипулације јесте Ерос у најопштијем смислу свега што волимо, од телесних ужитака до моћи и богатства. Према Бруну, мржња представља само негативну страну универзалне привлачности, а све склоности и везе воље своде се на две – аверзију и жељу, или љубав и мржњу. Али се и сама мржња своди на љубав, из чега следи да је једина веза воље Ерос. Сва ментална стања су изворно сама љубав. Мржња је љубав према лошем, гнев је исто врста љубави. Платонисти називају љубав Великим Демоном. Магијско деловање се збива путем звукова и слика које имају моћ над чулима вида и слуха и пролазећи кроз њих, они утискују ментална стања привлачности или одбојности на имагинацију, сматра Бруно (Culianu 2007, 119).

Ђордано Бруно истиче да је љубав темељ свих емоција, јер онај ко ништа не љуби, не боји се ничега, ничему се не нада, ничиме се не хвали, ничим није изазван, ништа не презире, не оптужује, не гневи се, не може се понизити, нема супарника, односно ништа га се не дотиче. Такава особа је заправо манипулатор, господар Ероса, јер зна да се држи даље од свих замки љубави. *Vinculum* односно оков/ланац /замка/ веза љубави јесте сама лепота, али она није само телесна, она има бестелесни разлог постојања, а узрок веза јесте фантазија. Према Ђордану Бруну, свим односима између појединаца управљају еротски критерији у најширем смислу, па је стога људско друштво на свим нивоима магија на делу. Сва бића која се налазе у интерсубјективном односу суделују у магијском процесу. Стога Кулиану у Бруновој теорији љубави налази сличности са Лакановом концепцијом процеса трансференције, по којој је свет велики механизам интерсубјективних размена у коме сваки појединац има улогу пацијента или аналитичара и одређује је као претечу опште психосоциологије:

„Од Фичина до Бруна, доктрина еротске магије пролазила је кроз трансформације аналогне онима из концепције ‘трансференције’ од Фројда до Лакана. За Фројда, трансференција је сложен феномен ограничен на односе између аналитичара и пацијента, док је за Лакана свеколики свијет човјека тек функција трансференције дивовских размјера у којој сватко наизмјенце игра улоге аналитичара и пацијента. Исто тако за Марсилија Фичина Ерос је однос између двају појединаца, љубавника и љубљенога; за Ђордана Бруна Ерос је покретачка сила интерсубјективних односа опћенито, укључујући групне феномене. Друга битна трансформација Ероса од Фичина до Бруна односи се на улогу манипулатора у стварању или редуцирању еротских односа. Премда је свјестан синдрома атог *hegeos* и његових кобних посљедица, као и лијечничкове улоге у његову лијечењу, Фичино занемарује аспект производње Ероса, чије узроке сматра трансценденталнима. С друге стране, Бруна особито занима могућност еротске манипулације појединцима и масама. Фичино описује феномен хипнозе који се спонтано догађа тијekom природнога читовања емоције љубави; Бруна занима усмјерена хипноза,

активна и вољна, на појединца или колективни субјект – хипноза чија се правила односе на спонтану љубав. Она укључује дубоку свијест и интуицију, увид у субјектово несвјесно (или подсвјесно) како би се из њега извукле срамотне 'слабости': средство којим се субјект може 'везати', манипулирати, хипнотизирати, учинити подложним за управљање. Та 'психичка' метода не примјењује се само у магији, него и у медицини чији успех не овиси само о учинковитости лијекова, него понајприје о пацијентову повјерењу у исцјелитеља. Религија је такођер феномен колективне хипнозе од стране пророка. Утемељитељ религије је на неки начин трансцендентни инструмент, јер његови циљеви нису себични. Увјет за његов успех је стварање озрача у којему колективни субјект постаје подложен и спреман на властиту жртву. Религија се може одржати само активном контролом над образовањем појединаца, контролом која такођер мора бити репресивна како би појединца спријечила да изађе из деперсонализованог стања и постане способан за репрограмирање. Наравно, исти критериј вриједи и за промицбу појединца у религијској хијерархији. Од Фичинове љубави која укључује двоје људи и представља полазиште Ероса и магије, стигли смо до изванредно сложених феномена. Психосоциологија пара се, према Брунову мишљењу, трансформира у опћу психосоциологију – интердисциплинарну и узнемирујуће МОДЕРНУ ЗНАНОСТ чије далекосежне посљедице нису могле предвидјети и вредновати ни 'класична' психологија ни социологија. Ако у данашње вријеме нешто има упорабну вриједност која надмашује чак и вриједност технологије, то је управо опћа психосоциологија, знаност о обликовању појединца изнутра и у складу с предпостојећим контекстом, знаност о манипулацији и интересубјективним односима. О њезиној се важности не смије просуђивати према њезиној још увијек мањкавој предоцби у академскоме свијету који је, по дефиницији, инертнији од било којег другог друштвеног састава. Па ипак, у постојећим институционалним оквирима начела психосоциологије већ су одавна позната. Претходница те дисциплине садашњости или будућности је

највјеројатније еротска магија Ђордана Бруна“ (Culianu 2007, 137–138).

Први и најутицајнији представник ренесансне духовне магије, сматра Кулиану, био је Марсилио Фичино. Основа његове духовне магије јесте начело универзалне пнеуматичке симпатије. Према њој, човек је обдарен хегемониконом смештеним у срцу, које одговара сунцу у космосу, и способан је изазвати вољне промене у властитој фантазији. Те промене преносе се на предмете које манипулатор поставља као своје циљеве. Тај феномен је природан и његово полазиште јесте самосвест, која је Ерос. Ерос, према ренесансној духовној магији, успоставља везе између појединаца према трансцендеталним информацијама – које су пнеуматички преносници њихових душа прикупили током проласка кроз планетарна неба. Свеколика природа, укључујући и људску врсту, повезана је невидљивим везама са седам лутајућих небеских тела и другим звездама.

Полазиште ове концепције је била Фичинова расправа *De vita coelitus comparanda* (1489), у којој је изражено начела да је душа света садржана у сунцу и да одатле зрачи путем *quinta essentia* (етер или пнеума). Људска душа је садржана у срцу и улази у тело преко духа. Постоје различити ступњеви жудње за *quinta essentia*, која је космички дух, а он је пак посредник између душе и тела света, као што људски дух посредује између индивидуалне душе и тела.

Што се тиче супротстављености „ума и срца“, древни их мислиоци нису нужно супротстављали. Аристотел је порицао мишљење без фантазми, које су пак обојене емоцијама, а њима одговара „срце“. Идеја стецишта емоција у срцу постојала је и у Индији (*манас*) и у Грчкој (*хегемоникон*). И грчка и индијска традиција изједначавале су телесне енергије са емоцијама, а срце је било то спремиште енергија и емоција и орган живота и комуникације са светом.

Што се главе тиче – значај који јој Платон придаје у *Тимеју*, заснива се на архајском проблему диференцијације два органа свести – „срца“, седишта вегетативне душе (*thymos*) и

главе, која је седиште *psyché*. *Thymos* је „крв-душа“, *psyché* „дах-душа“. Кулиану сматра да изворна разлика између тих концепција није била значајна, јер је сама реч *thymos* сродна индоевропским речима које значе пара или дах (лат. *fumus*, санск. *dhûmah*, слов. *dim* и *duh*). *Psyche* је као *animus* углавном „дах“, јер потиче од *psychein* („дисати“). Међутим, психа није искључиво локализована у глави. У комплексу веровања, *psyche* је свеколико телесно дисање, повезана је и са „гениталним дисањем“ или спермом.

Платонистичка онтологија и антропологија разлучују главу од срца, дајући предност глави. Платон у *Тимеју* наглашава да душа живи у глави, као што душа света живи у сферичном космосу. Платон постулира доктрину о троделној души којој одговара троделно тело састављено од главе (рационална душа), срца (ирационална душа), и трбуха (апетитивна душа). Односе између „главе“ и „срца“ тек су стоици поставили на нов начин, повезавши врлине са чистоћом срца. Из те стоичке концепције, закључује Кулиану, проистекла је ренесансна магија, учинивши чистоћу срца једним од главних циљева (Culianu 2007, 170–171), а ова је пак у основи идеје узвишене, куртоазне љубави.

Питање је у коликој је мери куртоазна љубав и трубадурска традиција надахнула поезију ренесансе. Дени де Ружмон истиче да је до споја француског југа и Венето-Ломбардије дошло преко присног пријатељства између Рембоа де Вакеираса, лангедошког трубадруа, и маркиза Алберта Маласпине, те да је то отворило ток књижевних размена. У то време око Палерма, у коме се налазио двор Фридриха II развила се школа Сицилијанаца. На двору у Палерму боравио је само један провансалски песник, а Фридрих је прогонио јеретике. Занимљиво је ипак што *dolce stil nuovo*, запажа Де Ружмон, свесно обнавља симболички језик трубадура.

Ова италијанска песничка школа развила се најпре у Фиренци, између 1270. и 1310, а око ње су се окупљали Данте, Кавалканти, Да Пистола и други, а утемељитељем се сматра Гвиничели, чија је канцона *К нежном се срцу Амор увек склања* (*Al cor gentil retpaira sempre Amore*) проглас новог односа према



љубави, који раније узоре дворске, провансалске, сицилијанске и тосканске лирике усмерава као теолошкој и мистично-платонистичком концепту узвишене љубави према анђеоској жени, која је посредник до Божанске љубави. И код Дантеа и код Кавалкантија, љубав је мистична страст, она, према Кавалкантијевим речима, постоји само када је толико јака да прелази границе природне љубави, она је, заправо, контемплација и није никакво задовољство. Природна или овоземаљска љубав је само пуки одраз те мистичне страсти. Са појавом Петрарке долази до заокрета – љубав-страст у његовој поезији оживљава симболе трубадруа у паганском, а не у јеретичком надахњу, примећује де Ружмон:

„То је сушта супротност Дантеу, али и песницима које је он нападао. ‘Тајна’ о којој сам малочас говорио нестала је без трага и више не завава. Најзад је језик Љубави постао реторика људског срца. Захваљујући том потпуном ‘обесвећењу’ [...] . настала је поезија која је више од ма које друге одговарала потребама правоверне мистике“ (De Ružmon 2011, 143).

Петраркин *Канционијер*, иако наставља средњовековну традицију служења недостижној Госпи, удатој жени, прелази сасвим другачији пут у концептуализацији љубави. Његова Лаура није анђео, попут Дантеове Беатриче, она постаје одвећ земаљско искушење за уздизање песникове душе ка Богу, нема моћ спасења, већ му раздире душу и постаје препрека проналажењу душевног мира у Богу. Петрарка прелази пут од заљубљености у жену и овоземаљских страсти до свести о пролазности земаљских ствари, укључујући и пролазност Лаурину, да би од „богохулне“ љубави доспео до спознаје вере.

Почев од Петрарке, долази до победе правоверне поделе на љубав свету и љубав профану. Љубав према Богу која се пречесто мешала са љубављу са смртним створењем, а која је обележила средњовековни концепт удворне љубави, а делимично и ренесансу, бива потиснут. Додуше, до овог потискивања долазило је и раније, и то посредством хуморног изокретања. Од почетка XII века, када куртоазна љубав доживљава врхунац, појављује се супротна тенденција

претераног слављења чулности, у шаљивим и раскалашним причама. Те шаљиве приче, *fablio*, биле су најава комичног романа и потоњег романа нарави.

Насупрот томе, стотинак текстова током XIII, XIV и XV века наставља утицај бретонског романа и трубадура. Преводи се *Роман о Тристану* на готово све западњачке језике, настаје читав низ имитација витешког романа, које ће, коначно, пародирати Сервантес у *Дон Кихоту*.

Лисијен Февр, у књизи *Љубав света, љубав профана*, анализирајући живот и дело Маргарете Наварске, посебно *Хептамерон*, објашњава промене дноса према љубави, браку и полности, као и преокрет „од куртоазије до силовања“:

„И тако, надовезавши се на XII, XIII, XIV, XV век – XI век наставља дуги рад, двоструки рад религије и куртоазије, трудећи се да умекша, опусти, просвети сурове и неукроћене душе мужјака. И тако, настављајући рад Гијома де Лориса и Жана де Мена, она Маргерита из Хептамерона покушава да укроти, да мало више, мало боље припитоми дрхтаву животињу. [...] Заправо, покушајмо да разумемо причу о Флориди и Амадуру помоћу ових прелиминарних запажања. [...] Шта нам се чини измишљеним, бизарним, невероватним на крају крајева? Две ствари: нагли преокрет удварача који је дуго био смеран, а наједном се упусти у силовање као помахнитао. И необични односи љубави и брака, о којима све време сведочи ова приповест која нас је привукла“ (Fevr 2015, 218).

Ту врсту преокрета од куртоазне љубави до у исти мах „дивље и лукаве грубости“ Лисијен Февр види као психолошки проблем, и то пре са подручја колективне него појединачне психологије, пре као проблем епохе него као проблем класе. Чак и да не знамо да је то била груба епоха, насељена импулсивним људима, *Хептамерон* би, сматра Февр, био довољан да нас о томе обавести. Описујући је као епоху у којој све врви од изненадних експлозија насиља и суровости, крвавих прича о којима се приповеда брижљиво и мирно, Февр открива концептуализацију љубави као болести:

„Љубав је болест. Када се обруши на вас, можете само да попустите – било да сте племић или буржуј, млади ратник или старац из цркве. Јер исте страсти кључају и под ризом и под оклопом. [...] Љубав, болест. Сродна је јарости, као што видимо. А понекад и меланхолији. Најцрњој. У Хептамерону се умире од неузвраћене љубави. [...] Ћутати, скривати, потискивати. Ти људи то не могу. Ћутање и тајна их дословно гуше. Потребна им је људска подршка, савет: реч, поверавање, исповед, ако хоћете. [...] Мучање, та велика реч, тајанствена и застрашујућа, коју више не употребљавамо“ (Fevr, 2015, 221–222).

Февр долази до закључка о наравоученију које учесници ових разговора о суровим приповестима извлаче из њих – уколико мушкарац има посла са женом толико паметном да је не може преварити и тако ваљаном да се не може придобити ни речима ни поклонима, „није ли то онда разлог да се траже сви могући начини да бисмо је победили?“ (Fevr 2015, 223). Победа постаје једини циљ у освајању објекта љубави, а сви начини су могући, све до убиства.

„Нема лажног стида; исто тако, ‘кад чујете како причају да је неки човек на силу узео жену, верујте да му је та жена одузела наду за сваки други начин; и не потцењујте човека који је довео живот у опасност да пружи прилику својој љубави’. Ето, жене су упозорене. На њима је да се чувају. [...] Ратнички морал. Победити: једини циљ. [...] Тако говоре ти добри хришћани пред добрим хришћанкама. Ти људи који сваког јутра пажљиво прате побожне лекције које им држи госпа Узила; ти верници који добро пазе да не пропусте мису или вечерње – исти су они, који не трепнувши, представљају силовање као нужност на коју приморава глупа упорност (на срећу прилично ретка) неких тврдоглавих и ограничених жена које не желе ништа да схвате, ништа да знају“ (Fevr 2015, 223–225).

Февр примећује да одавно постоји савез између побожности и разврата. Очигледно је да је дошло до наглог преокрета у људима XVI века, готово неразумна брзина са којом прелазе из мудрости у лудило, из уздржане умерености у најгоре испаве, из човечности цивилизованог човека на бестијалност разулареног грубијана. Узрок томе тражи у

непрекидним осцилацијама између крајности, у побожности „[...] неуравнотежених људи који, осцилирају између бесомучних наслада, опасних ужитака, тријумфа – и наглих потреба за понизношћу, повлачењем, тишином. Зашто не прелазак, једним скоком, преко границе чистог и нечистог – и купање у чистоти по изласку из нечистоте?“ (Fevr 2015, 233). Узрок овоме он не види у лицемерју, већ у подвојености човека тог доба између идеала, вере и нагона и страсти, у таквој врсти односа према животу у коме је телесни живот и живот духа био до крајности супротстављен, без икаквог моста и прелаза.

Као кључна тема *Хептамерона* Маргерите Наварске издваја се управо борба између духа и тела. Ова тема јавља се и у њеним песмама – чежња за Богом и оплакивање телесне природе која је одваја од Бога. Дуалитет љубави био је обележје времена у којем је живела. Идеал је била света хришћанска љубав, која искључује тело и чулност.

У дискусијама које воде приповедачи *Хептамерона*, као што запажа Горгиев (Gorgiev 2019, 100), изражени су различити ставови о љубави – Иркан сматра да једина љубав која опстаје јесте љубав којој циљ није задовољство, част или добит, већ она која воли без другог циља и жеље осим да ваљано воли; Дагусен вреднује тајну љубав, јер телесност не може да објасни и прикаже савршену љубав коју гаји према некој жени; Парламента сматра да је духовна љубав опаснија од осталих, јер је то страст која води у невољу зато што не може опстати у том облику а да не пређе у телесну и стога јој треба приступати обазриво, јер љубавнике може обузети толика страст да не виде другог изласка осим смрти. Чешћи су примери посрнућа, од светости до анималности код мушкараца. Ретко ко је у *Хептамерону* доспео до свете љубави, али је стално присутна психолошка борба између светости и посрнућа, при чему се света љубав преображава у профану, и то такву која изазива најниже страсти. Иркан и Сефрадан сматрају да је боље волети жену као телесно биће, него их обожавати као идоле, а да женско чување части код жена уопште не потиче од њихове тежње као духовној љубави, већ од охолости. Због тога је боље бити у складу са природом и признати своју слабост. Маргерита

Наварска разуме човекову палу природу, али не сматра да је она зла по себи, већ да треба да буде прочишћена врлином. Ова борба између плоти и духа, сматра Маргерита Наварска, траје целог живота, јер телесна природа онемогућава душу да спозна Бога. Малобројне њене новеле илуструју хармонију између свете и профане љубави, која се може постићи жељом за сједињењем са Богом. У метафизичком свету, љубав је једна, али постоје препреке да човек живи у складу са њом, јер није савршен. Срећан исход постиже се усмеравањем профане љубави ка светој (опширније в. Gorgiev 2019).

И однос љубави и брака у ренесанси се компликује, о чему нам такође сведочи *Хепатамерон* Маргерите Наварске. Кодекс куртоазије брижљиво раздваја брак, који служи продужетку лозе, од идеалне и контемплативне љубави, више налик љубави хришћана према Богу. Поред тога, постоји и платонска љубав и ренесанса платонизма у Француској, управо захваљујући Маргерити Наварској, каже Февр. Платонска љубав је, сматра он, деперсонализована љубав, љубав која се обезличила и више се не обраћа бићу од крви и меса, већ својству или скупу својстава, у којој жена постаје само симбол једне апстракције. Могло би се рећи да је платонска љубав заправо лек против љубави, који делује тако да се човек, почевши од првобитне апстракције, уздигне до љубави према врхунској Лепоти, која се поистовећује са Богом. Та апстракција, недодирнута и недодирљива Госпа из снова, замењује свакодневну жену, супругу, којој није намењена љубав ни дивљење, јер припада телесном свету. Брак је у светоназору те епохе средство, а не циљ – средство да се обезбеде услуге одабране слушкиње – њихове жене, средство да се обезбеди потомство, средство да се плате дугови, да се осигура управљање имовином, средство да напредују у друштву. Црква је од брака направило сакрамент, али, као што запажа Февр, вековима „никакав озбиљан, снажан и мужеван напор није уложен у то да се у дубини уреде односи љубави и брака – институције коју штити, озакоњује и намеће Бог, и осећања које доживљавају мушкарци и жене, подразумева се, у бризи за своје мале привремене животе, и понекад пожелеле да неко право осећање разнесе њихове оквире“ (Fevr 2015, 244).

Требало је сачекати XVII век, Светог Фрању Салешког да би Црква у Француској обзнанила светост брака, запажа Февр, и због тога што људима осигурава достојанство, и због благослова и због тога што представља свето и чисто стање. XVI век још увек се држи реалистичке теорије брака – задовољење једне природне потребе, при чему брак постаје лишен сваког угледа јер подилази ниским потребама тела. Он и у очима Цркве има „мучну тежину телесности“. Брак би требало да штити од блуда, али је стање девичанства много изнад стања брака. Брак је сврсисходан, он служи очувању људске врсте. У њему нема љубави, љубав престаје да буде узвишена ако се препусти телесном ужитку. То не значи да у то време нема бракова из љубави. Али то су обично тајни, иако пуноважни бракови, јер их по правилу нису одобрили сродници.

Иза тог хришћанског поимања брака стоји јеврејско, које је такође одстрањивало љубав из брака. И јеврејство и хришћанство намећу жени послушност, муж није ту да је воли, већ да јој заповеда, а она је дужна да му буде покорна. У љубави пак, посебно куртоазној, романтичној, платонској љубави – жена је господарица, она влада, она је обожавана – брак је јарам који је Бог ставио човеку око врата, а љубав је бекство из тог јарма. У XVI веку брак из љубави није био пожељан. Монтењ на ту тему каже да се човек не жени ради себе: бракови се склапају због потомства и породице, те стога породица одлучује о браку. Љубав се тражи искључиво изван брака. О љубави у браку, Монтењ каже још да је нека врста родоскрвнућа: „Због тога је у неку руку родоскрвнуће препушатати се у том часном и светом сродству оним разузданостима и слободама како то чине љубавници. Од жене се, закључује коначно Февр, не прави љубавница, нити од љубавнице жена, а према уверењу људи тог доба и браку и љубави се наноси неправда када их се меша (Fevr 2015, 259). Међутим, као што запажа Де Ружмон, није свуда тријумфовао Рим, са својом поделом на тело и дух и протеривањем куртоазне љубави. У Енглеској се појављују Милтон и Шекспир. У Милтоновим спевовима могу се наћи трагови катарских учења, иако је он много рационалнији од њих.

## ПЛОДОВИ РЕНЕСАНСЕ И РЕФОРМАЦИЈЕ: СЕКУЛАРИЗАЦИЈА И РАЗГРАДЊА МИТА

Према Де Ружмоновом запажању, током XVII века у Француској, мистика се деградира на психологију. Најчешће теме романа су љубавне невоље, али сметњу не представља мистична и метафизичка жеља за смрћу, већ питање части, што је „постало права друштвена манија“ (De Ružmon 2011, 154). Притом је алегоријски роман XVII века смислио и *happy ending* – авантуре и препреке двоје љубавника завршавају се венчањем. Док се прави витешки роман завршава смрћу, у XVII веку друштво побеђује. Говорећи о роману *Астреја* Оноре Дифреа, Де Ружмон примећује да овај роман преузима елементе изворног мита (о Тристану и Изолди), али да деградира трагику на емоцију, а судбину на праву која покреће радњу романа и да се све своди на моралисање и допадање. Код Корнеја је учињен напор да се страст подреди разуму – љубавник не може да поднесе љубавну срећу, савршенство своје вољене и њене љубави, осећа да га љубав превише везује, па би хтео да се његова драгана заљуби у његовог пријатеља. У то доба тешко се признавала љубав према патњи и несрећи и љубавник заправо жели да прикрије да и сам гори од страсти. Љубав часног човека мора да буде добровољна и не сме постати тиранство, ако то постане, њен јарам треба збацити, јер љубав не треба да буде необузdana сила, већ плод избора. Он се опире управо ономе што је био услов идеалне љубави, куртоазне љубави, а то је кобна страст од које љубавници пате. Истовремено, ту је присутан и полемичан тон поводом брака – јер брак негира љубав-страст. Расин нас пак осуђује на нејасну меланхолију, како уочава Де Ружмон:

„Док је витешки ерос хтео да нас смрћу ослободи материјалног живота, дотле хришћанска Агапе жели да посвети живот. Али ‘распаљене страсти’ и та ‘туга’ на коју нас Расин позива да у њој осетимо ко зна какво ‘задовољство’, на крају крајева сведоче о прилично морбидним уживањима у поразу духа и у помирености чула. И већ тада предосећамо да то препуштање ‘светском болу’ (посветовљење страсти) може

довести Расина једино ка јансенизму, што значи ка облику суморног злопаћења – самокажњавања, рећи ће Фројд – које се најбоље прилагођава романтичном темпераменту“ (De Ružmon 2011, 160).

Духовна цензура хришћанског порекла, уклонила је тему смрти. Уређење феудалног друштва довело је до дубоких промена и у концептима љубави. Брак је поново постао основна институција и достиже степен стабилности која ће се тешко одржавати у наредним вековима. Личне везе попримају облике дипломатских односа. Брак из рачуна постаје идеално оличење доброг брака – почев од рационалистичког XVII века, обичаји се раздвајају од верских уверења и приклањају се законима разума, поричући хришћански апсолут. О склапању брака одлучују вредности и друштвени положај и само они могу да одабрану прилику учине „привлачном“. Де Ружмон каже да је то тријумф језуитског морала. Класични барок је извештаченом раскоши спутао осећања, док Декартово проучавање страсти и свођење љубави-страсти са магије на психологију, на рационално степеновање особина, вредности и способности значи разградњу мита, јер се царство мита шири тамо где нема ограничења моралних категорија, са оне стране Добра и Зла.

XVIII век, све до појаве Русоа представља „помрачење црног Сунца Меланхолије“, каже Де Ружмон. Истиче се значај интелектуалних и физичких, а не моралних вредности, заслуга и одлика; након раздвајања духа и душе верника, уследило је разликовање духа и тела, и на крају се биће делило на разум и пол. Страст више није имала за шта да се ухвати, а Амор више није окрутна судбина, већ „дрско дериште“. Готово ништа више није забрањено, од чедне срамежљивости сачувало се оно што је потребно реторици жеље, али не и реторици љубави. XVIII век се служи извештаченим пренемагањем и похотним љубазностима. На место Тристана ступа Дон Жуан, чије су две кључне одлике мрачност и исквареност, потпуна супротност врлинама витешке љубави – душевној чистоти и углађености. Дон Жуан је, као што запажа Де Ружмон, сушта природа и нагон и чисти дух који лебди над морем могућности, непрекидно неверство које трага за јединственом женом коју никако не



налази. Дон Жуан, увек вољен, не може никога да заволи. Тристан, остајући чедан изводи подвиг обожења, док Дон Жуан у љубави тражи једино сладострашће. Дон Жуан је силоватељ који чим однесе победу напушта поприште и бежи, док је према пропису куртоазне љубави силништво врхунски злочин. Дон Жуан воли злочин издајства и вероломства сам по себи и постаје зависник од морала који скрнави. Њему је морал потребан да би могао да ужива у обещчашењу, он је демонска фигура, роб појавности и мученик све испразнијих узбуђења која не могу да утоле његову похоту, док је Тристан мученик очараности која се смрћу преображава у чисту радост.

Свеопшта иронија, дакле, потискује мит. Витешки идеали који су настали у XVII веку бивају замењени Ришиљеом, Дон Жуаном и Казановом. Поздрављају се тријумфи прељубника и заводника. Из погледа на свет ишчезава средњовековна потреба за патњом, а идеале замењују интелектуалне и чулне префињености и похота. Без патње, губи се моћ саосећања, а без ње доброта. Жена постаје обичан предмет. Од жене-идеала, чистог симбола љубави која узноси изван видљивих облика, она постаје предмет за уживање и средство узбуђења. Маркиз де Сад високо вреднује Петраркину поезију<sup>8</sup>. Док Петрарка није познавао физички предмет своје љубави, де Сад га сувише добро познаје и задовољство је за њега зла коб, коју треба приуштити преступом. Де Ружмон стога каже да не постоји ништа леденије рационално од сладострасних маштовитости које су настале у маркизовој необузданој помами. Уживање је праћено патњом, а патња је знак окајања, прочишћење долази кроз зло, човек греши док не уништи и последње чари греха. Мучења у којима се ужива постају вид испосништва код Де Сада. Он је обузет дијалектиком беснила, једино још убиство вољеног бића може донети слободу, јер нас оно спутава, убиство нечисте љубави спасава чистоћу. Де Садово слављење секса и порока значи непрекидно обесмишљавање морала XVIII века, то је негативни пут атеисте који се плаши да неће

---

<sup>8</sup> Занимљивост је, наводи де Ружмон, што се непосредни предак Маркиза де Сада, Иго де Сад, оженио Петраркином Лауром.

раскинути везе које га спутавају и који изазива духовну љубав да прискочи у помоћ и убије злотвора. С друге стране, Жан-Жак Русо не подлеже утицају донжуанства, он је склонији примесам петраркизма, али његов роман не представља обнову мита о Тристану. Ипак, он преузима душевно стање трубадура, али је оно секуларизовано, то је стање срећне меланхолије. *Нова Елоиза* сведочи о томе да је он познавао Петрарку. Ипак, Русо није залуђен религијом љубави, Ерос ту прелази у хришћанско Агапе. Овде се ипак појављује мит – благост пријатељства обуздава необузданост љубави, а после згрешења љубавним чином у Сен-Преу се буди Тристан који би се радо лишио тих нежности зарад присног јединства двеју душа, каже Де Ружмон. У XII веку закон витештва је захтевао чедност, код Русоа је захтевају грађански обичаји, али у оба случаја притајено делује мит. Чедна љубав је свети жар, док је после извршеног чина постала злочин. Русо завршава роман браком, односно тријумфом хришћанских врлина, док се витешка света љубав окончава распадом земаљских веза у смрти.

Дени де Ружмон примећује да од Томасовог *Тристана* преко Петрарке и *Астреје* до класичне трагедије опада мит, хуманизује се и разлаже на све мање мистичне чиниоце. Расин га руши и тада на сцену ступа Дон Жуан. Велико помрачење мита траје од Молијера до Моцарта. Од Русоове *Нове Елоизе*, прелази нови пут у обрнутом правцу. Од Гетеовог *Вертера*, који као да је био реплика на *Нову Елоизу*, али са трагичним завршетком, сличнијим изворном миту о Тристану, долази се до Хердерлина и Новалиса. Обожавање Ноћи и Смрти враћа се у поезију. Код свих немачких романтичара без изузетка сусрећемо се са несрећном узајамном љубављу. Величање добровољне смрти до које долази посредством љубави и обожења, што је била тема албижанске јереси, поново постаје тема немачког романтизма. Ова се тема провлачи се и у филозофији – Фихте говори о љубави која одбацује сваки предмет и отискује се у бескрај. Са свих страна се, запажа Де Ружмон, сакупљају расути делови мита, али ће се једино Вагнер осмелити да га именује и обради.

У том периоду долази до интериоризовања мита, сматра Дени де Ружмон, до дубоке дијалектике манихејске јереси, и отуда настаје романтичарска иронија, која је била кључно обележје романтизма, унутрашња страст која уништава све предмете којих се дотакне – природе, вољеног бића, сопства, свега што није нестворена Јединственост и што је пропадљиво. Наклоност према смрти код Немаца уједно велича и милину живљења, док француски романтизам зазире од безазлености и остаје скептичан.

Стендал, који је био под утицајем романтизма, пружа пример обесвећења мита. Сматрао је да волети страсно – значи живети, али истовремено сматра да таква потреба потиче од телесне природе. Иако је мислио да су религија и мистика коначно мртве, он је задржао несвесно остатке тог мита, сачуване у књижевности. У његовом свету, разум и скептицизам одбацују страсну жељу и зато му је стало да оправда потребу за страшћу и љубављу. Стендал стога разликује четири врсте љубави:

„Покушавам да проникнем у ову страст чији сви искрени развоји имају карактер лепоте. Постоје четири различите љубави:

1. Љубав-страст, или љубав португалске калуђерице, Елозина према Абелару, љубав капетана Везела, жандарма из Ђента.

2. Љубав-укус, она која је владала у Паризу око 1760. год. и која се налази у мемоарима и романима тога доба, код Кребијона, Лозена, Диклоа, Мармонтела, Шамфора, госпође д'Епинеј, итд. То је слика у којој све, чак и сенке, треба да буде ружичасто, у којој не сме да буде ништа непријатно ни под којим изговором због опасности да човек не испадне неуљудан, неуглађен, груб, итд. Човек добро унапред зна како треба да поступа и на шта ће наићи у разним фазама ове љубави; како у њој нема нимало страсти нити непредвиђеног, она често садржи више нежности него истинска љубав, јер је увек пуна духа; то је хладна и љупка минијатура попут Карачових слика; и док нас љубав-страст одвлачи насупротив свим нашим интере-

сима, љубав-укус увек зна да себе са њима усклади. Истина је да, ако се овој јадној љубави одузме сујета, од ње скоро ништа не остаје; лишена сујете, она је слаби реконвалесцент који се једва вуче.

3. Физичка љубав. Наћи приликом лова лепу и свежу сељанку која бежи у шуму. Свако познаје љубав засновану на овој врсти уживања; ма колико човек био сух и незгодне нарави, одатле почиње у шеснаестој години.

4. Љубав из сујете. Огромна већина људи, нарочито у Француској, жели и има жену по моди, као што се има леп коњ, као ствар потребна луксузу младог човека. Сујета, мање или више поласкана, мање или више раздражена, рађа узбуђења. Понекад у томе има физичке љубави, али не баш увек; често ту нема чак ни физичког уживања“ (Stendal 1976, 14).

Стендал описује сваку од фаза љубави. Најпре се, каже он, јавља дивљење. Потом мисао о ужитку који би из љубљења тог створења могло настати. Потом настаје нада и испитивање савршенства. Четврта фаза је рађање љубави: „Вољети, значи уживати у гледању, у додиривању љубљене особе која нас воли, значи осећати је свим чулима и из највеће могуће близине“ (Stendal 1976, 18). Пета фаза је прва кристализација. Човек ужива у томе да „украси хиљадама савршенстава жену у чију је љубав сигуран“, претерујући у томе. Стендал овај процес упоређује са скупљањем кристала на грани убаченој у рудник соли и дефинише је као рад духа који из свега што се појављује открива нова савршенства вољене особе. Међутим, будући да људима све досади, да би се пажња задржала, рађа се сумња у срећу којој се љубавник надао, строго оцењује разлоге за наду, друга задовољства су му уништена, обузима га страх од несреће и дубока усредсређеност. Онда долази друга кристализација – након рађања сумње, он налази потврде за мисао да га она воли и усмерава се на откривање нових дражи. Љубавник непрестано лута између ових мисли – у њој су сва савршенства, она ме воли, на који начин добити од ње највећи могући доказ љубави.

И Стендал упоређује љубав са болешћу: „Љубав је као грозница, она се рађа и гаси, а да воља у томе не игра ни најмању улогу. То је једна од главних разлика између љубави-укуса и љубави-страсти [...]“ (Stendal 1967, 24).

Хозе Ортега И Гасет за Стендалово дело *О љубави* изриче суд да је то типична излучевина Европљанина XIX века у којој се истичу две карактеристичне црте – идеализам и песимизам. Идеалистичка је јер у теорији кристализације од спољашњег објекта чини пуку пројекцију субјекта; песимистична је по томе што се у њој настоји показати да оно што сматрамо нормалним функцијама нашег духа није ништа друго до посебан случај абнормалности – Тен нас уверава да је нормална перцепција трајна и колективна халуцинација. За XIX век је типично да се нормално објашњава помоћу абнормалног, више помоћу нижег:

„Моралист ће нам сугерирати да је сваки алтруизам заправо притајени егоизам. Дарвин ће стрпљиво описати моделаторско дјело које смрт реализира у животу, и од борбе за опстанак начинити највећу животну моћ. Слично томе, Карл Маркс ће у темељ историје ставити класну борбу. (Y Gasset 2009, 21–22).

И Гасет Стендалову теорију љубави назива „тврдоглавим песимизмом“ – Стендал сматра да се оно што је вредно волети не може наћи у реалности, већ да потиче из маште. Међутим, И Гасет поставља питање ако те ствари не постоје у реалности, како смо уопште за њих сазнали, закључивши да је очигледно да се претерује када је у питању моћ обмане која почива у љубави. Ипак, сматра да је најлуцидније у Стендаловој расправи баш та сумња да постоје љубави које то нису и ту треба тражити значење његове чувене класификације љубави: љубав-страст, љубав-укус, љубав-сујета. Ако је нека љубав лажна, јасно је да је лажно све око ње. За Стендала је заправо легитимна само љубав-страст. Међутим, сматра И Гасет, да би и у ту љубав-страст ваљало увести различите врсте, јер љубав није заблуда само услед таштине или укуса, постоје и други извори фалсификовања. Он сматра да је у Стендаловом случају

јасно да је реч о мушкарцу који није уистину љубио, нити је био уистину љубљен:

„Његов је живот пун лажних љубави. А од лажних љубави у души може остати само меланхолично упозорење на њихову лажност, искуство њиховог хлапљења. Анализирамо ли и рашчланимо стендаловску теорију, јасно ћемо увидјети да је смишљена наопако: хоћу рећи да је чињеница која за Стендала означава врхунац љубави заправо њезин завршетак. Како објаснити завршетак љубави ако љубљени објекат остаје исти. Напротив, ваљало би претпоставити – као што је то учинио Кант у теорији спознаје – да наше еротске емоције нису регулисане објектом према којем су усмјерене, већ напротив: да је наша страствена фантазија та која израђује тај објекат. Љубав умире зато јер је њезино рођење било заблуда. Шатобријан не би овако размишљао, јер је његово искуство било супротно Стендаловом. Ево мушкарца који је – неспособан осетити истинску љубав – имао дар изазивања аутентичних љубави. Једна за другом жене би пролазиле поред њега и изненада и заувјек остале прожете љубављу. Изненада и заувјек. Шатобријан би свакако сковао доктрину у којој би за истинску љубав било есенцијално то да никад не умире и да се рађа одједном“ (Y Gasset 2009, 23–25).

Након што уводи битан моменат релативизације становишта о љубави, која су складна искуству које је теоретичар доживео, чиме се наглашава суштински субјективан став свега што о љубави можемо сазнати – јер је то дубоко интиман доживљај који зависи од целокупне личности и њеног емотивног искуства, Хозе Ортега и Гасет проглашава Стендалову теорију кристализације крајње лажном:

„Једино што се од ње можда може спасити јест имплицитно – чак нити изрично – признање да је љубав, у неком смислу и на неки начин, потицај према оном савршеном.

Љубав код Стендала држи да је нужно претпоставити да ми савршенство имагинирамо. Међутим, он се тим питањем не бави; сматра га ријешеним, својом му теоријом окреће леђа, па чак ни не примјећује да је посриједи најозбиљнији,

најтајанственији моменат љубави. Теорија 'кристализације' прије свега настоји објаснити слом љубави, разочарање пропалих усхита; укратко: одљубљивање, а не заљубљивање [...] Пролази поред сјајне и есенцијалне чињенице а да је није ни примјетио, и да се није изненадио. Али: чудити се ономе што се чини читим и сасвим нормалним, то је дар филозофа. Погледајте како Платон изравно, без оклијевања, прилази и својим духовним пинцетама хвата уздрхтали живац љубави. 'Љубав је – каже – тежња за рађањем у љепоти'" (Y Gasset 2009, 30–31).

Де Ружмон запажа пак да се сва разлика између Стендалове кристализације и витешке идеализације састоји у томе што Стендал зна да ће наступити декристализација (отрежњење), а неверство је лек који спречава деловање љубавног напитка. „Трагедија се претвара у водвиљ“, закључује он, а Стендал је заправо жртва духовне појаве коју његова материјалистичка уверења нису у стању да оправдају: „Јер рећи да страст представља заблуду – што она понекад и јесте – не значи објаснити заблуду. Нагон или природа нису склони да се тако варају. Ако постоји заблуда, она може доћи једино од духа“. Стендалова књига *О љубави* нам, према Де Ружмону, сведочи о забринутости свесног духа када се суочи са митом: „он не жели да се стварно ослободи мита, али је изгубио његов кључ“ (De Ružmon 2011, 178–179).

Мит о Тристану и Изолди, или боље речено, мит о мистичној љубави-страсти, још једном ће оживети Вагнер, сматра де Ружмон, међутим његово ослобођење жеље, проклетство бачено на жељу, „бескрајно жалостиву, сутонску и блажену славу душе која је спас нашла у томе што је тело задобило смртну рану“, прилагођено је ономе што одговара здравом разуму, ономе што је друштву потребно да се размножава а грађанину да осети живот – и довело је до изопачења мита: од посвећења, страсти и испуњења љубави кроз смрт дошло се до слављења нагона.

С друге стране, мит је имао своје остварење у поезији – Едгару Алану Поу, који је изнедрио Бодлера, а овај пак симболизам. Паралелно се развијао у роману, од Балзака, преко

Флобера, Золе, Пруста, Жида, што Де Ружмон види као етапе у психолошком раслојавању, па све до серијских романа, лаких позоришних комада и филмова, у којима се трагика расплињава у осредњости, односно у победи потпуно профаног садржаја мита, јер је он изгубио свој свети оквир, популаризовао се и демократизовао. Јер када се одузме мистична стварност, аскеза и напор духа да развргне чулне стеге витешког романа и катарског доживљаја љубави, преостаје само болест нагона, отровна, деградирајућа и депримирајућа. Захваљујући двоструким чарима романтизма, страст је надживела мистку, а љубавни напитака се претворио у фаталност страсти. Љубав на Западу сада одређује реторика сентименталних филмова и хепаиенда:

„Религија трубадура имала је најприкривеније спреге с нагоном и подстицала га је баш тиме што је хтела да га оспори. Двосмисленост митског језика јереси већ у XVIII веку нужно је довела до профане реторике страсти. А ширење тог језика посредством романа довешће током XIX века до измене улога: нагон ће постати прави ослонац реторике којој ће стилске фигуре убудуће давати привид савршенства“, закључује Де Ружмон (De Ružmon 2011, 186).

Између два светска рата англоамерички романописци попут Лоренса, Колдвела, Милера и њихових подражавалаца започињу поетику слављења нагона. Де Ружмон описује овај феномен на следећи начин:

„Доста смо патили због идеја, идеала, ситничавих, изопачених и идеализованих лажи и лицемерја у које више нико није спреман да поверује. Од жене сте начинили каћиперно, допадљиво, сурово и крвопијско божанство. Ваше фаталне жене, ваше прељубнице, ваше порочне жене упропастиле су нам животну радост. Осветићемо се свим тим вашим ‘богињама’. Жена је пре свега женка. Натераћемо је да потрбушке пузи према мужјаку господару. Уместо да певамо о углађености, певаћемо о свим разуданостима поживотињене жеље, о потпуној залуђености духа сексом. И велика животињска невиност излечиће нас од ваше склоности греху, те болести сексуалног нагона. Оно што ви називате моралом, то



нас чини злим, тужним и нечасним. Нас прочишћава оно што ви називате прљавштином. Ваши табуи су светогрђа против истинског божанства – Живота. А живот је нагон ослобођен духа, силна сунчева моћ, која меље, мрви и слави плодну јединку, разуздану лепу дивљакушу“ (De Ružmon 2011,186–187).

Он полемисе са овим слављењем нагона, потпуно лишеног платонске Идеје, идеје Лепоте и поставља питање да ли у овом слављењу Живота и нагона има истинске аутентичности, или само умишљања да смо се вратили исконском осећању живота. Одговор гласи да у данашњем човеку нема аутентичности, а да одбацивање мита значи потврду његовог потајног деловања у нама. Или, пре би се могло рећи, наше потиснуте и презрене потребе за митом, једноставно – за сакрализацијом живота и љубави.

Сукоб душе и тела, дакле, у савременом је свету резултирао превлашћу тела. Ако су раније епохе покушавале да превазиђу тело и његове законе, упутивши се у правцу духа, са различитим исходима овог подухвата, модерност корак по корак иде од затамњења духа ка његовом убиству. Де Ружмон сажима читав овај развојни пут најпре поделе а онда сукоба између духа и тела – свети мит куртоазне љубави имао је у XII веку друштвену улогу да усклађује и прочишћава анархичне силе страсти и да помоћу трансцедентне мистике чежње напађено човечанство тајно усмери према оностраном. То је била јерес, али мирољубива јерес која је помагала успостављању душевне ранотеже. Међутим, због саме чињенице противљења рату и размножавању људске врсте, Рим ће је прогонити, али ће се она, иако тајно и потиснуто, изродити у разноликм формама, чак ће своју страсну реторику дати мистици светаца католичке цркве. Преузеће је књижевност, као наследница мита који је изгубио свој езотеријски караткер и своју сакралну функцију. Класицизам је настојао да наметне макар уметнички облик мрачним силама лишеним свог светог лика, романтизам се обрушио на његове остатке. Грађански XIX век је довео до тога да профану свест обузме нагон смрти, који је дуго био потискиван у несвесно,

али када су сви друштвени оквири попуцали, садржај мита је преплавио свакодневни живот. Митско величање љубави схваћено је као бујање нагона, као ренесанса дионизијских снага које је прогонило такозвано хришћанство. Међутим, де Ружмон овде поставља кључно питање:

„Шта значи то ослобођење које нас, тако лишене свега, оставља пред навалом простака? Зар не видимо да је после 1930. роман изгубио сваку снагу и свежину? Да црпе краткотрајну силовитост само тако што се ставља у службу присталица мистике? Да ли је то крај романтизма?

Када погледамо како изгледају наши обичаји и начин живота, ми немамо право на такав закључак. Јер садашња криза грађанског брака представља закаснео, па ако хоћете, и изопачен тријумф световне страсти. Осим брака и разних питања сексуалности, садржај мита и његови фантоми освајају најразличитије области: политика, класна борба, национално осећање, све то постаје повод за ‘страсти’ и заноси се ‘мистицима’. Више нисмо способни да спасимо оно што се спасити може, да усклађујемо своје жеље, да разликујемо њихову природу и циљ, да их обуздамо када застрале – и да их сликовито изразимо. Рат је као метлом помео последње облике љубави. Желео бих да посебно истакнем овај симболичан пример: више не дајемо ‘изјаве љубави’, док у исто време ступамо у рат без претходне ‘објаве’. Враћамо се на стадијум отмица, силовања, али без ритуала којима су полинежанска племена пропраћала таква злодела.

Ту све већу профанацију мита – његово обраћање у реторику, а затим разлагање те реторике и потпуно популарисање њеног садржаја можемо поступно пратити у једној области, наизглед врло различитој од оних које смо претходно обрадили – наиме у рату и у методама ратовања на Западу“ (De Ružmon 2011, 189).

## ФЛУИДНА ЉУБАВ САВРЕМЕНОСТИ

Социолог Зигмунт Бауман (Bauman 2009), као и многи наши савременици, песимистично се односи спрам љубави у модерно доба. Констатујући да у потрошачкој култури која фаворизује готове производе, брза решења, тренутна задовољења, резултате без напора, осигурања за све ризике и повратак новца, обећање учења љубавног умећа заправо постаје обећање стварања љубавног искуства, које се продаје слично свакој другој роби, обећавајући да ће уклонити чекање из жеље. Позивајући се на роман Роберта Музила, *Човек без својстава* (*Der Mann ohne Eigenschaften*), Бауман уочава недостатак нераскидивих и једном за свагда утврђених веза у време главног јунака овог романа, које је по томе налик нашем модерном флуидном друштву. Морамо се повезати, како бисмо попунили празнину насталу услед недостатака или дотрајалости веза, али ниједан од ових спојева не може бити гарантовано трајан: ти спојеви могу да буду само лабаво повезани, како би поново могли бити одвезани, „уз кратко одлагање када се прилике промене – као што ће се сигурно и догодити у флуидном модерном времену, увек изнова“ (Bauman 2009, 10).

Неспособност прављења избора између страха и наде, привлачности и непривлачности, рефлектовала се, сматра Бауман, на могућност деловања. Све више људи тражи савете и помоћ „стручњака“ за љубавне везе, међутим, они само подижу „убичајену праксу на ниво општег знања, а затим до висина научне, ауторативне теорије“. Савремено доба донело је и популарност тзв. „цепне везе“ – везе без везивања, коју је могуће по потреби извући из џепа, или гурнути у џеп. Све се своди на то да учимо да је обавезивање, а посебно дугорочно обавезивање, најбоље избећи, јер се тиме затварају врата другим приликама. И зато је најбоље изабрати дистанцу. Ову врсту дистанце, са брзом сменом, омогућавају мреже и контакти:

„Можда и сама идеја ‘везе’ доприноси конфузији. [...] Можда је то разлог што, при описивању својих искустава и

шанси, људи све чешће (уз свесрдну подршку и помоћ својих учених саветника) о везама не говоре у смислу узајамних односа већ контаката. Уместо да говоре о партнерима, више воле да говоре о 'мрежама'. Које су то одлике језика 'контаката' које недостају у језику 'односа'?

За разлику од 'односа', 'сродства', 'партнерства' и сличних појмова који на видно место стављају узајамну ангажованост а искључују или тихо прелазе преко њене супротности, неангажовања, појам 'мреже означава једну матрицу симултаних конекција и дисконекција; мреже су незамисливе без симултаног омогућавања обе активности. У мрежи, конекције и дисконекције представљају једнако легитимне опције, уживају исти статус и имају исти значај.

Нема смисла постављати питање која од ове две комплементарне активности представља 'суштину' мреже! 'Мрежа' претпоставља тренутке 'контаката' уметнутих у периоде слободног лутања. У мрежи се контакти остварују по захтеву, и могу се прекинути по нахођењу. Управо је могућност 'нежељене а при том нераскидиве' везе то што појам везе чини тако opakим. 'Нежељени контакт' је, међутим, оксиморон: контакти могу бити прекинути пре него што постану неподношљиви, што се, у ствари, и догађа. Контакти су 'виртуелне везе'. За разлику од старомодних веза (да не помињемо оне 'обавезујуће' односе, а камоли обавезујуће на дужи рок) они изгледа да су створени по мери флуидног модерног живота, где 'романтичне прилике' (и не само 'романтичне') треба, и пожељно је, да долазе и одлазе све већом брзином и све масовније, уклањајући као стампедо са сцене једна другу и надвикујући се обећањима да ће 'више задовољити и испуњавати'. За разлику од 'правих веза', у 'виртуелне везе' је лако ући и изаћи из њих. Оне изгледају елегантно и чисто, делују лако за употребу, наклоњено корисницима, у поређењу са тешком, спором, инертном, збрканом 'правом ствари'" (Bauman 2009, 14).

Међутим, лакоћа и брзина успостављања и прекидања контаката не смањују ризике и стрепње, само их дистрибуирају на другачији начин. Једна од последице брзине „заљубљивања“

и „одљубљивања“, према Бауману, јесте одучавање од љубави: ефекат привидног учења вештина љубави резултира, као у Дон Жуановом случају, увежбаном неспособношћу за љубав. Жудња и љубав су повезани, међутим, жудња је, у основи, сматра Бауман, жеља за трошењем: „упијати, прождирати, јести и сварити – уништити“ (Бауман 2009, 25). Жудња је у својој основи нагон за деструкцијом, и за самоуништењем, она је од рођења контаминирана жељом за смрћу, док је љубав жеља за неговањем и очувањем објекта неговања: суштина љубави је у допуњавању света, у опстанку бића кроз његову другост, а биће које воли шири се сопственим предавањем вољеном објекту. Истовремено, каже Бауман, „љубав је сијамски близанац похлепе за моћи; ниједно од њих двоје не би преживело раздвајање“ (Bauman 2009, 26):

„Жудња уништава свој објекат, уништавајући себе у том процесу; заштитна мрежа коју љубав брижно тка око свог објекта заробљава тај објекат. Љубав узима заробљеника и ставља га у притвор; она врши хапшење због затвореникове заштите. Жудња и љубав делују са супротним циљевима. Љубав је мрежа бачена на вечност, жудња је лукавство за избегавање досадног ткања мреже. Верна својој природи, љубав би тежила да одржи жудњу. Жудња би, с друге стране, избегавала ланце љубави“ (Bauman 2009,26).

Бауман примећује да је избор између жудње и љубави постао или-или избор, као да оне више не могу бити обједињене. Притом, жудња је све више пука, тренутна и краткорочна жеља, јер је и жудњи потребно време и чекање да проклија, сазри и нарасте. Потрошачко друштво дубоко је усадило у наш модел свакодневног понашања – понашање у складу са жељом. У својој оригиналној верзији, жудњи треба посвећеност и брига, неколико болних одлука, одлагање задовољства, што је одлика које се данашњи свет гнуша. Човек сада може „уклонити чекање из жеље“. Када смо вођени жељом, каже Бауман, партнерство прати образац куповине и не захтева ништа више од вештина просечног потрошача скромног искуства. Веза све више наликује куповини акција, при чему ће „инвеститор“ нерадо поднети губитке и гнушати се могућности да ће можда

улудо бацити још новца уколико се испостави да је улагао у погрешену особу. Акције се купују и чувају док имају тенденцију повећања вредности, али се брзо продају када вредност почиње да им пада или када друге акције обећавају већу зараду. Профит који се од везе очекује јесте сигурност (близина неког ко нам може помоћи, друштво у самоћи, утеха у поразу или за време туге, аплауз у победи, задовољење које брзо долази). Међутим обећања оданости нису значајна на дугорочном плану, па су везе улагања као и сва друга: нико се не зариче на лојалност акцијама купљеним од брокера, у добру и у злу, док нас смрт не растави нити престаје да гледа у правцу који може донети већи профит. Жељена сигурност постаје све више немогућа у свету у коме функционише метафора „емотивног инвестирања“, јер су партнери у њему једно за друго роба. Из те несигурности настаје потреба за контролом или променом партнера, што ће га, свакако, отерати и тако се несигурност све више повећава. Бауман, анализирајући дискурс медија о љубави, нпр. рубрику „Дух веза“ у *Гвардијану*, или британску сапуницу *Истендерси (EastEnders)* наводи учесталост и врсту савета: од погодног места где би се партнер могао упознати, преко начина завођења, али и о проблему уласка у везу, при чему није потпуно извесно да ли се улазак у везу жели или не. Од посебног је значаја умеће раскидања веза без превише повреда, а партнерство је све више краткотрајна „коалиција заједничких интереса“. Иако је, као што Бауман примећује, култура створена из сусрета полова, а сексуална жеља је била и остала „најочигледнији, недвосмислени и непобедиви друштвени нагон“, јер се протеже према другом људском бићу, захтева његово присуство и бори се да то присуство претвори у заједницу, савремени човек је све мање спреман за реалну заједницу, коју замењује виртуелним групама и четовима.

Наша култура, такође, није донела *ars erotica*, већ *stientia sexualis*, али она не нуди ни утеху ни помоћ. Истовремено са љубављу, и деца постају пројекат и инвестиција пуна неизвесности, опасност која може смањити нашу независност, слободу, угрозити каријеру, постати целоживотна

обавеза. Очигледно је да је свака емотивна инвестиција препуна ризика:

„Да сумирамо: широко приметно одвајање секса од репродукције потпомогнуто је моћи. То је заједнички производ окружења флуидног модерног живота и потрошње као изабране и једине расположиве стратегије ‘трагања за биографским решењима на друштвено произведене проблеме’ (Улрих Бек): Мешавина ова два фактора води до померања питања репродукције и рођења детета од секса у потпуно другачију сферу, руковођену потпуно различитом логиком и низом правила него што је то у сексуалној активности. Ожалошћеност *homo sexualisa* је превише утврђена” (Bauman 2009, 79).

Показало се, наиме, да је сексуална револуција ослободила једино секс од Ероса, ослобађајући га и среће, или доносећи једнако лажну срећу какву је некада носила брачна љубав: остали су страхови, усамљеност, лицемерје, неиспуњеност. Секс није постао слободан, постао је део потрошачке рационалности, сматра Бауман, при чему је све више контаката и конекција, али све мање блискости:

„Појава виртуелне блискости чини људске везе истовремено и чешћим и плићим, интензивнијим и краћим. Конекције имају тенденцију да буду превише плитке и кратке да би постале везе. [...] Удаљеност није препрека остваривања контаката – али остваривање контакта није препрека да останете удаљени“ (Bauman, 2009,79).

Очигледно је да је Музилов „човек без својстава“ постао човек без веза и без блискости, истовремено уплетен у разгранату мрежу контаката без љубави. У модерним околностима потрошачког друштва, које су створиле човека-конзумента, страдала је, према Баумановим увидима, не само еротска љубав, већ и основни предуслов функционисања људске заједнице: солидарност. Бауман то види и као последицу реторике *заменљивости људи* коју су промовисале телевизијске емисије као што су *Big Brother*, *Survivor* и *The Weakest Link*:

„Живот је сурова игра за сурове људе – тако је гласила порука. Свака игра почиње ни из чега, претходне заслуге се не

рачунају, вредни сте само онолико колико су вредни резултати вашег последњег дуела. Сваки играч у сваком тренутку игра само за себе, и да би напредовао, а посебно да би стигао до врха, он мора прво сарађивати у избацивању многих других жељних да опстану и да успеју, а који блокирају пут – али само да би надмудрио, једног по једног, све оне са којима је некада сарађивао, и да их остави – поражене и бескорисне – иза себе“ (Bauman, 2009, 108).

Овај став у потпуности укида поверење, саосећање, милост, напосто, укида љубав према другој у непрекидним играма опстанка и намеће компетитивност, суровост и егоцентричност као врхунска правила игре зване живот. У ери глобализације, сматра Бауман, идеја хуманости суочава се са „најодсуднијим од многих одсудних корака“. Живимо у доба „размонтираног заједништва“ (в. Bauman 2009, 139– 178), у коме се чак и у најинтимнијим, еротским љубавним односима заједништво потпуно не успоставља; између осталог, и зато што нас бројни „експерти за љубав“ непрекидно упозоравају да чувамо сопствене границе и штитимо сопствене интересе, да најпре размишљамо о себи, а потом о добробити вољене особе, односно да се осигурамо да не будемо губитници у емотивном улагању и љубавним трансакцијама.

## СЕМАНТИКА ЉУБАВИ

Профанација мита и губитак идеје сакралног у нашем виђењу света, те у нашем односу према љубави, довела је, дакле, до тихог бујања агресивности, а од овога се дошло до реторике и прагматике рата. „У љубави и рату све је дозвољено“ – гласи изрека која изједначава љубав и рат и у чијој основи лежи метафорички концепт ЉУБАВ ЈЕ РАТ. Међутим, како је до стварања овог концепта дошло, када би већина људи рекла да је љубав у свему супротстављена рату, јер је извор рата у мржњи, а љубав не жели да ратује. Како је, уосталом, дошло до сукоба између срца и разума, на коме се заснивају многе љубавне драме, како до сукоба, опет, између духа, душе и тела? Како је дошло до стварања језика емоција и језика разума



и на који се начин у једном бићу они могу супротставити, уколико је личност целина и уколико знамо да су и наши рационални ставови увек обележени емоцијама, као што и готово свака емоционална реакција прође извесну обраду свести, а када је реч о сложеним емоцијама, тешко да би се оне могле и доживети без икаквог удела рационалног процењивања. Шта је то довело до преокрета у нашем разумевању ероса, што му је одузело сакралну компоненту и довело до цепања језика на језик емоција и језик разума, али и до цепања свести?

Рекло би се да управо Аристотел доноси преокрет у грчком третману ероса – он ће се посматрати као активност чула, процес који укључује међусобни однос душе и тела: еротски механизам, као и когнитивни процес, у вези су са духовним обележјима и осетљивом физиологијом апарата, који је посредник између душе и тела. Тај апарат је саздан од исте супстанције – духа или пнеуме и примарни је инструмент (*proton organon*) душе у њеном односу према телу. Без тог астралног духа, тело и душа би били несвесни једно другога. Душа само може преносити телу животне активности помоћу тог протон органона, духовног механизма који је смештен у срцу. Сидералан дух, односно фантазија и унутарњи смисао, претвара поруке из пет чула у фантазме које опажа душа, која без фантазми (*aneu phantasmatos*) не би ништа разумела. „Numquam sine phantasmate intelligit anima“ – наводи Виљем из Моербекa, превodeћи Шекспира, а за њим Тома Аквински понавља: „ntelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) praeter naturam“. Тај *sensus interior*, унутарњи смисао, Аристотелов здрав разум, који има фантазмичку природу, задржаће свој значај у западној филозофији све до 19. века, примећује Кулиану (Culianu 2007, 17–18).

Међутим, идеју фантазмичке пнеуме, чије је средиште у срцу, а која претходи речима, није створио Аристотел. Она се, каже Кулиану, јавља раније, значајно је формулисао Емпедокле, а има сличности са идејом пруне из *Упанишада*. Хипократ је имао другачије становиште – пнеума је ваздух који удишемо а њено средиште је у мозгу. Идеје о пнеуми оживљавају захваљујући Галену, великом лекару из II века. Он сматра да је

средиште пнеуме у мозгу и придаје му функцију синестезирања пнеуматичких информација. Галенова дела је сачувала арапска медицина, а ренесанса XII века означила је поновно откриће грчке антике преко арапских канала, и Гален се поново појавио у европској култури.

Будући да фанзматичка пнеума претходи речима, све се, коначно, своди на питање комуникације тела и душе, запажа Кулиану, и ту су и зачеци идеје о „два језика“ о којима говори Попер, али овде пак није реч о језику емоција и језику разума, већ о језику тела и језику душе:

„Тијело и душа говоре два језика који нису само различити и недослиједни, него и међусобно нечујни. Сам унутарњи смисао способан је чути и разумјети оба те превести један језик на други. Но, с обзиром на то да су ријечи душаина језика фантазме, свео што до ње доприре из тијела – укључујући специфичне ријечи, мора бити пренесено у фантазмички низ. Осим тога – треба ли наглашавати? – душа има апсолутно првенство пред тијелом. Из тога слиједи да фантазма има апсолутно првенство пред ријечју, да она претходи говору и разумијевању сваке језичне поруке. Одатле двије одвојене и различите граматике, од којих прва нипошто није мање значајна од друге, граматика говорнога језика и граматика фантазмичког језика. Извирући из душе, и саме фантазмичке у својој бити, интелект ужива повластицу разумијевања фантазмичке граматике. Он ствара приручнике, чак организира крајње озбиљне игре фантазми. Но, све му је то корисно понајприје за разумијевање душе и истраживање њезиних скривених могућности. Такво разумијевање, које је прије умјетност него знаност поради умијећа потребног за откривање тајни непознате земље у коју интелект путује, укључује уздизање свих фантазмичких процеса ренесансе: ерос, умијеће памћења, теоријску магију, алкемију и практичну магију“ (Culianu 2007, 17–18).

Интелект, дакле, има повлашћено место разумевања продуката фантазми, али је фантазма примарна и претходи говору и разумевању језичких порука. Фантазма, која је „говор душе“, своје информације добија из телесног искуства – она има

посебну граматику, а задатак интелекта је да ту граматику разуме и организује. Овај увид, до кога долази Кулиану, анализирајући зачетке ренесансног односа према фантазми у средњовековним ставовима, а који су се формирали под утицајем античке мисли, веома је сличан нашем разумевању језичке иконичности и унутрашње форме језика, односно увидима теорије о језичкој слици света.

Наиме, основни ставови теорије језичке слике света јесу да су појмовни системи основа уобличавања семантичких датости сваког језика, али они не одсликавају постојећу стварност већ наше виђење стварности, које је увек одређено и личним искуством (чулним утисцима, емоцијама и свесном обрадом тих информација), али и културним наслеђем, које одређене видове виђења стварности потврђује и чува. То „стварности“, онако како је ми видимо и тумачимо, даје статус фикције, односно језичког конструкта. Основа тих појмовних система лежи заправо у појмовним метафорама, за које когнитивисти сматрају да су засноване на чулном и опажајном, те до метафоричког преноса долази из чулно-конкретног домена на апстрактни.

Наш је став пак близак Рикеровој теорији метафоре, која има заједничке елементе са ренесансном, јер наглашава значај имагинације и емоција (фантазми) у конституисању метафоричног смисла, односно значај иконичког тренутка метафоре. Феномен језичке иконичности почива, наиме, на истовремености чулног и појмовног, те представља симболичку слику или сложену менталну представу, слику-појам, која није пука реплика чулног света, већ је на почетку свог формирања обележена фантазијом и осећајношћу, што омогућава потоње посредовање интелекта између облика језика и облика сазнања (опширније в. Башић 2016, 7–158).

Николас Луман (Луман, 2010) сматра да прелазак друштвеног система из стратификованог у функционално диференцирани систем производи дубоке промене у идејном наслеђу семантике, које омогућавају друштву континуитет у његовој репродукцији, а да се у току тих еволутивних трансформација успешно могу умножавати речи, флоскуле,

знања и искуствене теореме, али да оне добијају нови смисао, мењају своју селективност, способност повезивања искустава и отварања нових перспектива. Он стога љубав не обрађује као осећање већ као симболички кôд, који охрабрује стварање одређених осећања. Тако се, поређењем повезаности између истине и опажања, љубави и сексуалности, новца и елементарних потреба, моћи и физичке силе, може постулирати веза између диференцирања симболички генерализованих медија комуникације и регулисања њихове „стварне активне“, њихових симболичких истраживања. На темељу те теорије, историјско истраживање показује да су диференције између комплекса страсне љубави Француза и пријатељског брака пуританаца дале различите претпоставке за повезивање – семантика страсне љубави била је довољно комплексна да би могла да апосрбује ревалоризацију сексуалности у XVIII веку, док су Енглези, мада су остварили више претпоставки за интегрисање љубави и брака, донели на свет под истим условима само наказу викторијанског сексуалног морала. У тој историјској секвенци се указује у различитости реакција на исти проблем односа према предмету, на један методолошки још неразјашњен начин. Тако је од XVII века сам роман постао фактор учења и оријентације у љубавним стварима, док је понашање личности у роману оријентисано у складу са кодом, дакле, оживљавајући кôд, који они уводе као нешто ново, каже Луман.

Луман стога посматра љубав као симболички генерализован медијум комуникације, као комуникациони код по чијим правилима човек може да искаже осећања, да их обликује, симулира, да их подреди другим осећањима, да лаже и да се са свим тим нађе пред консеквенцама када се одређена комуникација оствари. Још од XVII века је постојала свест да је љубав као страст модел понашања који се може одиграти и који је на располагању човеку пре него што крене у потрагу за љубављу: „она је као оријентација и као знање о значају на располагању пре него што се партнер пронађе, а непостојање партнера чини приметним, оно чак може да постане и судбина“ (Луман 2010, 25). Он полази од претпоставке да литерална, идеализована, митологизована представљања љубави не бирају своје теме и

мисли-водиље случајно, већ тако што преко њих реагују на њихово свагдашње друштво и на његове правце промене, да она, чак и када су садржана у дескриптивној форми, не изражавају безусловно стање ствари у љубави, али решавају назначене проблеме и функционалним нужностима друштвеног система дају преносив облик. Стога нам свагдашња семантика љубави може отворити приступ разумевању односа између медија комуникације и друштвене структуре, а тачка од које треба да пође тумачење љубави и њено упражњавање није тематска раван процеса комуникације, већ његово кодирање. Посебно кодирање љубави се, према Луману, добија када се ове информације удвостручују у погледу онога шта она значи у општем, анонимно конституисаном свету и онога шта она значи „за тебе, за нас, за наш свет“ (Луман 2010, 29).

Луман указује на то да се приликом симболизовања не искључује негација, већ да се она користи. У семантици љубави искључивање могућих сексуалних односа игра важну улогу – од далеке љубави на двору у средњем веку, преко дуге игре ометања и скривања у романима 17. века или нагомилавања истинског уживања у „још не“ и очувања врлине као изнуђене брачне тактике, све до просветитељства XVIII века, када постепено продире позитивно учење о сексуалности, која се тајно прижељкује. Наиме, у кодирању љубави постоји велика количина заједничког и заједнички спознатог знања, велика количина културних образаца која није повезана ни са индивидуалношћу, ни са љубављу, али је погодна да профилише „атрибуционе ситуације у понашању“.

Стога Луман сматра да се мотивација да се заљубљујемо и волимо не може објаснити антрополошки, а нарочито не „грубим указивањем на потребе сексуалног задовољења“, јер мотиви не настају независно од семантике која „описује њихову могућност, разумљивост, остварљивост. Они су заправо производ „еволуције симболички генерализованих медија комуникације, артефакт друштвено културне еволуције“, а „усуђивање на љубав“ могуће је само ако се човек ослони на културно наслеђе, књижевни преглед и језичке образце, те слике које имају моћ убеђивања. Репродуковање такве семантике у новим варијан-

тама могуће је само ако се претпостави постојање интереса да се то чини, и тиме се, према Лумановом мишљењу, долази до проблема „самореференцијалне генезе“, до питања развоја форми које се саме претпостављају:

„Питање које поставља наша студија на тај начин повезује теоријску и историјску перспективу. Она комбинује друштвено теоријске, еволутивно теоријске, комуникативно теоријске и атрибуционо теоријске полазне тачке у појму симболички генерализованог медијума комуникације, да би потом овај теоријски став повезала са истраживањима еволуције идеја, тј. преко еволуције у контексту историјске семантике која, у зависности од могућности које нуди друштвено структурални развој, реагује на искуства са њиховим садашњим идејним богатством у комуникативној пракси“ (Луман 2010, 59).

Да би се ова повезаност средишта и промене могла одредити у крајње grubим, схематизованим цртама, Луман предлаже разликовање четири подручја смисла: 1) облик кода; 2) утемељење љубави; 3) проблем на који реагује промена док тражи да се урачуна и 4) антропологија која допушта да се придода коду. Луман облик кода означава као „принцип по коме се јединство кода формулише преко свих диференција у његовом подручју поретка“, те је он пресудан за допуштање могућности комуникације, као и за трансформације те могућности, као и за оно што епоха даје као њено смисаоно средиште. Луман наводи неке од промена кодова, нпр. у другој половини XVII века, од идеализовања до парадоксије, па потом преласка на романтичну љубав око 1800. године, указујући да, док је било речи о идеалу, било је потребно познавање особина објеката, док се у подручју парадоксалног кодирања љубав оправдава преко имагинације. Када је остварена аутономија љубавних односа за утемељење је била довољна необјашњива чињеница да човек воли, односно као самореференцијални контекст комуникације, љубав је оправдавала саму себе. Све ово имало је повратно дејство на питање како човек учествује у љубави. Луман закључује да код медија производи антропологију која му одговара – док је љубав идеал, разум

мора да заступа човека, а страст и задовољство су под контролом разума или су диференција од разума; парадоксалност кода ослобађа антропологију која страст и задовољство превреднује и њихову диференцију сматра пресудном, што преузима XVIII век, наглашавајући истинска осећања и разликује их од духа, осетљивости, укуса. Самореференција љубави захтева другу антропологију: љубав настаје ни из чега, нестaje помоћу копираних образаца, осећања и егзистенција, а диференција је између љубави и дискурса љубави. Тек након што се нове форме ставе на папир, јавља се потреба за инклузијом. Парадоксално кодирање страсне љубави прати инсистирање на моралним осећањима, што је код који обухвата читалачко грађанство, па се љубав повезује са пријатељством, задржавајући рафинираност која се развила у контексту обазривог удварања:

„Оно што се развило као уметност посматрања, завођења и издвајања, преживљава критику удварања, лепог понашања и уводи се да би омогућило препуштање индивидуалности интимног партнера. Након што је синтеза свих ових настојања формулисана као *романтична љубав*, а ова као претпоставка брака, долази до остваривања нових инклузија. Код се формулише као ‘идеологија’ (Destuut de Trasy), као систем ознака за управљање имагинације, која, са своје стране, управља процесом репродукције друштва. А ово омогућава свакоме да се повремено опија представама о љубави и да води живот као ‘човек’-копија’, *homme-copie*, независно од тога да ли и како неки изабраници доживљавају висине и дубине љубавне страсти. Крајње схватање тада гласи да свако води копирану егзистенцију и да је ово претпоставка за то да човек себи може присвојити страст и уживати“ (Луман 2010, 70).

Савремена семантика љубави, сматра Луман, теже се може довести под једну водећу формулу него раније – присутна су и одбацивања или прикривена надовезивања на традицију, а чини се да се „облик кода од идеала преко парадокса претворио у проблем, а проблем би био сасвим једноставан: могућност налажења и повезивања са партнером за интимне односе“ (Луман 2010, 273). Скепса према разноврсним узвишеним

осећањима повезана је са захтевним, високо индивидуализованим очекиваним понашањем. У условима старијих друштвених поредака било је мало простора за интимне односе, а друштвена контрола и друштвена сигурност биле су чврсто повезане са њима, док је најважнији фактор за хармонизовање личних односа био у њиховом складу са спољашњим односима.

У савременим друштвима стабилност мора да се обезбеди из личних ресурса. Луман указује на чињеницу да, иако се данас много говори о интимности, интимним односима и сличном, ми за то немамо теоријски задовољавајући појам, истовремено постављајући питање могу ли се интимни односи ослободити за аутономно саморегулисање, могу ли као друштвено непостојани, постојати за себе и да са околином буду повезани само преко процеса који не одговарају њиховом посебном начину обраде информација. Луман примећује да је већ XIX век осциловао између узвишености и тривијализације, а да се у савремено доба идеја о интимности све мање кодира помоћу семантике страсти, екцеса, екстрагавантности, неодговорности за властита осећања, а романтична љубав се све више конципира као осећање за узајамно бивствовање. Истовремено, недостаје напетост између сексуалности и морала, нужно тајних и јавних ствари, тематизовање сексуалности. Обрада тема које заступају сексуалност у семантичком контексту немају више „онај близак однос са проблемом, не сугеришу више тако јасно да би се на овом путу могла задовољити потреба за интимном комуникацијом“, односно, „сексуалност не може више довољно да симболизује интерпретацију“. Истовремено, и разлике између полова „које су се истицале у свим кодовима љубави и стварале и повећавале асиметрије, излизале су се (Луман 2010, 280–281).

Из ослобађања сексуалних односа добило се то, каже Луман, да дуга чежња делује смешно, док импулсивно упуштање у сексуалне односе ствара везе које воде у несрећу, а трагика више није у томе што се заљубљени не спајају, већ што сексуални односи стварају љубав са којом се не може живети, нити је се ослободити. Истовремено, на место медицинске семантике долази клиничко-терапеутска, али и семантика



спорта: „телесна активност симболизује младост – у сексуалном понашању као и у спорту“, а однос према партнеру мора да буде *fair*. С друге стране, наглашавање једнакости полова, парадоксално резултира тиме да се сексуално дешавање и семантика љубав која га одражава тумаче на начин мушкарца:

[...] приватно подручје настоји да се издиференцира и опусту насупротив друштвеним захтевима (а и ово је уосталом ‘мушки’ симбол). [...] Ипак, и даље постоји потреба за интимношћу, за међуљудском интерпретацијом. Али тиме је дата и потреба за организованим предрасудама, за негованом семантиком, за формом и пре свега за могућност учења. Тачке ослонца за кодирање љубави као медијума комуникације су се помериле, и то тако радикално да се једва може рећи које теме семантике љубави могу да се преузму и даље примењују“ (Луман 2010, 284).

Диференцијација лично/безлично постаје кључна, односно конститутивна диференцијација, која информацијама даје њихову информативну вредност. Без ње не бисмо могли да добијемо информацију о понашању другог у правцу интимног подручја нити бисмо могли добро да одредимо смисао властитог понашања: „Способност да се говори о себи самом чини се да је претпоставка за започињање интимног односа; она стимулише и оне којима се говори да о себи самом проговоре. [...] Овоме треба додати да љубавни код означава ексклузивни однос, да се дакле напад у правцу љубави признаје само уколико се комуницира о тренуцима искључености других. Управо је ово готово немогуће у безличним, јавним ситуацијама; ко овде у оквиру ограниченог времена пређе на комуникацију о личним или чак интимним стварима, показује да ово ради по навици и да са сваким може то да чини. У таквим околностима смисаоно сексуално наглашавање интереса би могло да олакша успостављање контакта, али оно свакако указује на нужност извесне ексклузивности у успостављању контакта у јавним ситуацијама“ ( Луман 2010, 287).

Валидација самопредстављања је постало оно што се тражи у интимним односима, што укључује принцип да је онај који воли сам извор своје љубави, јер љубав не сме да дела

реактивно већ проактивно, сматра Луман, а са тим је у складу чињеница да се поново најснажније наглашава искреност у комуникацији са вољенима, што чини диференцијацију између „истинске љубави“ и пуког завођења. На основу овога, закључује Луман, могло би се претпоставити да се кодирање интимности развија у правцу програма разумевања.

*Фрагменти љубавног говора* Ролана Барта (Bart, 2015) започињу пак констатацијом да је љубавни дискурс данас *крајње усамљен*. Иако се данас њиме служи на хиљаде субјеката, околни језици су га се одрекли, сматра Барт, не познају га, ниподаштавају га или му се подсмевају, одсечен је и од моћи и од њених механизма (науке, технике, уметности), он је прогнан из сваког чопора. Стога је тема његове књиге поновна афирмација љубавног дискурса, у којој ће опис љубавног дискурса бити замењен његовом симулацијом, а дискурсу ће бити враћено главно лице, оно *ја*, како би се исценирало исказивање, а не анализа. Наводећи љубавне *фигуре*, Барт се осврће на *неизрецивост љубави*, подсећајући да су нас два моћна мита убедила да се љубав може сублимирати и да она треба да буде сублимирана у естетском стварању. Први је сократски мит, где осећај љубави служи рађању мноштва предивних дискурса, а други је романтичарски мит који каже „створићу једно бесмртно дело тиме што ћу писати о својој страсти“ (Bart 2015, 124). Међутим, љубав саучествје у језику, каже Барт, увучена је у тај језик, који је одржава, али она не може *обитавати* у мом писању, јер не могу да *пишем себе*:

„Љубавно писмо омета управо илузија изражајности [...] ја настављам да се заваравам у погледу *учинака језика* [...]. Неко би морао да ме поучи да не можемо писати а да не одустанемо од ‘искрености’, а да је не покопамо (увек онај мит о Орфеју: не осврнути се). Оно што писање захтева, а што му ниједан љубавник не може подарити без осећаја растрзаности, јесте то да он, љубавник, жртвује незнатан део сопственог *Имагинираног* и да тиме, кроз Језик, осигура уздизање, вазнесење једног делића стварности. [...]. Покушај да се испише љубав подразумева суочавање за *збрком језика*, са оним простором хистерије у коме је језик нешто што је и *превише* и *премало*,

прекомеран (због безграничног ширења ја, због преплављености осећајима) и осиромашен (због кодова на које га љубав своди и с којима га љубав изједначава)“ (Bart 2015, 125–127).

Знаци љубави нису доказ љубави, јер свако може да производи лажне или двосмислене знаке и стога се, парадоксално, враћамо на свемоћ језика, каже Барт, „пошто ништа није гарант језика, онда ћу сматрати да је језик онај искључиви и коначни гарант: *више нећу веровати у интерпретацију*. Свака реч коју ми упути мој други схватићу као знак истине; а док ја говорим, нећу сумњати у то да и он то што ја говорим прихвата као истину“ (Bart 2015, 260).

Љубав се, као и истина, конституише у језику, у љубавним изјавама оних који воле, у начинима на које говоримо о љубави, ми омеђавамо речима сам појам љубави, али и њен доживљај. Наше индивидуално и колективно искуство љубави одређено је језиком. Иако немамо једнозначну дефиницију љубави, сваки пут је изнова дефинишемо говорећи и пишући о њој. Доживљавати љубав, мислити о љубави, као да изискује стварање речника љубави, речника љубавне страсти, речника љубавних неспоразума.

Никол Аврил сачинила је *Речник љубавне страсти* у коме су се нашле одреднице попут *Агапе, Брак, Фаталност, Фијаско, Неріеенд, Ишчекивање, Једини, Лепота, Кристализација, Љубав на први поглед, Љубав према љубави, Љубити, Љубомора, Људски глас, Мистици, Мржња, Нарцисоидност, Невиност и све што уз њу иде, Одрицање, Опцено, Прељуба, Препрека, Пропаст, Рађање љубави, Речник љубави, Речник рата, Самоубиство, Стваралаштво, Сујета, Тајна, Трајање, Задовољство, Злочин из страсти, Жеља*, али и важне референце наше културе, попут *Брел, Жак, Дон Хуан, Елоиза и Абелар, Фан, Гете и Вертер, Камидј Клодел, Карењина, Ана, Кармен, Лилит, Љубав и Запад, Оркански висови, Пјаф, Едит, Пруст, Марсел, Принцеза де Клев, Сапфо, Стендал, Титанија или Сан летње ноћи, Тристан и Изолда, Вагнер...*

Већ саме одреднице овог речника сведоче нам у ком се распону креће наше размишљање о љубави – од општељудске саосећајне љубави, невиности и ишчекивања оне *једине, праве*

љубави, преко нарцисоидности, мржње и љубоморе до самоубиства или злочина из страсти, али и колико су нашу личну осећајност и наше заједничке представе о љубави обликовала уметничка дела и култура у којој смо формирани.

Када се о љубави мисли, ретко ко неће помислити о пасији, или љубавној страсти. *La passion* (фр.) – „страст, љубав, гнев, жудња, жар, пристрасност, мука, мучеништво, страдање“, у старофранцуском је означавала и физичку бол, да би у XVI веку добила значење снажне патње изазване љубављу, што је и њено модерно значење. Љубавна страст је, каже Аврил (Avril 2013), била надахнуће за највећа дела и најстрашније злочине, нешто чему се надамо и страхујемо од ње: „Поље љубавне страсти јесте простор оксиморона. Када је она у питању, мисли се на дивну катастрофу, на преслатко умирање и на пријатну успламтелост. Човек већ толико много пати да би желео да пати још више“ (Avril 2013, 9).

Аврил не изједначава љубав и страст, уочавајући да у страсти има више мржње него љубави, више неутажене жеље за поседовањем другог него алтруизма, више нарцисоидности него самоодрицања, више жеље за апсолутним него сензуалности, више сна него стварности, више стварања него природе. Иако су данас укинуте забране, а морална и верска правила се, у принципу, више не супротстављају срећи љубавника, љубавна страст има још увек пуно извора, а то су „равнодушност оног другог, његове лажи, чак и издаја и то је најнепремостивија препрека тој опсесивној страсти код које сваки неуспех појачава потребу и поштрава бол“ (Avril 2013, 10). Никол Аврил подсећа и на Уелбекове речи из романа *Мозућност острва*: „Схватио сам да ће та прича бити толико колико снажна да би ме могла убити [...] Свако од нас узалуд покушава да се одупире, али сви на крају умиремо од љубави, или пре од недостатака љубави“ (Avril 2013, 209). *Новолуди* Мишела Уелбека, каже Аврил, осолобођени су страсти, али нису у стању да воле и стварају, већ само читају приче о животу својих предака. Не патити више, значи не волети више страсно, а то значи не бити више човек. Иако је љубавна страст највећи подстрекач емоција, она не мора увек бити кобна, људски род

због ње није крхкији нити угрожен, а много су штетније верске, војне и расистичке страсти, закључује она.

Међутим, чини се као да су људи савременог доба много више препаднути од љубавне страсти, него од разних врста идеолошких острашћености, заправо, делује као да се овим другим утолико лакше предају, уколико су на личном плану мање способни да се препусте љубавној страсти, којој ће допустити да прерасте до љубави-милости, која је одређена истином и разумевањем. Јер поље љубави јесте поље истине и искрености, поље узајамности и посвећености, док разорне силе бујају свуда где се појави обмана и издаја, нарцисоидност и неразумевање Другог.

*Еротизам* Жоржа Батаја (Bataj, 2009), књига која би се могла одредити као антрополошки есеј, објављена пре више од пола века, бави се управо питањем еротског, полазећи од питања забране и престопа, сакралних и световних односа, те религијских ставова о еротском, о социјалној дозволи, односно питању шта једно друштво дефинише као нормално а шта као патолошко у еротским односима, о сексуалном и љубавном моралу и колико у свему томе учествује рационална контрола, па и захтеви друштвености, а колико су узроци различитих забрана и потискивања, табуа, дозвола и жртвовања, проишавши из дубина наше ирационалности. Иако се превасходно фокусира на питање сексуалности у људској цивилизацији, третирајући је и као духовни и чулни феномен, а не на питања љубави, Батај питање еротизма заправо третира као еротски љубавни однос и трага за „повезаношћу људског духа, чије су могућности распрострте од светице до страсника“ (Bataj 2009, 9).

На почетку, он уочава да је људски дух у власти најнеобичнијих порива и непрестано у страху од самога себе, те да га сопствена еротска узбуђења ужасавају и да се не треба надати свету у коме неће више бити разлога за страх и где ће се еротизам и смрт наћи на плану механичке повезаности, али да се човек може макар суочити са сопственим страхом. Батај еротизам одређује као потврђивање живота, па и смрти, указујући да се не може свести само на инстинкт полног

размножавања, будући да су људи врста која је своју полну активност учинила еротском. Он разликује три врсте еротизма: еротизам тела, еротизам срца и сакрални еротизам, који су повезани тиме што је „у њима увек реч о томе да се издвојеност бића, његов дисконтинуитет, замени осећањем дубоког континуитета (Bатај 2009, 16). Иако је лако увидети шта су еротизам тела и еротизам срца, идеја о сакралном еротизму мање је блиска, каже Батај, примећујући да је, уосталом „сваки еротизам сакралан“. На Западу се сакрални еротизам преплиће са трагањем за богом, са љубављу према Богу, док на Истоку, посебно у будизму, то трагање не укључује нужно представу Бога. Батај покушава да уведе појам континуитета, супротстављеног дисконтинуитету бића, јер без тог појма опште значење еротизма и јединство његових облика остаје изван домаћаја разумевања. Област еротизма је, сматра Батај, у суштини област силе, област насиља. Отрзање бића из дисконтинуитета увек је крајње насилно:

„За нас је најнасилнија смрт која нас отрже из несвесног настојања да ми, дисконтинуирана бића, потрајемо [...] Само сила може тако све да покрене, сила и безимени немир који је прати! Без насиља над датим бићем – датим у дисконтинуитету – не можемо себи представити прелаз са једног стања на друго суштински различито стање. Не само што у мутним менама микроорганизама који се размножавају налазимо основ насиља које нас запањује у еротизму тела већ нам се ту указује и унутарњи смисао овог насиља. Шта значи еротизам тела ако не насиље над бићем партнера, насиље на граници смрти, на граници убиства“ (Bатај 2009, 17).<sup>9</sup>

Сматрајући да је сврха сваког препуштања еротизму да се досегне биће у његовој најдубљој присности, Батај запажа да прелаз са нормалног на стање еротске жеље претпоставља

---

<sup>9</sup> Овај је Батајев увид сличан вези коју смо уочили у наивнојезичкој слици света између концепата Бога, бића, стварања и силе, која се конципира као (божански) ударац. Креација, сексуални чин, настанак бића и деструкција повезани су и у наивнојезичкој и митској слици света (опширније в. Башић 2009).

релативно распуштање дисконтинуираног бића – „Начело је сваког испољавања еротизма уништење структуре затвореног бића, каква су у нормалном стању оба партнера“ (Bataj 2009, 18).

Одлучујућу улогу ту има обнављање јер нагост стоји насупрот затвореном стању, стању дисконтинуираног постојања. То је стање трагања за могућим континуитетом бића изван повучености у себе, а бесрамност означава немир које захвата стање тела саобразно господарењу собом, трајној и потврђеној индивидуалности. У игри спајања и раздвајања долази до „разбаштињавања“ које је тако темељно да већина људи скрива своју нагост, која га наговештава. Женски партнер се у еротизму јавља као жртва, а мушки као приносилац жртве, с тим што се обоје током чина губе у континуитету насталом основним чином разарања, јер је у еротизму увек реч о разлгану датих облика. Стога еротизам тела има нешто мучно, застрашујуће, будући да задржава индивидуални дисконтинуитет, и то увек помало као цинични егоизам. Насупрот томе, еротизам срца је слободнији, јер се привидно одваја од материјалности еротизма тела, иако произилази из њега. Бит еротизма срца чини чудесни континуитет између два бића наместо сталног дисконтинуитета, али се континуитет нарочито осећа у зебњи, као нешто недостижно. Батај запажа да једино патња открива значење вољеног бића, и повезана је са жељом за смрћу, сопственом или вољеног бића, када не можемо да га поседујемо. У основи тог страха и беса лежи осећање могућег континуитета које запажамо у вољеном – „Ми патимо због наше издвојености у дисконтинуираној индивидуалности“ (Bataj 2009, 20). Страст означава одјек смрти и одговара јој осећање сталног насиља над дисконтинуираном индивидуалношћу. Испод те целине почиње област навике и егоизма удвоје, као нови облик дисконтинуитета. Само у насиљу над индивидуалном извојеношћу јавља се слика вољеног бића која има смисао свега постојећег и кроз њега се указује могућност пуног, неограниченог бића, континуитет бића виђен као ослобођење, што је смисао сакралног или божанског еротизма:

„Сакрално је управо континуитет бића који се у току свечаног обреда открива онима који везују своју пажњу за смрт једног дисконтинуираног бића. У силини смрти прекида се дисконтинуитет једног бића, оно што престаје и што, у тишини која се спушта, осећају узнемирани духови јесте континуитет бића коме је жртва принета“ (Bataj 2009, 21).

Континуитет бића, сматра Батај, није сазнатљив, али нам је дато да га искусимо у несталним и увек делимично спорним облицима – стога се позитивна теологија увек удваја негативном теологијом заснованом на мистичном искуству, које скрива одсуство предмета. Док еротско искуство везано за стварност представља очекивање случаја, очекивање датог бића и повољних околности, сакрални еротизам, дат у мистичном искуству, тражи само да субјекат не буде ничим узнемирен. И у еротизму срца и у еротизму тела потврђивање живота чак и у смрти представља пркошење смрти – ако је живот смртан, континуитет бића то није и опијеност континуитетом надвладава мисао о смрти. Нагли еротски немир испуњава нас осећајем превазилажења, таквим да мрачне перспективе судбине дисконтинуираног бића падају у заборав. Овом континуитету води нас и поезија, каже Батај, подсећајући на Рембоове стихове „Нађосмо опет. / Ког? / Па вечност изгубљени. То су мора што крену са ватром сунчевом“ (Bataj 2009, 23).

Еротизму је својствена тајност и о њему је тешко говорити, еротско искуство остаје суштински одвојено од нормалне комуникације емоција: реч је о забрањеном предмету, у коме увек има преступа, али је еротизам, као можда најснажнија емоција, за нас нешто непостојеће, „јер нам се живот указује увек у облику језика (говора)“. Еротизам остаје нешто с оне стране живота, нешто до чега можемо доћи само под условом да се повучемо у самоћу – еротско искуство нас позива на ћутање, каже Батај. С друге стране, искуство светости, иако је блиско еротском по интензитету узбуђења, може се изразити говором и бити предмет проповеди. Еротизам се разликује од животињске сексуалности, јер је човекова сексуалност ограничена забранама.



Област еротизма је она где се те забране преступају, те стога претпоставља супротстављање човека самоме себи. Ако погледамо само забрану нагости, у данашње време је она истовремено и на снази и доведена је у питање, иако је свако свестан релативне бесмислености, произвољности и историјске условљености те забране, али је чињеница да кршење те забране чини општу тему еротизма, односно сексуалности која је постала еротизам, као сексуалност својствена човеку. Батај подсећа на оно што кажу Марсел Мос и његовог ученик Роже Кајоа, по којима је човеково време у заједницама које етнографија проучава, подељено на профано и сакрално, при чему је профано време обично време, време рада и поштовања забрана, док је сакрално време – време светковине и, у суштини, време престапа забрана, а на плану еротизма, светковина је често време сексуалне слободе, док је на религијском плану, у ужем смислу, време жртвовања, које је преступ забране убиства. Чини се као да је рад одувек подразумевао постојање света рада, из кога су сексуални живот, убиство и, уопште, смрт, били искључени. Сексуално искуство, убиство, рат, смрт, представљају озбиљне поремећаје за свет рада: стварање живота и његово прекидање морали су да буду искључени из времена рада, будући да је сам рад неутрално време, за разлику од снажног узбуђења које постоји када се живот и смрт сукобљавају, каже Батај.

Отуда можда и разлог ћутања филозофије о еросу и смрти, јер је она постала збир сазнања, специјализовано дело које представља рад, она одбацује снажно узбуђење везано за рођење и стварање живота, удаљивши се од људских крајности, односно од потреса сексуалности и смрти. Према Батају, филозофија се нашла у теснацу, јер с једне стране, не може да се оствари без дисциплине, док се, са друге стране, изјаловљује, јер не може да обухвати крајности свог предмета, „крајности могућног“ које увек додирују крајње тачке живота. Еротизам је, као што Батај каже, „наша проблематична страна“, али ипак, ми смо – *еротске животиње* и еротизам је најтајанственији, најопштији, најскривенији, али је истовремено, личан и универзални проблем, а еротски тренутак се налази на врхунцу људског духа. Стога се „највише филозофско питање подудара

[...] са врхунцем еротизма“ (Bataј 2009, 215). Људска су бића увек у трагању за врхунцем, „отвореност за сваку могућност, ишчекивање које се не задовољава никаквим материјалним испуњењем и које игра језика не може да превари!“ (Bataј 2009, 216). И ту долазимо до онога што Батај назива филозофијом као „ругање филозофији“. Будући да се филозофија заснива на раду и забрани, а да би поставила питање еротизма, она мора да буде заснована на преступу, који је у односу на рад – игра. Засновати филозофију на преступу значило би заменити језик *ћутљивом контемплацијом бића на врхунцу бића*. Ипак, језик није дат независно од игре забране и преступления и стога филозофија, да би дошла до целине проблема, мора да их преиспита са становишта историјске анализе забране и преступления: „Врхунац бића открива се у целини у пориву преступления, кад мисао, коју је рад засновао на развоју свести, на крају превазилази рад, знајући да не може да му се потчини“ (Bataј 2009, 217).

Михаил Епштејн у *Филозофији љубави: љубав у пет димензија* (Епштејн 2012), надовезујући се на Батаја, каже да је тешко писати о љубави сада када су сви теоретски језици одустали од тог осећања, „гурнули љубав на периферију интелектуалног света“, истичући да је у доба када је почела дехуманизација наука о човеку, у којима се више није могло говорити о љубави, једина приметна оаза остала књига Ролана Барта *Фрагменти љубавног говора* (Епштејн 2012, 7). Тада су још биле блиске шездесете године XX века када су битници и хипици још расправљали о љубави, мешајући мистику и еротуку и када су следбеници хуманистичке психоанализе, попут Ериха Фрома, Нормана Брауна, још увек писали о њој. Епштејн наводи само најзвучнија имена француске филозофије попут Бодријара, Делеза, Дериде, Лиотара, Фукоа, који ништа нису писали о љубави, ако се не рачуна Фуко и његова *Историја сексуалности*, која ипак говори о нечем другом. Све историјске епохе у култури стварале су свој љубавни језик, запажа Епштејн: платонизам и неоплатонизам, хришћанство, средњи век, ренесанса, просветитељство, романтизам, симболизам и све су оне биле у суштини различите манифестације љубави као основе схватања света. Изгледа да је пред крај XX века

постало пристојно говорити само о сексуалности, а непристојно о узвишеним и романтичним осећањима, „која је наука такорећи разголитила, зато су се и срозала на врсту индивидуалних чудаштава и анахронизама“ (Епштејн 2012, 9).

Један од савремених митова јесте тај да само сексологија, анатомија и физиологија сексуалности могу обезбедити научни, те стога и друштвено прихватљив, интелектуално пристојан приступ љубави. Као највећу грешку у схватању љубави Епштејн види супротстављање осећања и разума, док, напротив, љубав доводи човека до највеличанственије напетости мисли, продубљавања самоанализе. Стога се залаже за стварање нове званичне хуманистичке дисциплине – еротологије, коју дефинише на следећи начин:

„Еротологија јесте естетика и поетика блискости, овде се уводе појмови као што су ‘дијалогичност жеље’, ‘ерос онеобичавања’, ‘еротски догађај или еротема’, који повезују теорију љубави са теоријом уметности, са философијом стваралаштва“ (Епштејн 2012, 11).

За разлику од сексологије, која се утврдила као наука крајем XIX и почетком XX века (у делима Рихарда фон Крафта-Ебинга, Хевлока Елиса, Сигмунда Фројда итд.), еротологија још нема статус самосталне науке. Еротологијом се називају стари списи који говоре о техникама и умећу сексуалних односа – индијска *Кама Сутра*, персијска *Бресквина грана*, античка, Овидијева *Ars Armatoria*. Она је, заправо, претеча сексологије, која се тумачи као интердисциплинарна наука о сексу, која укључује медицинске, физиолошке, историјске, правне, религиозне и књижевне аспекте, те је тако сексологија превазишла и укинула еротологију као „своју наивну, полумитску најаву“ (Епштејн 2012, 97). Сексологија се од почетка руководила медицинским интересовањима и била усмерена на проучавање и лечење поремећаја у развоју сексуалности, и по томе је сродна другим медицинским наукама. Еротологија је хуманистичка дисциплина која не проучава сексуалне односе, него љубав и љубомору, жељу и уживање, завођење и забрану, страст и игре као облике човековог бића и међуљудских односа. Еротологија сарађује са философијом, етиком, естети-

ком, психологијом, лингвистиком, семиотиком, теоријом уметности и другим хуманистичким дисциплинама. Епштејн се позива на Клод Леви Строса и његову тврдњу да ће XXI век бити век хуманистичких наука или га уопште неће бити и сматра да је еротологија једна од тих хуманистичких дисциплина које имају богату традицију, од Платонове *Гозбе до Смисла љубави* Владимира Соловјова, *Еротизма* Жоржа Батаја и *Фрагмената љубавног говора* Ролана Барта. Као један од важних, не научних већ животних разлога због којих би еротологија требало да се развије у самосталну дисциплину, Епштејн наводи то што је под снажним утицајем сексологије, сексуалност почела да потискује љубав у друштвеној свести. Управо зато што љубав постаје „непристојна“, сматра он, она заслужује посебну дисциплину, и поред све своје тајанствене интуитивности, која је чини сродном уметности. Стога, закључује Епштејн, еротологија је сродна дисциплинама као што су естетика и поезика.

Епштејн учава да се еротика разликује од сексуалности као што се разликују глаголи *хтети* и *желети*, јер је хтење посвећено конкретним предметима, а жеља таквима којих никада не може бити доста. Када се реч *жеља* употребљава без одредаба и прецизирања (нпр. „обузела га је жеља“) односи се на полну жељу и упрво у том најопштијем значењу посебно се јасно види по чему се разликује од хтења (потребе, нужности), јер полни нагон животиње не постаје жеља: „Хтење је жеђ које тражи удовољавање. Жеља, напротив, тражи утољавање да би још више жеднела“ (Епштејн 2012, 102).

О односу љубави и језика, Епштејн запажа следеће три кључне одлике: 1) Љубав је искључива усредсређеност на једну особу, обузетост, чак преокупираност њоме, мишљење, доживљавање и говор посвећен једној особи која се јавља не само као адресат, већ и као основни објекат љубавног говора. 2) Љубав је тежња за таквим зближавањем са вољеном особом, да са њом постанеш једна целина: да будеш прихваћен, схваћен и обухваћен. Отуда долази бескрајна тематска ширина и смисаона једносмерност љубавног дискурса. Он говори о различитим темама, али има само једну интенцију: ја желим

тебе и ја желим да ти будем пожељан. 3) Трансформативност љубавног говора – тип исказа који мења и саме услове говорног чина, однос међу његовим учесницима. На пример: „волим те“ није ни чисто информативан исказ, али није ни перформативан исказ који остварује оно о чему се говори самим чином говорења. То је трансформативан исказ, јер саопштава нешто о односу говорника према саговорнику, али и преображава тај однос самом чињеницом саопштавања.

Управо зато што се љубавни говор одвија у другом лицу, говори о адресату и о говорниковом односу према њему, овај тип говора је подложнији трансформацијама од било ког другог јер је сама комуникација међу заљубљенима предмет комуникације: „О чему год причала љубав, увек говори о самој себи“ (Епштејн 2012, 90–91). Самореферентост љубави даје потенцијалну трансформативност сваком исказу, љубавни дискурс све време мења помало своја правила, када та самореферентност и трансформативност замру, он прелази у породични, углађени, другарски, професионални дискурс. Епштејн се од теме опрашта запажањем бројности метафора о љубави: пламен, светлост, вихор, бура, олуја, вулкан, ветар, магла, пожар, ватра, звезда, океан, море, пливање, цвет, венац, стрела, мач, нож, куга, отров, вино, мед, дијамант, књига, огледало, сенка, а као једну од најдирљивијих наводи метафору И. Буњина: „сунчаница која паралише, онемоћава, оглувљује, оставља без моћи говора. Даље се више нема куд, напред нема ничег, само једна празна светлећа бесконачност времена ‘без ње’“ (Буњин према Епштејн 2012, 333).

Међутим, чудно је, примећује Епштејн, што нема метафоре љубави као моста, тачније као *разиграног и распеваног моста*. Осврнувши се на руску еротску лексику, запажа несташицу стилски неутралних речи када је о љубави реч, или припадају узвишеном, или ниском, прострачком и погрдном ресурсу, док у *Речнику морфема руског језика*, коренско *люб-* даје свега 54 речи, а само је код Велимира Хлебњикова наведено око 250 гранања од тог корена, иако је већина његових кованица лишена јасних коренских значења. Стога Епштејн даје „Нови љубавни речник“ као последње

поглавље своје књиге о љубави, надајући се да ће се новим речима и новим појмовима мало променити емоционално расположење друштва, а љубав престати да буде „тако сурова, захтевна, прорачуната“.

Какви су пак концепти љубави и, скупа са њима, говор и речи о љубави, постојали и постоје у словенској и српској култури, тема је нашег наредног поглавља.

## ЉУБАВ НА СЛОВЕНСКИ НАЧИН

Питање дноса према љубави у словенској и српској култури, као и измене концептуализације појма љубави, веома је сложено. Студије о односу према љубави и сексуалности у европској култури нису у потпуности применљиве на словенску и српску културу, због специфичних историјских околности, мада се могу наћи везе и преплитања, од заједничких, архетипских и индоевропских основа до утицаја доминантних концепата љубави посредством хришћанства, али и превода значајних књижевних дела.

Нажалост, за потпуну реконструкцију смене „љубавних кодова“ и у словенској и у српској култури немамо довољно података, али до извесних закључака о односу према љубави у периоду пре прихватања хришћанства можемо доћи на основу обичаја, веровања, фолклора и нешто забележених историјских података, посебно оних који се односе на забране у вези са љубавним, брачним и сексуалним животом након прихватања хришћанства код Словена.

Наиме, љубав као феномен који може постојати изван „озакоњене“ љубави или не бити награђен „плодом“ у хришћанској култури и у оквиру патријархалног морала обележен је непризнавањем и осудом. Тема забрањене љубави у „званичној“ култури је потиснута, а оно што није усмерено ка рађању или није преображено њиме, добијајући сакрални карактер и карактер испуњавања обавезе према заједници, прогнано је, маргинализовано и порекнуто.

Једна од ретких књига која говори о овој теми – *Сексуалност и друштво код православних Словена од X до XVIII века* (Левин, 2006) – заснива се углавном на проучавању црквених канона и закона, који, уколико садрже податке о схватањима љубави и сексуалних односа, више сведоче о покушају наметања извесних сексуалних норми или забрана, него што пружају опис конкретног односа према овим феноменима у народној култури, али се и на основу забрана може делимично реконструисати поимање љубавних односа у словенској паганској или делимично христјанизованој култури.

Ив Левин у уводу своје књиге наглашава да је након писања књиге *Сексуалност и друштво православних Словена од X до XVIII века* дошла до још три врсте извора. Прва врста је медицинска литература. Поред домаћих приручника о биљкама, међу Словенима је у XVI и XVII веку било и превода медицинских текстова, који су описивали лечење мушке сексуалне дисфункције и утврђивање женске неплодности, а који сведоче о заинтересованости Словена за сексуалну активност и плодност, насупротив хришћанским учењима о апстиненцији. Друга врста извора јесу популарне молитве, бајања и амајлије, за јачање мушке потенције и женске трудноће, али и за привлачност сексуалних партнера. Трећи извор јесу циклуси чуда који говоре о брачној динамици међу обичним људима – брачне свађе, помирења, разводи, поновно склапање брака, неплодност, родитељство... Ив Левин наглашава сличности између Срба, Бугара и Руса током векова, као и поједине разлике које су се јављале услед различитих историјских околности, али уочава да се традиције источне Европе могу боље разумети као „део једног пан-европског искуства“ (Левин 1989, 7–11).

О односу према сексуалности средњовековних православних Словена, Левин каже да су је они пре схватили као јавну, него као приватну, и пре као верску, него као световну ствар. За православне Словене, иако су Европљани, није била карактеристична идеја романтичне љубави нити су прихватили појмове из римског права – њихови закони и обичају разликовали су се од римокатоличке и православне традиције.

Рани Словени су, према речима Ив Левин, сматрали да је исправност у сексуалном владању прво мерило нечије моралне вредности. Што се тиче утицаја на ставове о телесној љубави, треба имати у виду два важна фактора – чињеницу касног примања хришћанства, турска освајања, која изгледа нису имала битан утицај на измену културе покороног живља у том домену, али и важан утицај реформи Петра Великог, који се ширио и на остале православне Словене.

„Словенски живаљ је прихватио хришћанство касније него већи део западне Европе, приступивши цркви тек у IX, X и XI веку. Пошто Реформација није имала много непосредног утицаја на православни свет, она не може да обележи периоде његове историје. Мада се време турског освајања правилно узима као тачка раздвајања у проучавањима политичке историје јужних Словена, оно је мање подесно за проучавања друштва и културе који се нису много изменили под турском владавином. Исто тако, не може да се примени ни на Русију. Што се Русије тиче, драматична промена у прописима о сексуалном понашању настала је као резултат прихватања западњачких обреда за време Петра Великог. У то време Руска црква била је најутицајнија међу православним Словенима, задобивши тај статус као једина таква институција коју нису освојили неверници. Промене које је Руска црква усвојила непрестано су се шириле на Србе и Бугаре. Из тог разлога треба обратити пажњу на период од 800 година, тј. од 900-те године, након што су словенске државе почеле да прихватају хришћанство, па до 1700-те, године, када је умро последњи предмодерни руски патријарх. У том периоду константе у обрађивању питања полности далеко су надмашивале било какве промене.“ (Левин 2006, 37–38).

У погледу односа према сексуалности, она је, као и у другим хришћанским културама, била обележена ставом да жеља за сексом долази изван људског бића, да није део првобитне Божје замисли, већ је зла склоност која потиче од ђавола и коју „треба држати у јаким оковима“, када се већ не може искоренити. Православни Словени, будући да су пропустили ренесансу, као и рађање идеје романтичне љубави,



порицали су да „љубав, осећање племенитости и оданости, може бити повезано са сексуалном жељом. Средњовековни Словени су, каже Левин, једва схватили да „сексуална активност може да буде телесно или емотивно потпунија са једним партнером него са другим“ (Левин 2006, 43).

Средњовековно хришћанство повукло је јаку склоност ка сексуалном аскетизму из неоплатоничарске филозофије и месијанског јудаизма првог века, сматрајући да сексуално општење, које је изгнало Адама и Еву из раја, представља посебну опасност. Међутим, сама хришћанска теологија није имала јединствен скуп норми према сексуалности. Идеја о рађању детета као једином циљу сексуалног односа, односно антисексуални аспект хришћанства, заправо је за средњовековне жене могао бити ослобађајући, а не ограничавајући, управо услед опасности од нежељене трудноће, али и опасности од порођаја, наводи Левин (2006, 47–52).

У погледу брачне љубави, православни Словени су се такође разликовали од Западне Европе. Цивилни брак није постојао, али у првим вековима прихватања хришћанства, због недостатака свештенства и бројног паганског становништва, није се практиковао ни црквени брак, већ брак склопљен по обичајном праву, који је сматран законитим, а само су тајни бракови и они засновани путем личног избора сматрани неважећим. У Србији је Стефан Душан у XIV веку инсистирао на црквеном браку, али је, према једном требнику из XV века, било веће зло раставити пар венчан по обичајном праву. Црква је приговарала обичајном браку јер је он избор супружника остављао „ван црквеног домаћаја, дозвољавајући бракове који су по канону били забрањени“. Потом, пагански обреди су били његов саставни део, а неке од њих је црква сматрала призивањем сексуалне моћи ђавола. Ритуална отмица, као и упражњавање брака, те доказ о невестиној невиности, такође су били противни цркви, будући да канони нису захтевали да се брак упражњава, мада је свештенство упражњавање брака сматрало његовим нормалним делом (опширније в. Левин 2006, 116 –124). У сваком случају, и обичајно право и црквени

канон подржавали су идеју да брачна љубав није ствар личног избора супружника већ родитеља и заједнице:

„Библијска заповест да мужеви и жене воле једно друго није се ни на који начин чинила као инкомпатибилна са стварним недостатком личног избора супружника. Љубав између супружника је одражавала духовну љубав у браку између Христа и његове цркве и између Бога и његове деце. Било је небитно како је дошло до склапања брака. Средњовековни Словени су лични избор доживљавали као себичан, као стављање личних жеља испред добробити породице. Послушност родитељима који захтевају и пета заповест и старинска традиција имала је предност над срећом у браку“ (Левин 2006, 132–133).

Канонски компендијуми и приручници за свештенике садржавали су пропис који забрањује склапање брака дечама испод 15 година и девојчицама испод 12 година, што сведочи о склоности да се деца венчавају у веома младом узрасту, а постоје сведочанства да те забране одражавају да су се девојчице обично удавале у узрасту од 12 или 13 година, а дечади од 16 или 18 година. Православни канони су признавали веридбу као обавезујућу, а византијски канон је захтевао да вереници морају имати најмање седам година пре веридбе, што је, како Левин претпоставља, вероватно било мотивисано великом смртношћу деце, па се очекивало да ће дете које је доживело седму годину вероватно доживети и зреле године (Левин 2005, 134). Од брака се није очекивало емотивно испуњење, а друштвени притисак на децу био је велики, што се може видети из прописа српског световног закона – Грбаљски законик, члан 66 (Новковић, Законски споменици 110): „Ако девојка одбије да се уда за младог човека којем су је њени родитељи обећали она ће се сматрати бесрамном и обешчашћеном међу својим пријатељима и пред људима“ (Левин 2006, 137).

Црква је одбијала да прихвати брак склопљен без пристанка родитеља и санкционисала свештенике који би то учинили и противила се тајним браковима: „Пар који би се венчао без дозволе родитеља могао би бити лишен своје

имовине и присиљен да плати кнезу високу казну“ (Левин 2006, 138). Међуконфесионални бракови су били најстроже спречавани канонским прописима, такве особе су екскомунициране и сматрале су се развратним. Ако је судити по српским требницима, римокатолици су тек у XVI веку дефинисани као јеретици. Брак се могао дозволити све док супружник православне вере није морао да се преобрати, већ је могао да другог супружника преведе у праву веру (в. Левин 2006, 140–142).

За време владавине Турака, православни Словени су уговарали бракове између својих кћери и муслимана у форми заједничког живота на одређено време, што се звало *mut'a*:

„Брак је по закону добијао облик уговора на основу споразума о закупу земље што је мужу муслиману гарантовало право да ‘закупи поље своје жене’. Период ‘закупа’ је могао да се одреди на начин да заједнички живот траје само један дан као и читав век (тј. за живота). Жена је мужу обезбеђивала сексуалне односе, а можда и законитог наследника. Децу су сматрале за власништво тог човека и била су одгајана као муслимани. Човек је жени обезбеђивао издржавање док траје уговор као и значајне поклоне. Ови поклони су њој гарантовали финансијску сигурност у случају да човек раскине уговор. Мада православна црква није санкционисала брак између хришћана и муслимана, она није била у положају да се противи браковима ове врсте. Не само да никакви протести не би утицали на турску страну, него су међуконфесионални бракови често и доносили користи хришћанској заједници. Православна жена била је у положају да заштити цркву; њена деца, мада су васпитана као муслимани, можда би могла да осете душевну сродност са православним гледиштем“ (Левин 2006, 143–144).

У сваком случају, ни словенско обичајно, ни црквено канонско право није водило рачуна о емотивној вези између супружника нити о њиховој личној срећи:

„Лични избор заснован на еротској привлачности или романтичним осећањима је заиста био немогућ у првом браку који су породице обично уговарале за децу која још нису достигла физичку или емоционалну зрелост. Тек у другом

браку су индивидуалне жеље могле да играју улогу у избору супружника. Чак и тада су породични и економски обзири вероватно надјачавали чисто личне елементе“ (Левин 2006, 181).

И могућност да се еротска привлачност или романтична осећања развију између мушкараца и жена била је међу вишом класом строго контролисана – друштвени живот мушкараца и жена био је строго одвојен, а само непланирано одсуство жене из куће било је довољно да се оптужи за прељубу.

„Очекивања средњовековних невеста и младожења била су другачија од очекивања модерних парова. Идеја о романтичној љубави је у словенском друштву била непозната пре упознавања западне културе, као што је била и идеја о сексуалном испуњењу. Средњовековне словенске невесте и младожење нису очекивале да добију емоционалну подршку својих супружника, а још мање од своје тазбине. Мушкарци су очекивали да њихове најјаче везе буду са њиховом сопственом породицом, поготову са родитељима и браћом и у породичним везама као што су кумови. Жене су по месту становања биле одвојене од својих матичних породица и могле су да се ослоне само на емотивно испуњење од своје деце, поготово од својих синова који у младим годинама нису били ожењени у друге породице. Лични избор је могао доћи у равнотежу у другом браку када су закон и обичај удовицама и удовцима гарантовали право да бирају сами за себе. Друштво је могло да дозволи такву слободу подразумевајући да ће сасвим одрасле особе бити свесне одговорности и да неће повлађивати чисто личним интересима. Брачни однос је био у другом плану у односу на породичне интересе“ (Левин 2006, 182–183).

Што се тиче односа цркве према недозвољеном сексу, прекршаји мушкараца и жена су се начелно сматрали једнаким, али је било и изузетака:

„Женска хомосексуалност, на пример, била је мање озбиљан прекршај него мушка, која би укључивала анални однос. Лажне инсинуације о сексуалном понашању жена биле су кажњиве, док нема одговарајуће категорије алузија о

сексуалном понашању мушкараца. Даље, док је ожењен мушкарац за почињен сексуални грех био кажњаван исто као неожењен, удата жена је кажњавана као прељубница. Као што је то тврдио пропис у Номоканону након списка казни за сексуалне прекршаје: 'Женама се прописују исте казне, ако немају мужеве. Ако имају мужеве, они се придржавају прописа о прељуби, то јест увек са максималном казном.' Закон је посебно признавао љубомору преварених мужева према женином љубавнику као оправдање за прописивање што оштрије казне за удату жену“ (Левин 2006, 215).

Православни брак се није видео као реализација интимне, а још мање сексуалне љубави, већ као компромис са сексуалношћу. Стога су мушкарци обесхрабривани да покажу сексуалну жељу и љубав према својим женама и налагало се да се не везују превише за њих. Неумерено сексуално општење у браку било је изједначено са другим сексуалним преступима, попут аналног секса и општења са проституткама. Свештеници су упозоравали да жене због улепшавања и завођења својих мужева могу бити проклете и сматрале су да љубав и привлачност између мужа и жене омета њихово вршење дужности према Богу:

„Средњовековни православни Словени нису сматрале да библијска заповест о међусобној љубави мужа и жене треба да подразумева и ма какав сексуални садржај. Љубав у духовном смислу – у оном смислу у коме је Христос волео цркву – била је антитеза сексуалном изражавању. Муж или жена који искрено воле не би требало да увлаче супружнике у ђавоље работе. Концепт романтичне љубави која се развила на Западу у касном средњем веку Словенима је био сасвим стран; они нису осећали да је сексуални однос нормалан и исправан начин да мушкарац и жена изразе емотивну везаност. Постојање емотивне љубави у браку било је познато и признато, као и постојање пожуде, како у браку тако и изван њега. Та два осећања, међутим, нису довођена у везу. Чак и ако су словенски православни теолози оклевали да признају директну везу између сексуалног односа и рађања, они су ипак сматрале да је рођење дете један од циљева брака. Рођење детета је брачном

пару служило као оправдање за сексуални однос који је до њега довео. [...] Емотивно стање родитеља није било важно. [...] За разлику од западних теолога, православци нису расправљали о томе да ли је задовољство у сексуалном односу исправно. [...] Списак забрањених активности је био подугачак. Коначно, пар би избегао сва ограничења само ако би зачео дете у брачном односу ограниченом на вагинални генитални контакт у 'мисионарском' положају у дану који није био одређен за верске обичаје или телесно прочишћење" (Левин 2006, 217).

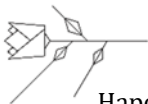
У сваком случају, православни Словени, исто као и западни хришћани, нису обраћали пажњу на емотивну компоненту брака ни сексуалног понашања – иако би мужеви и жене требало да имају однос узајамне оданости, њихов емотивни однос је био неважан за ваљаност брака – ни узајамна привлачност ни осећања нису се сматрали важним за брак, закључује Левин:

„Укратко речено, средњовековни Словени нису видели никакву везу између физичке и емотивне присности. Ово схватање је имало два огранка. Прво, источне и западне идеје о љубави и сексуалности су се све више разликовале. Појам романтичне љубави који је постао доминантан у западњачкој литератури, а на крају и у законским и популистичким схватањима брака, остао је непознат на Истоку. Није случајно што велике романсе из каснијег средњег века, попут приче о Тристану и Изолди, нису никада прерађене у словенском православном свету. Дубини културног јаза између Истока и Запада по питању мушко-женских односа се може видети у презиру који су страни посетиоци показивали према словенским женама и сумњичавости коју су словенски сељаци из XVIII и XIX века осећали према увођењу западњачког начина живота код својих аристократских господара.

Друго, идеја да су секс и љубав супротстављени једно другом значила је да су средњовековни Словени ступали у ванбрачне односе ради емотивног испуњења. Уговорени бракови су били прихватљивији на Истоку него на Западу, јер су млади људи у њих улазили очекујући само поштовање и сарадњу, као у пословној трансакцији. Чак и ако би један

супружник постао неверан, онај други се не би осетио емотивно издан. Најјача емотивна веза била је она између мајке и њене деце, поготово синова, који неће напустити домаћинство кад одрасту. Пријатељи су били други извор емотивне подршке и такви односи су били потврђивани кроз обреде усвајања и духовног сродства. Резултат су биле изузетно јаке везе између различитих генерација и између савезника” (Левин 2006, 403).

## ЉУБАВНА ТКАЊА И УКРШТАЈИ СРПСКЕ КУЛТУРЕ



Народни однос у српској култури према незаконитој љубави, телесној љубави, па чак и према теми дечје сексуалности, судећи барем према *Српским народним пјесмама* из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића (*Особите пјесме и поскочице, књига V, САНУ, Београд 1974*) био је веома слободан и обележен је не само ласцивношћу и хумором, већ и својеврсним одобравањем „сексуалних слобода“. Лирске народне песме такође сведоче да су се љубавни обрасци које је наметала хришћанска култура, али и породичне обавезе, радо кршиле. И у Вуковим *женским народним песмама* (Стефановић Караџић, 1891) често се јавља тема слободне, ванбрачне љубави између младића и девојака, при чему се еротска љубав високо вреднује. Тако, нпр. у песми *Риба и дјевојка*, риба објашњава лудој девојци да је драги дражи од брата, као и у песми *Тица и дјевојка*: „Милиј' драги од брата једина“, а у песми *Јово и Марија*, Мара одговара: „Дража ми је, драги, твоја душа, / Него моја сва четири брата“, иако се љубав између сестре и брата у српској култури високо вреднује.

Судећи по забележеним народним песмама, еротска, слободна љубав између младића и девојке није била ништа неуобичајено, као ни предбрачни сексуални односи. У српску народну културу нижих слојева очигледно су споро и не баш успешно продирали хришћански концепти љубави и црквене забране, а задржао се, као и у свему другом, пагански однос према животу. Поред тога, у српском (и македонском) фолклору појављује се читав низ песама са мотивом инцеста, који је иначе био табуисан и сматран је великим грехом. Међутим, у овим песмама са формулацијом „убава мома род нема“ изостаје казна за инцест, а велика лепота девојке служи као својеврсно оправдање греха: ако је девојка тако велике и изузетне лепоте да јој се не може одолети, фасцинација њеном лепотом, љубав и страст коју она изазива уклања забрану



љубавног односа између брата и сестре (опширније в. Башић, 2018).

Према овом фолклорном материјалу, упркос читавом низу хришћанских забрана, па и забрана које произилазе из патријархалног устројства друштва, љубав, укључујући и телесну љубав, између невенчаних младића и девојака не само што је постојала, већ су љубав и љубавна страст наилазиле на разумевање, чак и када је реч о кршењу неких табуа.

О слободној љубави између младића и девојака сведоче и забележени подаци о љубавној магији, чији је циљ био да се изазове заљубљеност, да се спречи невера, или да се љубавник врати изневереној девојци. У љубавној магији посебно је био делотворан архтетип мајке-предиле, који је утицао и на стварање концепта живота као нити која се одмотава, присутног и у савременом српском језику, у фразеологизмима попут *животна нит* (*нит живота*), *живот му виси о коњу*, *читав живот одмотао му се пред очима*. Наиме, рађање се, као и сам живот, концептуализује, као „одмотавање нити”, те се стога у митској свести доводи у везу са ткањем или са одвијањем, одмотавањем пређе, што нам потврђују подаци из различитих митологија. Ткање је у митском свету иначе синоним за стварање и рађање, те стога улази у концептуализацију еротске љубави, чији је рађање резултат. Када је тканина довршена, ткаља пререже нити што је држе за стан и притом изговара формулу благослова какву изговара примаља прекидајући пупчану врпцу новорођенчета (Chevalier and Gheerbrant, 1983, 704). Израз *ткати* може да значи и зачињање људског живота или људског тела, о чему сведоче приказивање ткаље на гробним фрескама, као и грчка реч *mitos* која људско семе означава као ткачку нит, а што је уједно и име кабирског прамладожење (Керењи 1994, 47). Ткање као синоним за стварање јавља се и у ведским стиховима: „Ко је у њему саткао дах“ (Елијаде, 1999, 133). Преља је, по Јунговом тумачењу, пројектујући и покретачки фактор, који се на Истоку зове још и Маја, плесачица која ствара илузију: „Једна изрека гласи: Преља је та која покреће“ (Jung, 1996, 237).

Предење има магијски карактер и представља активност која треба да доведе до плодности и код Словена – невеста после прве брачне ноћи добија од свекрве преслицу на којој преде за богатији живот. Преслица је, такође, симбол девојке и апотропеј од нечисте силе. Предење је, дакле, амбивалентна активност – спада у делокруг нечистих сила, симболизује девичанство, али и плодност и умножавање.

Преслица и вретено као женски симболи јављају се и у српској варијанти *Пепељуге*, која се у свим српским и бугарским рецензијама зове *Мара*, што је посебно карактеристично, будући да су лична имена у народним приповеткама веома ретка. Преслица је атрибут суђеница или суђаја, Среће и Петке, али се доводи и у везу са нечистим силама – кикомором, домовојем, русалком, ноћницом и мором. О томе сведочи и кашупски назив *тота*, који истовремено значи „нечисти дух” и „ножна преслица” (Толстој 2001, 443–445).

За везу рађања и „пређе”, односно „одмотавања” и „котрљања”, као сасвим сликовито објашњење може послужити коментар који Војислав Ђурић даје уз српску варијанту *Пепељуге* за *кокошку*: „велико, дугуљасто клубе са шупљином у средини”. Кокошка није округла као друго клупко, него је дугуљаста као лубеница, а у сриједи мало шупља; па кад се стане мотати на мотовило, онда се почне изнутра (Ђурић, 1990, 543). Изглед кокошке, као и начин одмотавања „изнутра”, може се веома лако довести у везу са порођајем: рађање детета, повезаног пупчаном врпцом са женским гениталијама, налик је одмотавању нити из повесма вуне, односно, из кокошке која има шупљину у средини. Ту везу потврђује и семантички развитак лексеме *kotъ*, *kotiti se* I и II: од значења материнства и рађања, у вези са представом „материце”, преноси се на означавање малих животиња меканог крзна (*kotъ* I) (што би била додатна мотивација за везу са женским гениталијама), које доносе бројну младунчад, повезану пупчаном врпцом (што подсећа на одмотавање нити, односно клупчета), а потом се ознака преноси и на окот ових животиња (*kotъ* II), које имају и

симболику женског полног органа, али и наглашене сексуалне активности, попут мачке, на пример.<sup>10</sup>

Мокош, која одговара архетипу Велике Мајке, као и њене замене попут св. Петке, али и читавог низа нижих женских фигура попут Маре-невесте, вила, суђаја и мора, везују се за функцију предења и ткања, а њихов атрибут је и дуга коса коју плету или чешљају, често крај извора или зденца. Ова веза богиње плодности са ткањем, предењем и уопште „везивањем”, која често иде уз симболику змије, може се објаснити појмом *магија везивања*. Наиме, М. Елијаде наводи читав низ богова везивалаца, чије су карактеристике акватичке, хтонске и лунарне, а смисао везивања је, с једне стране, заустављање, односно – спречавање развитка космичког живота, често у вези са „окивањем” вода. Као женска божанства са овом функцијом, Елијаде наводи трачко-фригијску богињу Бендис, литванску Бентис и Биндуса (*Bindus Neptunus* са римског натписа из околине Бихаћа, где су живели Јаподи, за кога се претпоставља да су му приношене људске жртве). Богињу Бендис Херодот изједначава са Артемидом, а у неким орфичким химнама

---

<sup>10</sup> Претпоставка да словенско *\*kotiti* произилази из ие. глаголске основе *\*kat-* „покретати, ставити у покрет, бацати”, показала се перспективном у семантичком и лексичко-терминолошком погледу – скоро увек је повезано са *\*kat-* „завијати, мотати, упредати, савијати, свезивати, повезивати, плести”, које Покорни даје као основу латинског *catena* „ланац”. Значење „бацити, хитати, кидати, гађати” јавља се у терминологији плетења и ткања (ср. руск. *метать*) и као синонимична замена глагола „рађати, порађати”. Семантичка конкретизација „бацати, хитати, котрљати, ваљати, низ” представља у том случају другостепено извођење, као и значење грчког *κατά*, односно хетитског *katta(n)*, и семантички је блиска словенским лексемама *\*kydati*, *\*metati*, које су потом биле коришћене за означавање деце или рађања, иако нису имале семантичку компоненту „низ”. Сличан однос постоји и у немачком *werfen* „бацати, хитати”, према *Junge werfen* „родити дете”, а специфично значење *werfen* је и „сновати ткачку основу”. Све ово указује на типолошко јединство индоевропског *\*kat-* „бацати, хитати, прошивати” и епизодно „плести” (Трубачёв, 1984, 204–206 и 209–212).

поистовећена је са Персефоном, док је Страбон сматра оргијастичком (Елијаде 1999, 120). Функцију „отварања” и „затварања вода” у грчкој митологији има и богиња плодности Деметра, а у словенском фолклору – Огњена Марија, господарица змија. Предиво и ткање симболизују животни ток: нит живота представља симбол људске судбине, а Суђаје и Парке су преље.

Ткање, предење, плетење и везивање у српској су култури у непосредној вези и са љубавном и еротском активношћу, о чему сведоче и изрази попут *везати се за некога*, *спетљати се* (*уплести се у везу*) *с неким*, *љубавна веза*. Очигледно је да постоји архетип везивања на различитим плановима магијско-религијског живота – космологија, митологија, чаробњаштво ( в. Елијаде 1999, 137), а он је, када је реч о везивању живота, односно „затварању вода”, био повезан са женским божанством плодности – у словенском свету са Мокош, која је могла имати различите трансформације, од добре, животодавне мајке, до мрачне мајке (о овоме в. више у Башић 2016, 199–206). Љубав се, судећи према фразеологији и обичајима, конципира као магијска „мрежа”, сам чин љубавног спајања, из кога произилази живот, такође се конципира као „уплитање”, што сликовито објашњава Епштејн:

„Уплести се – значи обухватити једно друго, односно бити истовремено и унутра и споља. У томе јесте опипљива фигура бесконачности. И у томе јесте извор бесконачно много уживања. Грлити и упијати у себе оно унутар чега се сам налазиш. Бити унутар женског тела и окруживати га собом, обавијати га рукама и ногама, растезати своје тело до те мере да потпуно окружиш и затвориш у себе женско тело [...] Али суштина уплитања је управо у томе што обоје поседују једно друго: онај који обавија, ‘поседује’, истовремено је и обавијен, у поседу је другог. Ја сам у теби и ти си у мени. Улажење унутра и – обавијање споља“ (Епштејн 2012, 163–164).

Митска симболика у вези са концептом љубави и у српској култури показује истовремено упадљиве сличности са митским концептом телесне љубави (и њених плодова) као

ткања и везивања, али и са увидима психологије, нпр. Мелани Клајн, о мајци као примарном објекту љубави, али и мржње.

## ЗАЛЕЂЕНА ЉУБАВ – МЕТАФОРЕ МРЖЊЕ

Речено је већ да многи психолози одређују страх као темељну емоцију, док су емоције љубави и мржње изведене из темељне емоције страха – љубав је вид превазилажење страха, а мржња се концептуализује као залеђена љубав.

Страх може довести до различитих реакција – једна од њих је бекство и тражење заштите, друга је мобилисање агресије и супротстављање: „Када се особа може ослободити пасивног стања страха и почне нападати, нестаје болна природа страха” (Fromm 1989, 24). Страх је истовремено мотивациона основа мржње. Да би што боље осветлио емоцију мржње, Пјер Жане започиње своју анализу објашњавајући најпре делириј прогањања, који дефинише као најпретеранији, најтипичнији и најапсурднији облик мржње. Садржај делирија прогањања увек се тиче људских односа и садржи идеју о непријатељу који субјекту жели нанети зло. Главни узрок настанка делирија прогањања Жане види у егоцентричности. Жанеова анализа мржње наглашава управо оне садржаје које смо одредили као типичне елементе емоције страха (опширније о концептуализацији страха у српској култури в. Вашић 2019), а које су видљиве и у српској језичкој слици света – страх настаје као последица раздвајања од целине (апсолута, бога, природе, друштва, мајке) и свести о сопственој издвојености. Свест о издвојености део је нормалног процеса индивидуализације, међутим, када је реч о хипертофији сопственог Ја, страх и мржња могу постати доминантна осећања, стога што егоцентризам не подразумева претерано развијену личност, већ личност неспособну да иступи из личне перспективе и да доживи емпатију, што је, заправо, продужење инфантилног стања свести. Осећај издвојености индивидуе која није у стању да успостави везе са другима стога се преображава у супротстављеност, при чему свет, друштво или поједини сегменти света и друштва постају непријатељи, а супротстав-

љеност проузрокује жељу за бекством и скривањем и/или агресивност.

Мржњу стога можемо дефинисати као дуготрајну емоцију агресије према одређеним објектима. Жане дефинише мржњу још и као тежњу за нестанком, за смрћу, за уништењем неке особе. Ако је мржња усмерена пак према самом субјекту, она резултира делиријумом меланхолије, чији је коначни циљ самоубиство. Уколико је усмерена према неком спољашњем објекту, онда долази до делирија прогањања, кога Жане назива и делиријумом мржње, а његов коначни циљ је убиство. Један од важних механизма мржње јесте пројекција – приписујући емоцију мржње својим непријатељима, субјекат заправо изражава сопствену мржњу према њима. Још једна важна карактеристика делирија прогањања или делирија мржње јесу слушне халуцинације. Такође, особа која мрзи тражи заштитника и непрекидно је у стању одбране. Мржња је праћена и осећајем сталне тескобе услед немоћи да се делује (в. Janet 1968, 196).

Језичке метафоре, као и семантичка етимологија и контекстуализација, могу нам открити више о наивнојезичкој концептуализацији мржње, а тиме, посредно, и о концептуализацији љубави, будући да се ове две емоције доживљавају као потпуни опозити.

У речничким дефиницијама *мржња* је одређена као „осећање непријатељства, јаке одбојности, нетрпеливости, антипатије према некоме или нечему”. Придев *мрзак*, *мрска*, *-о* значи „који код некога побуђује, изазива осећање мржње, одбојности, антипатије, непријатељства; *омрзнут*, *омражен* (обично о људима) „који се нерадо прихвата, непријатан, неугодан, непожељан, немио”; „који се тешко подноси, према којем се осећа одбојност, одвратност; који заслужује моралну осуду, гнушање, презир, гнусан, одвратан”; „који изражава мржњу, непријатељски, врло нерасположен, потиштен, мрачан, мрзовољан”. *Мрзан*, *-зна,-о*, „којег односно који неко мрзи, према којем осећа одбојност, непријатељство, мржњу”. Глагол *мрзети/мрзјети* значи „осећати мржњу према некоме или нечему, бити непријатељски расположен према некоме или

нечему”; „бити против нечега, ненаклоњен нечему, не волети нешто”; безлично, са логичким субјектом у акузативу „нерадо се одлучивати на нешто, немати воље, жеље за нешто (мрзи ме да говорим); мрзети се „осећати узајамну мржњу; непријатељство; не трпети се, не подносити се”. Сложенице попут *мрзовоља* „стање, расположење онога који је лоше воље, незадовољан, нерасположен, зловољан”. Именица *мрзост* је синоним за *мржња*. Прилог *мрзно* „кад се казује да је нешто нежељено, да се нерадо прихвата (у негацији: да није нежељено; непожељно; супротно мило)”; *Мразити*, -им, несвр. „чинити, настојати да неко постане омрзнут, мрзак некеме, кудити, клеветати”; „изазивати међусобну мржњу, уносити раздор, завађати”; *мразити се* „долазити у међусобну омразу, кварити односе с неким, завађати се”.

Из ових речничких значења можемо закључити да семантика лексеме *мржња* обухвата негацију љубави или свиђања, док је, с друге стране, одређена неприхватањем, одбојношћу, презиром, незадовољством, гнушањем, одвратношћу, противљењем, потиштеношћу, лошом вољом, раздором, завадом и мраком.

Лексема *мржња* у етимолошкој је вези са глаголом *мрзнати се* (конкретно) „ледити се када је студен”; (психолошко) „бити киван на кога”, а обе долазе од ништитног превојног степена *mrz-*, према превојном степену *mraz-*, који се јавља у оба значења, али највише у конкретном „мраз, студен”. Свеслов. и праслов. основе су *\*mьrz-*, *\*morz-*. Првобитно значење прасловенског корена Скок одређује као „јежња коже од студени”. Мржња се, дакле, доводи у везу са хладноћом, упоређујући се са телесном сензацијом мрза и студени. Овој етимолошкој вези одговарају и изрази попут *хладна мржња*, *срце му се заледило од мржње*.

Слике хладноће и студени у вези са мржњом јављају се и у књижевним текстовима. Тако Црњански, говорећи о опојној мржњи, доводи у везу слику залеђеног предела са охолошћу и мржњом: „Зар збиља плаветнило и зеленило **снегова и леда** око земље, љубичасте магле небеса, које су ван живота, не опијају слађе него вино? Зар збиља охолост и снага, самоћа

звери, **слобода и мржња**, не опијају слађе него млеко?" (Црњански, VII *Finistere*).

Слика мржње као слеђености, замрзнутости може се створити на основу тога што она представља „охладнелу” емоцију беса – бес се као тренутна реакција, пореди са ватром, а може резултирати дуготрајном мржњом. Међутим, цитирани текст Милоша Црњанског открива нам још неке важне сегменте за анализу иконичности мржње, као и мотиве њеног довођења у везу са мразом и студени. Црњански успоставља концептуално јединство охолости, снаге, самоће звери, слободе и мржње. Њихову међусобну везу потврђује и психолошки сценарио мржње, онако како га је описао Пјер Жене: мржња се јавља као резултат егоцентризма који индивидуу доводи у стање издвојености од света и околине (самоћа). Издвојеност, чија је последица страх, након што је страх савладан, резултира непријатељством према ономе што нас плаши. Нагон за самопотврђивањем рађа охолост и презир према непријатељу, истовремено стварајући осећај слободе и снаге. Могло би се закључити да мржња представља „савладани” страх – уместо бекства јавља се пркос, уместо повлачења – непријатељство, уместо покоравања – слобода, уместо саосећања и жеље за спајањем – мржња.

Мржња подразумева потпуно одсуство емпатије – односно губитак љубави. Ако је љубав одређена појмовима блискости, топлоте и светлости, мржња је, као њен опозит, одређена удаљеношћу, хладноћом и мраком. Стога можемо закључити да је иконичност лексеме *мржња*, као и њена етимолошка веза са *мраз*, *мрзнути*, настала у опозицији према сликама љубави – мржња се осећа као одсуство љубави или као „охладнела” љубав. Љубав омекшава душу и чини је топлим, док је срце које мрзи ледено (уп. *имати лед уместо срца*). С друге стране, значење мржње омеђено је и емоцијом беса. Овде се концептуализација такође одвија у оквиру ширег концепта ОСЕЋАЊА СУ ТЕЧНОСТ. Бес се замишља као течност која кључа (*кључати од беса*). Када бес пређе из тренутне емоције у дуготрајну емоцију, он се охлади, али задржава своју деструктивну природу и постаје мржња. Љубав је одређена као



топла течност (уп. *преплављен љубављу, љубав му је грејала срце, топити се од љубави*) – када је неузвраћена или осујећена, она прелази у узаврелу емоцију беса, а потом се течност хлади и може прећи у „ледено“ и деструктивно осећање мржње.

Емоција мржње одређена је, дакле, и сродном емоцијом беса и њен концепт може се одредити као МРЖЊА ЈЕ НЕИЗЛИВЕНИ, ЗАЛЕЂЕНИ БЕС („охладна лава“ – уп. израз *ерупција беса*), али је одређена и себи супротном емоцијом – љубављу – и у том случају концепт гласи МРЖЊА ЈЕ ОСУЈЕЂЕНА, „ЗАЛЕЂЕНА“ ЉУБАВ. У оквиру концепта ЕМОЦИЈЕ СУ ТЕЧНОСТ углавном функционишу слике покретне течности – емоције се преливају из посуде-душе (љубав, бес, љутња). За разлику од њих, првобитна иконичност лексеме *мржња* очигледно је одређена сликом замрзнуте течности или леда.

Само осећање издвојености, изолованости, усамљености (одвојености од целине), које проузрокује мржњу, такође се представља сликама хладноће, што је додатна мотивација за именовање ове емоције. Тако ћемо, поново код Црњанског, пронаћи поистовећивање стања изолованости и смрзавања: „Путници ме питају: шта сам се толико **смрзнуо**? Веле, да изиђем, међ свет, све ће добро бити“ (Црњански, *Као коментар у Лирика Итаке*). Издвојеност јесте последица слободе (индивидуације), међутим, она се може осећати и као супротстављеност целини (богу, апсолуту, друштву). Свест о немогућности повратка у то топло окриље, у стање хармоније са светом и другима, преображава се у очајни вапај због осујећене љубави, из чега се рађа мржња. Мржња је својеврсна зла свест, која се може изразити и метафором светлости која смрзава:

„Видех ли у насиљу прерушену срећу / Ил три пута дат себи три пута рекох не / О смилујте се узмите натраг / Слободу коју сте ми даровали / Књига која се чита при светлости / муње/ Затим злочин у славу сунчевог изласка / Све је то громом запамћено / И светлошћу која ме смрзава“ (Миљковић, *Зла свест*).

Наведени стихови представљају поетски израз психолошког сценарија настанка мржње: дарована слобода индивидуације јесте терет, она је светлост која смрзава и рађа злу свест<sup>11</sup>. Упечатљиве су метафоре индивидуације: књига која се чита при светлости муње; громом запамћено – које дозивају слике оног тренутка исконског страха пред олујом, када човек потпуно осети своју одвојеност од природе, као и метафора мрака (злочин у славу сунчевог изласка), што је други исконски човеков страх, када се, са губитком сунчеве светлости, познат и близак свет претвара у претећу таму.

У песми *Дактил сна* Бранка Миљковића понавља се метафора мржње као мрза – мржња настаје од смрзнуте жеље која, не могавши да поново оствари блискост са светом, оставља за собом клетву и омрзнути свет: „од жеље страшне смрзнуте / На путу остале су клетве / и звезде споре омрзнуте“.

Као извор мржње и зла, Јован Дучић види љубав, односно – неутажену жељу за целином: „Два су кобна врела човекове злоће: / Љубав спрам божанства и љубав спрам жене“ (Дучић, *Песма*). Топлину, светлост и све што живи, мржња преображава у оно што нам је супротстављено, залеђено, далеко, а индивидуа постаје изгнаник који се противи, усамљеник у пустињи:

„То доле је ли мржња? Или ја који својим / пореклом / учествујем у свим призорима? Ах, каква ужасна светлост / пробуђена први пут над склопљеним очима. / Ето то је оно што се назива / песником: бити лицем у лице свету / преко пута пустиње и неке звезде наопаке“ (Миљковић, *Моравска елегија*).

Мржња је, дакле, побуна против света из кога смо изгнани, она је својеврсна освета животу: „Прошла ме је моја буна, мржња моја, / Сан освете и одвратност на свет бедан (Петковић Дис, *Задовољство*). Мржња на свет је и мржња на живот: „Тврдим да је у нама мржња за све живо, против рађања, меса, трбуха, жене, масти“ (Црњански, VII *Finistere*), она дозива

---

<sup>11</sup> Овде је успостављена и аналогија између светлости и свести.

мрак, охолост и самоћу: „Јавља се жуд за мраком. Охолост и самоћа, мржња и жуд за убиством, и одласком све даље, јављају се у души“ (Црњански, VII *Finistere*).

Мржња је почетак агресије, деструктивности, раздвајања, нихилистичке жеље за повратком у првобитни хаос и таму, а субјекат који мрзи пројектује своју мржњу на цео свет и дозива апокалипсу: „Искаљујем се ево по твом телу, / Ударајући га бесомучно по лицу / Избијам једну љубичасту варницу; / А ту мишицу белу, / И обливену крвљу и белу, / Умочили, мајку му! у апокалипсу. Не својом мржњом: обоје небо мрзи“ (Петровић, *Апокалипса*). Мрзилачка, зла свест је затворена, она одбија светлост и тражи мрак:

„Као олујином тако Сунцем затутњаше простори, / Од Њега браних стан; но, крвави су сад прозори. / У муклој тад дивљини, мржњи, провођах грозне дане, / Кроз тело гризе отров, псовка и љубав облапорна; / И рањаве сузе јецах у час кад зора пољу сване, / А душу да л глође бес или нежност неуморна? / Зарекох се да нећу изићи до смрти из овог мрака, / И бљувах на сами спомен врели победничког зрака“ (Петровић, *Вук 3*).

И овде је мржња омеђена бесом и љубављу, а њен узрок је патња, али и осећај пораза: „Признајем ипак: Побеђен сам! / Али подлости твоје, али несталности. / Поред све своје мржње, поред зависти: Побеђен сам / Признајем ипак: Побеђен сам!“ (Петровић, *Вук 3*).

Мржња на живот истовремено је и мржња на Творца, чијој креацији мрзитељ супротставља деструкцију и распарчавање:

„Пишем седам немогућих речи над хартијом: и у свакој се цеди, заокругљује, по кап крви, а у свакој капи помало земље, труња од коре дрвене, и мржње. Зашто и мржње! Нисам ли исцепао на четири Свето писмо! Нисам ли га том јарошћу поделио на четири јеванђеља!“ (Петровић, *Пробуђена свест, Јуда*).

Као симбол мржње, рођене из одсуства (уп. „но мржња нашег одсуства“ – Петровић, *Зимски репертоар*) и бола због раздвојености, јавља се звер: „Мати ме није као вучица језиком умила/ Ни допузих до њене дојке пијан од светлости/ Па ипак погледом својим бола питомост моју је убила/ Ил узбуркала дивљу мржњу моје младости“ (Петровић, *Вук* 1). Уп. и фразеологизам *зверска мржња*. Овај концепт, који можемо одредити као МРЖЊА ЈЕ ДИВЉА ЗВЕР препознајемо и у фразама *осећати дивљу мржњу, неукротива мржња*, као и у стиховима Николе Боројевића: „Нек мрзост режи а лудост се смеје“. Порекло мржње Растко Петровић у песми *Вук* види у одвојености од мајке, у њеној емотивној недоступности и зароњености у сопствену бол, управо у ономе у чему и психоанализа открива узрок читавог низа поремећаја личности чије су манифестације самомржња и мржња на свет и немогућност успостављања блиских емотивних веза и стабилне слике објекта љубави.

Мржња је и мржња на различито: „Све је под мржњом упоређења“ (Петровић, *Вук* 3), а често је мотивисана сујетом и завишћу. У том погледу, између кључних елемената концепта мржње у новијој српској уметничкој поезији и оног у народном стваралаштву не постоји битна разлика.

Наиме, на исти начин, као мржња на различито, мржња је одређена и у српским народним приповеткама. Тако се у причи *Чудновата птица* мржња јавља из зависти, а њена жеља је да уништи објекат мржње<sup>12</sup>. У причи *Милостива снаха* и *немилостива свекрва*, мржња се такође рађа из супротности<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> „Брат његов што је главу изио од зависти и као најпапетнији чоек на свијету, почне мрзјети на свога брата краља, те шта ће како ли ће да га смакне с овога свијета, науми да га убије, и да он мјесто њега краљује“ (Стефановић Караџић 1853).

<sup>13</sup> „Била снаха и свекрва. Свекрва бијаше лукава и немилостива на сироте, а снаха добра као добар дан у години: кад би дошла каква сирота пред кућу, свекрва би је обравницом отерала, а снаха би свој залогој сироти уделила; кад би млеко од оваца носила кући, она где би год видеала рупицу на путу, одмах би рекла: ‘Овде мора бити кака

Мржња услед зависти у народној слици света често се приписује женама, а улогу зле жене која мрзи обично имају маћехе и свекрве<sup>14</sup>, што је, свакако, у вези са идејом мрачне мајке, о чему је раније било речи. Мржња има и особину да се протеже на све оно што подсећа на објекат мржње<sup>15</sup>. Она се такође конципира као отров – уп. *отровна мржња, отрован мржњом, задојен мржњом* или „Од отровне мржње [...]“ (Петковић Дис, *Многих неће бити*). Отуда се може издвојити концепт МРЖЊА ЈЕ ОТРОВНИ НАПИТАК. Отров и подмуклост доводе мржњу и у везу са змијом, којој се приписују демонске особине.

Концепт МРЖЊА ЈЕ ДЕМОН још један је од значајних, универзалних концепата мржње, који заслужује посебну анализу, јер нас приближава одређењу иконичности лексеме мржња.

Наиме, слике мржње у новијој српској уметничкој поезији у доброј су мери обележене ниҳилизмом, који своје литерарне корене има у европском романтизму, посебно у бајронизму, чија је битна карактеристика свест о подвојености и сукобу између индивидуе и друштва, али и човека и света и њиховог творца. Имајући непосредну инспирацију у Бајроновом стваралаштву, ова свест добијала је разне облике – „од обичне преосетљивости, несрећне заљубљености, нарцизма и сатанизма до друштвене побуне и *Weltschmerza*“ (Živković, 1992). Култ побуњеног јунака, обележеног презиром и мржњом, као изразом и симболом више духовности, посебно се потом

---

бубица, пак би јој усула млека'. Што је она тако милостива била, свекрва је мрзила на њу, те би је и глађу патила“ (Стефановић Караџић 1853).

<sup>14</sup> „Ови царев син није имао оца него мајку преко мјере злу жену, која је мрзјела сина својега особито сад што је с реда ђевојку вјенчао, и стане својој снаси а његовој жени о глави радити (*Зла свекрва*, Вук 1870); Маћеха стане одмах мрзити на своју пасторку, особито зато што је она била много љепша од њезине кћери“ (*Пепељуга*, Ђурић 1990).

<sup>15</sup> „Како зашто' одговори сељанин, 'да ли не знаш да ми је с мојега брата Николе и свети Никола омрзнуо, а камо ли нијеси ти!'“ (*Ко је то – Никола?*, Стефановић Караџић 1870).

развијао под утицајем Бодлера и симболиста. Међутим, концепт мржње као демона у модерној осећајности има своје корене још у наивнојезичкој слици света (уп. и етимологију и значења лексеме *бес*), као и у хришћанској и средњовековној књижевности. Тако се у Теодосијевим *Житијима* могу препознати типични елементи сценарија средњовековне мржње, који ће еволуирати у модерни демонизам: мржња је демон или ђаво, његови посредници су змија и жена, он куша људе охолосту и гордошћу, наводећи их на непријатељство и убиство; мржња је бекство и окретање од Божје светлости, љубави и вере, она је зло, она пустоши и уништава душу<sup>16</sup>. Ове слике средњовековне мржње, које имају своје извориште у Библији, представљају потврду основног сценарија мржње – издвојеност од целине (Божје милости) проузрокује пад, рађа непријатељство, завист, презир и охолост. Мржња има потребу да се шири и увлачи друге у свој свет. Њен коначни циљ је деструкција, а њен носилац и подстрекач јесте побуњени демон.

---

<sup>16</sup> „Хоћу овде да испричам мржњу браће, а устежем се од стида. Али нећемо браћу осудити, него онога који је био посредник њиховој мржњи, онога који се испрва узнесе гордошћу, рекавши у себи: 'Поставићу престо свој на облаку, и бићу подобан Вишњему' и који је због тога био свргнут са небеса на земљу заједно са силама које су одступиле с њим; који је отац зависти и мржње и лажи; који је од почетка човекоубица ђаво; који позавидевши првом човеку Адаму на почаст и подигавши се мржњом на њега, вешто је удесио злолукави да и њега сруши истим оним високоумљем и равнобожјем којим је и сам пао. Њега као младоумна саветом змије и женом преваривши, и слагавши га да се нада да ће бити Бог, одмах учини да буде изгнан, бедник, од дрвета живота и од раја уједно, и од Бога због зла. [...] Овај учини непријатељство Исава против Јакова брата његова због очеве благослова. Овај и тада беше подигао мржњу међу браћом. [...] Ђаво, који од почетка мрзи добро, успео је да подстакне завист према њима. [...] Многим претњама у својој гордости хвалећи се Угрин, посла своје великаше благочастивоме Стефану краљу, одбацујући мир и љубав, а објављујући мржњу и рат“ (Теодосије).

Будући да представљају природан наставак мита, религиозни и поетски текстови посебно су погодни за разоткривање оних представа које су се рађале у митском светоназору, служећи као мотивациона основа именовања. Стога ћемо се поново послужити њима да бисмо расветлили други важан концепт мржње – МРЖЊА ЈЕ ЛЕДЕНА ВАТРА. Мржња се, као и бес, доводи у везу са ватром, али са ватром која тиња – уп. фразу *мржња тиња*, нпр. „Зној и сиротиња и мржња што тиња / у стиду згаришта и стена“ (Црњански, *Спомен Принципу*). Метафора МРЖЊА ЈЕ ВАТРА КОЈА ТИЊА, настала је, с једне стране, као резултат асоцијативне везе између мржње и беса (који се конципира и као ватра и као течност која кључа) и, на први поглед, супротстављена је концепту МРЖЊА ЈЕ ЛЕД. Међутим, текстови хришћанских мистичара могу нам објаснити ову привидну контрадикторност. Наиме, у њима се јавља представа хладне ватре пакла којом су кажњени мрзитељи живота и Бога. Хришћански мистичар Јакоб Беме тако разликује две *species* хладноће, ону која расхлађује врелину и која је квалитет живота и јарост хладноће, у којој не може да постоји никакав живот: „Јарост хладноће је кварење свог живота у кући смрти, као што је то и јарост врелине“ (Беме 1988, 46). У његовом опису пакла стога се паклена ватра и паклена хладноћа јављају напоредо (Беме 1988, 98). Емануел Сведенборг такође, говорећи о „злим Духовима који су облици презира према другима [...] и облици мржње разних врста, као и разних врста освета“, истиче да су они слика свог сопственог пакла, а тај пакао замишља се као густа тмина или као бледа светлост горућег сумпора (Сведенборг 2001, 351). Мржња и зло, у његовом тумачењу, произилазе из љубави према себи, а ту љубав Сведенборг назива пакленим огњем љубави из кога се излива зло. Међутим, овај „паклени огањ или врелина промеће се у јаку хладноћу када до њега допре топлина Неба; и тада они који су у њему дрхте као да их је ухватила грозница, а изнутра осећају страх“ (Сведенборг 2001, 365). Људска имагинација створила је, дакле, слику хладног огња да би изразила мржњу, која се осећа као измешано или наизменично стање јарости и хладноће, те се стога и изражава сликама ледене ватре.

Мржња и љубав имају неке заједничке одлике – Хосе Ортега и Гасет наводи њихово привидно померање према објекту, њихову флуидност, али и њихову сталност (Y Gasset 2009). И мржња и љубав крећу се у истом смеру – ка особи као објекту љубави или мржње, али са различитом намером – мржња иде против објекта и стога је њен смисао негативан, љубав иде ка објекту, односно зарад њега, и њена жеља је спајање. Обе се одређују као течност и обе имају специфичну температуру, при чему љубав пролази кроз етапе различитих температура, од врелине (врела, жарка љубав) преко млакости (млака љубав) до хладноће (охладнела љубав). Мржња такође има своју температуру – она је врела и њена врелина уништава објекат; она је истовремено и хладна, јер је особа која мрзи као залеђена тим осећањем, не може да успостави везу са светом и искорачи из себе, мржња онемогућава да се „стопимо” са светом и „улијемо” у њега. Зато је идеја мржње изражена сликом ледене ватре. Ова слика препознатљива је и у српском језику – од етимолошке везе *мржње* и *мраза*, до фразеологизама попут *букнула је мржња*, који постоји паралелно са изразом *ледена мржња*.

Мржња је, као што је већ речено, с једне стране омеђена осећањем беса и јарости, за чије изражавање служе метафоре ватре, док је, с друге стране, одређена емоцијом љубави – као њена супротност, али и као емоција која може настати услед осујећене љубави и неиспуњене жеље за (поновним) спајањем и хармонијом, што доводи до емотивне хладноће. Управо те две границе одређују мешовити концепт МРЖЊА ЈЕ ЛЕДЕНА ВАТРА. Изолованост и бунт персонификују се сликом демона, сотоне, стварајући концепт МРЖЊА ЈЕ ДЕМОН, а демон се замишља као прогонитељ човека (изван или унутар индивидуе) и ствара концепт МРЖЊА ЈЕ НЕПРИЈАТЕЉ.



Љубав и мржња могу се јавити и заједно, као амбивалентно осећање<sup>17</sup>, а љубав се може преобразити у мржњу или може, као одговор, добити мржњу. Иво Андрић у приповеци *Труп*, иако ниједног тренутка не именује емоције, даје једну од најупечатљивијих слика сусрета љубави и мржње у књижевности:

„Око њега је урлало робље које се отело и циктале жене, пуштене из харема: витлали су ножевима и свакојаким оруђем и махали расламсалим машалама са којих је прштала и капала смола. Коло је водила та иста најмилија жена Челеби-Хафизова, Сиријанка. Она је ово годинама смишљала и спремала, вјешто се претварајући и чекајући згодан тренутак да своју освету изврши. И док је имао очи да гледа, могао је да види: најдраже од свих бића, једино створење над којим се икад сажалио, које му је икада било блиско и коме је у животу повјеровао, скакало је око њега, избезумљено и запјењено, и добацивало му нејасне речи и увреде. Она није дала да га убију, а њу су сви слушали, јер је хтела да га гледа како се мучи, и да он види да она гледа“ (Андрић 1964, 148).

Дуготрајна, прикривена мржња заробљене Сиријанке претвара се у паклени, демонски ритуал и махнити занос, откривајући суштину мржње – мржња не може да гледа свој објекат<sup>18</sup>, осим као објекат деструкције – Челеби Хафиз бива сакаћен све док од њега не остане само труп. У тој деструкцији мржња налази своју наслалу; истовремено, мрзитељ је као замрзнут, прикован за свој објекат, и не може да се одвоји од њега чак ни по цену сопственог уништења: „Једина која је остала поред везаног Хафиза била је Сиријанка [...] Уто је

---

<sup>17</sup> Уп. познате Катупове стихове: „Odi et amo, quare id faciam, fortasse requiris? nescio, sed fieri sentio et excrucior“ (Cattulus, *Carmen* 85) или „Ми смо се љубили мржњом у то доба“ (Дучић, *Гама*).

<sup>18</sup> Уп. лексему *ненавидник* у значењу „мрзитељ“, табу за ђавола, *ненавист* „мржња“ или фразу *Не може га очима гледати/видети*. Љубав се, наспрот мржњи, *не може нагледати* вољеног објекта.

војник пристигао и оборио је једним ударцем“ (Андрић 1964, 149).

Међутим, она која мрзи истовремено је најдраже од свих бића, а у речима којима је, из перспективе везаног Челеби Хафиза, приповедач описује: „најдраже од свих бића, једино створење над којим се икад сажалио, које му је икада било блиско и коме је у животу повјеровао“ – садржана је суштина љубави: блискост, поверење и прикованост пажње за један објекат који закриљује све остало.

## МЕТАФОРЕ ЉУБАВИ

Постоје, дакле, два темељна људска осећања – љубав и мржња. Осећање љубави дефинише се као последица емотивног везивања и као пријатно осећање према објекту којег субјекат доживљава као вредност и сматра га саставним делом свог интимног света. Љубав између два бића описујемо речима које означавају телесне радње или сензације спајања и блискости: везивање, миловање, привлачење, спајање. Чак и језик савремене психологије, који о љубави говори као о емотивном инвестирању, увлачећи економску терминологију у науку о души, ипак носи траг телесног искуства – користећи термин настао од латинског *in vestio, vestire* – „оденути, обући“, он заправо говори о искуству обавијања и заштите тела.

Пјер Жане, као што смо видели, дефинише љубав као полазну тачку свих друштвених поступака, као примењивање наших поступака према сопственом телу на тела других људи: мајка греје своје младунце онако како греје себе, храни их онако како себе храни (Janet 1969, 70–71). Заповести „Љуби ближњег свог као самог себе“ или „Не чини другима оно што не би желео да други теби чине“ могу се стога тумачити као продукт ове примитивне матрице међусобних односа, која корене има у поступању према сопственом телу. Из тог односа присвајања туђег тела као својег јављају се и друге библијске слике љубави („И биће двоје једно тијело“), или мит о андрогину као (телесној и душевној) целини два бића.

Стога можемо сматрати да концептуализација осећања љубави има своју телесну основу, али не једино у смислу везе са сексуалним нагоном, већ превасходно са искуством одношења према сопственом телу, које примењујемо на тело другог. Телесни, невербални знаци за исказивање љубави јесу загрљај и пољубац – они показују жељу за приближавањем тела вољеног, спајањем са њим и „упијањем” другог у себе.

Когнитивисти као типичне савремене концепте љубави наводе следеће: ЉУБАВ ЈЕ ПУТОВАЊЕ; ЉУБАВ ЈЕ ЈЕДИНСТВО ДЕЛОВА; ЉУБАВ ЈЕ БЛИСКОСТ; ЉУБАВ ЈЕ ВЕЗА; ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ У КОНТЕЈНЕРУ; ЉУБАВ ЈЕ ВАТРА; ЉУБАВ ЈЕ ЕКОНОМСКА РАЗМЕНА; ЉУБАВ ЈЕ ПРИРОДНА СИЛА; ЉУБАВ ЈЕ ФИЗИЧКА СИЛА; ЉУБАВ ЈЕ ПРОТИВНИК; ЉУБАВ ЈЕ СПОРТ, ИГРА; ЉУБАВ ЈЕ БОЛЕСТ; ЉУБАВ ЈЕ МАГИЈА; ЉУБАВ ЈЕ ЛУДОСТ; ЉУБАВ ЈЕ ПРЕТПОСТАВЉЕНИ; ЉУБАВ ЈЕ ЗАНЕСЕНОСТ; ЉУБАВ ЈЕ (УКУСНА) ХРАНА. Ове концепте препознаћемо и у српском језику: *били су као једно; раставили (раздвојили) су се; постати близак / удаљити се; бити у вези са неким, љубавна веза; бити привучен неким; горети од љубави, жарка љубав, искре љубави, пламен љубави*<sup>19</sup>; *бити преплављен љубављу; бити савладан љубављу, бити поражен љубављу, љубавно освајање; љубавна игра; бити очаран неким; занет љубављу, љубавни занос; полудети од љубави, разболети се од љубави; бити вођен љубављу; љубавна слат, гладан љубави, жедан љубави.*

Наравно, није довољно само пописати метафоре љубави, ради утврђивања иконичности лексеме *љубав* ваља одредити и мотивацију њеног настанка. Започећемо најпре од

---

<sup>19</sup> Концепту љубави и љубавног спајања као ватре или игре пламенова препознатљив је и у словенској митологији, посебно у обредним песмама са припевом *Љело* и *Ладо* (опширније в. Башић 2021). Додаћемо још један сликовити опис љубави и стварања као игре лелујавих пламенова која нас приближава тајни живота: „Ни у једном другом стању човек није тако близак приступу у тајну живота, који лелуја у њему, као пламен под налетима ветра. [...] Човек прати своје љубавно тело или стваралачку свест као поигравање таласа или пламеног језика и – готово исто тако мало влада њима“ (Епштејн 2009, 198–199).

концепта ЉУБАВ ЈЕ ЈЕДИНСТВО ДЕЛОВА И ЉУБАВ ЈЕ (ФИЗИЧКА) СИЛА. Оба ова концепта могу се одредити као делови ширег, оквирног концепта, кога је Платон описао речима ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА СПАЈАЊЕМ У ЦЕЛИНУ. Овај концепт љубави произилази из онога што смо одредили као оквирни психолошки сценарио базичних емоција – страха, љубави и мржње – а то је супротност између мира као стања хармоније и спојености са целином (природом, богом, светом, мајком, друштвом) и немира као стања одвајања и изласка из хармоније (одакле произилазе и све митологеме о паду, изгубљеном рају и златном добу). Концепт ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА ЦЕЛИНОМ основа је мита о андрогину, о коме у Платоновој *Гозби* говори Аристофан: „дакле, жудњи за целином и лову на њу име је љубав“. Појединачни концепти љубави као путовања, блискости, везе, силе, произилазе из овог оквира који љубав одређује као привлачну силу (жудњу) која нас вуче ка објекту љубави, са којим желимо да се стопимо и постанемо једно.

Љубав би се, дакле, могла дефинисати као привлачна сила (жудња) која нас покреће у правцу жељеног објекта, циљ овог кретања је стварање целине. Одатле произилази концепт ЉУБАВ ЈЕ ФИЗИЧКА И/ИЛИ ПСИХИЧКА СИЛА, који акценат ставља на кретање субјекта ка жељеном објекту, а из њега произилази и метафора ЉУБАВ ЈЕ ПУТОВАЊЕ – уп. и „Љубав је пут бескрајан / на ком је дозвољено све“ (Црњански, Путник).

Одређујући љубав као привлачну силу, Ортега И Гасет говори о још једној важној карактеристици љубави, а то је усмереност пажње, те стога љубав дефинише пре свега као феномен пажње (Y Gasset 2009). Када се пажња предуго задржава или се често враћа на исти објекат, онда говоримо о опседнутости. Пажња је као прикована за један објекат, који нас неодољиво привлачи и постаје читав наш свет. Ово стање, карактеристично за заљубљеност, јавља се и у мистичном заносу, а реч је о својеврсном сужењу свести, какво се јавља и у стању хипнозе. Сужавање пажње на једну особу ипак, у унутрашњем свету заљубљеног, има својство обухватања целине и стога се он не осећа оштећеним већ обогаћеним,

испуњеним – уп. „Сва је моја душа испуњена тобом“ (Јован Дучић, *Моја љубав*).

И у српској народној књижевности, љубавна емоција одређује се као усмереност пажње, која је симболички представљена усмереношћу погледа: „Очи моје, куд сте погледале? / Срце моје, шта си пожуђело“ (Милошевић-Ђорђевић, Песма бр. 108). Стање љубави је својеврсно „свођење читавог свемира у једну особу“, (али и „ширење особе према Богу“) <sup>20</sup> и отуда се јављају уобичајене љубавне изјаве, попут *ти си цео мој свет, не видим никога осим тебе, ти си цео мој живот*. У свести заљубљеног долази до симболичке замене – објекат љубави стоји наместо света, он постаје савршенство и заокруженост сама, а читав свет губи значај без објекта љубави – уп. „али љубави лишен / Нити би свет био свет, нити би Рим био Рим; О љубави је дакле реч, и о савршенству“ (Лалић, *Римска елегија*) или „Небо ми је твоја љубав“ (Петковић Дис, *Роб*). Објекат љубави има својство својеврсног симболичког „увећавања“ – тако у народној поезији налазимо стихове „Љуб’о бих те, ама си малена. — /Љуби, драги, бићу и голема“ <sup>21</sup> (Милошевић-Ђорђевић, Песма бр. 205).

Будући да је поглед љубавника прикован за објекат љубави, те љубавници не виде ништа друго осим вољеног, љубав се одређује и као слепа (*Љубав је слепа*<sup>22</sup>) – уп. и фраземе

---

<sup>20</sup> “La réduction de l’univers à un seul être, la dilatation d’un seul être jusqu’à Dieu, voilà l’amour” (Victor Hugo, *Les Misérables*).

<sup>21</sup> У овој песми јавља се и метафора *Љубав је лов*, о којој ће ниже бити речи: „Љуб’о бих те, ама си малена. / Љуби, драги, бићу и голема: / Препелица малена је раста, / Па умори коња и јунака. / И сокола на десници руци, / Камо л’ неће једнога јунака!“.

<sup>22</sup> Овај концепт има и друго објашњење – заљубљени не само да не види ништа друго до објекат своје љубави, већ ни њега не може реално сагледати. Најпознатије литерарно уобличење ове идеје о неспособности да се сагледа објекат љубави, а које је битно утицало и на неке психолошке дефиниције љубави и заљубљености у европској

заслепљен љубављу, слепа љубав или стихове: „Љубав што слепа је за последице, / Видовита за све што наставља је“ (Лалић, Љубав); „Дан слепе љубави мину полустваран“ (Миљковић, Поистовећивање бића и речи).

Стање у коме се заљубљени налази јесте стање измењене свести – отуда произилази и концепт ЉУБАВ ЈЕ БОЛЕСТ: заљубљени је налик месечару, он делује као да је изгубио памет, полудео за неким или сишао с ума (у сјајан дан)<sup>23</sup>. Заљубљени се понашају као да су лишени сопствене воље, те се стање љубави упоређује и са магијом, хипнозом и религиозним заносом.

О љубави се често говори као о стању очараности или зачараности. ЉУБАВ ЈЕ ЧАРОЛИЈА, а особа коју волимо поседује посебну чар за нас. Изрази *бити очаран неким* или *зачаран љубављу*, али и читав низ поступака из сфере љубавне магије, рефлектују наивнојезички опис психолошког стања заљубљеног. Поступци љубавне магије такође иду за тим да измене свест жељеног и овладају њоме. Тако се у Србији за љубавну магију употребљавају огледало и слепи миш – девојка огледалом закоље слепог миша, да би у њему касније видела лик вољеног, а када се слепи миш осуши, треба кроз њега погледати момка (Раденковић 1996, 153). Ове магијске радње представљају симболичке чинове „прикивања пажње“ и осветљавају народно разумевање психологије заљубљеног – слепи миш је симбол (будуће) заслепљености младићеве, који неће видети ништа друго до девојку која га је замађијала, а огледало указује на хипнотички карактер љубави и служи „хватању“ душе и заробљавању њене воље, али је, истовремено, симбол рефлексије.

---

култури, дао је Стендал у свом чувеном делу *О љубави*, називајући овај феномен *кристализацијом*.

<sup>23</sup> Песма Симе Пандуровића *Светковина* развија метафору ЉУБАВ ЈЕ ЛУДИЛО/БОЛЕСТ: врт љубави преображава се у болнички врт по коме се шета двоје заљубених који су *сишли с ума у сјајан дан*.

У љубави, ма колико она била најинтимнији и, у том смислу, најиндивидуалнији доживљај, има несумњиво нечег механичког, што доводи до тога да се сви заљубљени понашају исто<sup>24</sup>. Љубав, поред магије, стога личи и на хипнозу. Ту особину евидентирала је и наивнојезичка слика света, те се за заљубљеног каже да гледа као омађијан или као хипнотисан у објекат своје љубави.

Психичко стање хипнотисаног описује се као стање у коме се свест враћа на ступњеве из детињства – „особа са највећим уживањем осећа да се предала неком другом бићу и да се у његовој неприкосновености заправо одмара“ (I Gaset 2006, 60). Феномен заљубљености као хипнозе може се, дакле, свести на концепт ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА ЦЕЛИНОМ. Она, истовремено, носи нешто од односа инфантилне зависности – предајући се другоме, ослобађамо се властите воље и осећамо готово дечји спокој и блаженство у спојености са објектом љубави.

Поред сличности са хипнозом, љубав показује везу и са стањем религиозног заноса. Основу ове сличности такође чини блажено стање и потпуно поверење које је заједничко заљубљеном и хипнотисаном. Предајући своју личност Богу, измештамо је изван овог света и долазимо у стање спокоја и савршеног мира, слично ономе које доживљавамо у стању остварене љубави – заштићеност, осећај боравка на сигурном месту, изван и изнад света (уп. *бити на седмом небу*), или боравка у свом приватном рају. Овде се може означити још један концепт љубави: ЉУБАВ ЈЕ ГОРЕ. Ови љубавни узлети, карактеристични за стање срећне заљублености произилазе и из концепта СРЕЋА ЈЕ ГОРЕ, али су условљени и метафором *Љубав је отварање према Богу*, односно, концептом љубави као божанског заноса.

---

<sup>24</sup> „Чим отпочне процес заљубљивања, он се надаље одвија са несносном једноличношћу. Сви који се заљубљују, заљубљују се на исти начин: и виспирени и тупави, и млади и стари, и они који воде устаљен и они који воде разбарушен живот. Тиме се и потврђује механичка природа заљубљености“ (I Gaset 2006, 47).

Сличност мистичног заноса са стањем љубави препознатљива је и у њиховој узајамно заменљивој метафорици, што указује на то да је реч о психичким доживљајима аналогне организације. Заљубљени човек склон је да у објекту своје љубави види божанство, те због тога речи заљубљених (*обожавати некога, волети некога као бога*) нису тек хотимично, неискрено понављање романтичних фраза, већ у њима препознајемо сличност са склоношћу екстатичара да „падају у занос несамостално“, о којој говори Томас Ман<sup>25</sup>. Ова склоност произилази из донекле механичког карактера самог феномена заљубљености и љубавне екстазе, али је и ствар својеврсне љубавне културе, у којој, мада свака епоха уноси одређене измене, архетипски обрасци истрајавају непромењено. Један од њих је концепт љубави као божанског заноса, а он је аналоган стању блаженства које доживљавају мистичари у тренутку када им се душа стапа са богом. Стога се и осећања мистичара описују речима из љубавног репертоара, те се јавља метафора Христа као вереника, а опис мистичног сједињења са богом има елементе еротског сједињења.

Ова аналогија између стања заљубљености и божанског заноса омогућила је, између осталог, и тумачење *Песме над песмама*, која своје порекло има у љубавним и свадбеним народним песмама, у духу хришћанске егзегезе, као љубави између душе и Бога или Христа и његове веренице-цркве.

Еротска љубав такође може добити вид религиозног заноса – уп. „Тад постане љубав једна религија“ (Дучић, *Резигнација*), а религиозни занос јесте љубав према богу. Љубав

---

<sup>25</sup> „Доиста, постоји апокалиптична култура која екстатичарима даје до извесног степена устаљена лица и доживљаје, ма колико нам се иначе, психолошки гледано, могло чинити необичним да неко у светој грозници наставља да бунца исто оно што су у истој таквој грозници други бунцали пре њега, да пада у занос несамостално, користећи се позајмицама и по шаблону“ (Ман, 1989, 538).



се из „чаробног напитка“<sup>26</sup> стога може преобразити и у свети путир: „а у њој света тајна / љубавног завета. / Тај путир сам ти пружо, / а ти си ћутала“ (Костић, *Под прозором*).

О феномену ероса у религији говори и Лешек Колаковски: „Ова веза је обично, бар међу хришћанским и исламским мистичима, прожета најјачим осећањем љубави, и повезана или са снажном жељом да се постигне савршено сједињење с Њим, да се човекова личност раствори у безграничном океану или са осећањем да је човек привремено остварио ово сједињење“ (Kolakovski 1992, 94–95).

На истоку су, посебно у оквиру тантризма, развијене технике вођења љубави као пута ка достизању стања мистичне и религиозне екстазе. Елијаде разликује две могуће ритуалне димензије сексуалног сједињавања, за које сматра да су архаичне структуре и веома старе – једно је брачно сједињавање као хијерогамија, а друго је сексуално оргијастичко сједињавање чији је циљ универзална плодност (кише, жетве, стада, жене) или стварање магичне одбране. За ове ритуале карактеристично је да се сексуално спајање „транспонује и уздиже на ниво литургије“. У овом церемонијалном сједињавању, у коме се може наслутити жеља да се „оствари *coincidentia oppositorum*“, Елијаде препознаје мотив који налазимо у „иконографским митологијама и симболизми-ма многих архајских култура“ (Eliade 1984, 256–274).

Насупрот концепту магичне, судбинске љубави, која обузима и испуњава целокупну личност, постоји и концепт ЉУБАВ ЈЕ ИГРА. Он није заснован на оној семантичкој компоненти глагола *волети* која указује на хтење / слободан избор на основу вредности или унутрашњег сагласја које осећамо са објектом љубави, нити на семантичкој компоненти глагола *заљубити се* која указује на неодољивост привлачне силе која

---

<sup>26</sup> Једна од посебно истрајних метафора љубави јесте метафора *љубавног напитка*: Тристанов љубавни напиток, на пример, није ништа друго до симболизација стања љубави у оквиру концепта ЉУБАВ ЈЕ (МАГИЈСКА) СИЛА, здруженог с концептом ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ.

нас вуче ка објекту љубави, већ на онај механички карактер љубави, која се, када се једном јави, повинује одређеним правилима, па чак и на механизме скретања и усмеравања пажње којима се површна љубав или љубав-тренутни занос може „вештачки“ изазвати.

Будући да се цео процес завођења изводи по одређеним правилима, љубав постаје вид поштовања конвенције, односно, „правила игре“ и преображава се у својеврсни љубавни лов или љубавну стратегију.

Концепт љубави као игре детаљно је разрађен у роману *Опасне везе* Шодерло де Лаклоа. Међутим, код Де Лаклоа, који је био генерал, љубав није толико игра завођења колико је војна стратегија или ратничка игра. Игра завођења у овом роману ипак постоји – она се одвија између двоје заводника – Де Валмона и маркизе де Мертеј, који играјући међусобну игру завођења, расправљају о стратегијама и умећу завођења, чији је циљ победа :

„Ви сјајно говорите, моја лијепа пријатељице; само, зашто се толико трудите доказати оно што сви знају? За брз успјех у љубави боље је говорити него писати, то је, мислим, смисао вашег писма. Па, да, то су темељна начела умијећа завођења. Приметијетит ћу ипак да Ви наводите само једну изнимку од тога начела, а има их двије. Дјеци која тако поступају из плашљивости и која се подају из незнања ваља придружити учене жене које се упуштају у љубав из самољубља, а таштина их одводи у клопку. На примјер, посве сам сигуран да грофица де Б..., која је без тешкоћа одговорила на моје прво писмо, није тада имала према мени више љубави него ја према њој, и да је у тому видјела тек zgodну прилику како би проговорила о предмету који јој је вјеројатно чинио част“ (De Laclos 2001, 58).

С друге стране, маркиза де Мертеј не крије сопствену заводничку стратегију и њен циљ, а то је освета:

„Зацијело нећете порицати те истине које су због очигледности већ постале отрцане. Ако сте ме ипак видјели како, располажући догађајима и мишљењима, од тих страшних

мушкараца стварам играчке својих хирова или својих прохтјева, како једнима одузимам вољу, а другима моћ да ми нашкоде, ако сам редом и према свом несталном укусу знала привући к себи или одбацити од себе: Оне збачене тиране, који постадоше мојим робовима, ако је усред тих честих промјена мој добар глас ипак остао чист, нисте ли морали закључити како сам ја, рођена да светим свој спол и кротим Ваш, знала себи створити могућности које су прије мене биле непознате“ (De Laclos 2001, 142).

Завођења других представља вид њихове међусобне игре завођења и надметања, која ће се напослетку показати као кобна игра. Концепт љубави као игре карактеристичан је за „либертинску сексуалност XVIII, од Лаклоа до Казанове и Сада (укључујући и Кјеркегора и његов *Дневник заводника*), за које је сексуалност још увек церемонијал, ритуал и стратегија“ (Бодријар 2001, 27).

Љубав је ту одређена као ритуална форма и у њој има нечег безличног – међутим, иза ове ритуалне форме, која добија вид љубавне игре, крије се једна древна митска слика – слика жртвоване девице, а заводник постаје само учесник у процесу жртвовања, фигура у игри која понавља митски образац – намамити девојку у замку или је отети значи одузети јој девичанство или „убити“ девицу. Заводник ту следи митски образац, налик оном из мита о Кори, коју Хад силом одвуче под земљу, те такође добија неке хтонске и демонске црте. У овом миту мотив мамљења присутан је само у нару који Хад већ отетој Кори понуди да поједе; то што га је окусила магијски је веже за доњи свет.

Метафорични концепт ЉУБАВ ЈЕ ИГРА можемо посматрати и као подврсту оквирног концепта ЉУБАВ ЈЕ ЛОВ. Из овог концепта произилазе изрази попут *мреже љубави* (*заплести се у мреже љубави*), упасти у љубавну замку, замке љубави или жаргонизам *уловити некога* у значењу „учинити да се неко заљуби“. Концепт ЉУБАВ ЈЕ ВОЈНА СТРАТЕГИЈА видљив је и у изразу *љубавно освајање* или у изреци *У љубави и рату све је дозвољено*.

И у српској народној поезији љубав се изражава метафором лова: „Ја се маши у свилене џепове, / Те извади из џепова стрелицу, / Да устрелим код јелена кошту; / Не погоди код јелена кошту, / Већ устрели под прстеном девојку“. Љубавне или Аморове стреле очигледно су универзални симбол љубави – оне сведоче о психолошком сценарију заљубљености: љубав се доживљава изненадно и неочекивано, а субјекат осећа као да му је срце „прободено“ љубављу, односно љубавном стрелом.

Концепт ЉУБАВ ЈЕ ЛОВ има своју дубљу, исконску мотивацију у једној митолошкој слици, а то је слика љубавне отмице или препада: „Отмица је била праоблик љубави, сачуван у митологији у виду кентаура што лови нимфе које потом ставља себи на леђа“ (I Gaset 2008, 58). Овоме можемо додати и другу митску слику – слику Хадове отмице Коре. Кора ту представља божанство вегетације, а њена отмица изазива космичку кризу плодности, тј. сентиментално-сексуални мотив је секундаран и симболичног карактера. Митске метафоре љубави преклапају са метафорама живота и смрти, јер се митологеме отмице девојке и жртвоване девице налазе у средишту кључног мита о рађању живота – елеусинских мистерија.

Слика љубавне отмице сачувана је и у склопу српских свадбених обреда, где се младожења назива вуком, или горјанином вуком, а младожењини вршњаци, који се називају вуковима, завијају као вукови након што младенце сведу у ложницу. Оружана отмица девојке била је уобичајени начин женидбе у Србији до почетка XIX века (Лома 2002, 90–91). О митолошком чудовишту-отмичару невесте у српској епској поезији, што је одраз прасловенског и праиндевропског обичаја отмице невесте, в. и Лома 2002, 73–79.

Идеја љубавне стратегије или љубавне игре разоткрива се као понављање митског обрасца – или, како то Бодријар формулише: „Иако рационални, ти дискурси само су средство у рукама једне судбине завођења чије су они и жртве и режисери. Не губи ли се на крају и сам заводник у својој стратегији као у неком лавиринту страсти“ (Бодријар 2001, 116).

Израз *мреже љубави* указује и на концепт ЉУБАВ ЈЕ ТКАЊЕ. Овај концепт, присутан и у руском језику, Епштејн описује на следећи начин: „Љубав је чунак који непрекидно снује и тка загрљајима, преплитањем, збијањем, разређивањем, сажимањем најтврђег ткива новог, двојног постојања“ (Епштејн 2009, 139).

На метафоричком концепту ЉУБАВ ЈЕ ТКАЊЕ заснована је и песма Лазе Костића *Међу јавом и мед сном* – душа (срце) је неуморна плетисанка, а заљубљени се налази „међу јавом и мед сном“ или – „на међи тога сна и јаве“ (Дучић, *Љубав*), што указује на њен хипнотички карактер.

Љубав притом обавија и греје као тканина – уп. фразеологизам *бити обавијен љубављу*, или стихове „Тамо где те младост уви тканином љубавних боја“ (Петковић Дис, *Она, и њој*), али она је истовремено и покретач „ткања“ новог живота. Наиме, поред овог тананог и сновидног карактера љубавног ткања, љубав је емоција која тка двојно постојање не само душа него и тела. И ту се враћамо на друго кључно Платоново одређење љубави, дато у дијалогу Сократа и Диотиме: „То је управо рађање у лепоти и телом и душом“ (Platon 1979, 206.В).

Ова жеља за рађањем у лепоти јавља се стога што „љубав тежи на бесмртност“ (Platon 1979, 207), она ствара нови живот, истовремено доносећи илузију бесмртности или вечности; отуда и фразе попут *бесмртна љубав, вечна љубав*. Идеју вечне љубави проналазимо и у српској народној љубавној лирици: „Ја би’ драго најволела / Чоја ће се изменити, / Благо ће се потрошити, / Моје драго за довека“ (Милошевић-Ђорђевић, Песма бр. 176) и у уметничкој поезији: „Љубав никада није завршена [...] И нема мене ал има љубави моје“ (Миљковић, *Крај путовања*) или „Она ће сачувати намере моје и твоје / И васкрснуће мртве рођендане по милости“ (Миљковић, *Проповедање љубави*).

Љубав, поред вечности, нуди и осећање бескраја, уп. фразеологизам *бескрајна љубав* или стихове „Загледао се у лепу, / у облу плавооку, / у лакомислену бескрајност“ (Попа, *Љубав белутка*).

Тема љубавног бескраја у вези је не само са трајањем љубави већ и са начинима сагледавања објекта љубави и начином деловања заљубљеног, о чему ће ниже бити више речи. Овде ћемо само указати на констатацију Николаса Лумана:

„Тема бескрајности у љубавној семантици увек изнова израња и значи да ни у свету доживљаја другог не постоје границе за властито делање; нарочито не за онога ко у овај свет улази управо као вољени. Тада асиметрија доживљаја и делања дају **шансу претицања**: човек се може усмерити према доживљају другог чак и када он још ништа није урадио, док још није испољио жељу, док још није преузео на себе оно што ће себи приписати. [...] Дакле, медијум није окарактерисан на задовољавајући начин када се тврди да је љубав усмерена на појединачну личност, на ‘индивидуума’ и да вољеног обузима целог и неподељеног. На тај начин се човек схвата још увек аналогно стварима, а када се означава као ‘субјекат’ само се оспорава, а не замењује се другим претпоставкама“ (Луман 2010, 31).

У том смислу, љубав јесте померање, проширивање или брисање граница субјекта и објекта, бесконачна рефлексивна личности, огледање у очима другог (уп. симболику огледала у српским магијским ритуалима), које постају сопствени поглед. Стога се семантика љубави не може у потпуности одредити у оквиру категорија субјекат–објекат, правац кретања–циљ, активно–пасивно.

Као што видимо, метафоре љубави прожете су истовремено метафорама душе (душа/срце одређује се као стециште љубави) и тела, а крајњи циљ љубави није поседовање објекта, него својеврсно укидање индивидуације, превазилажење стања раздвојености и смрти, и то не само телесне смртности, већ и смртности душе и духа. Љубав се доживљава као пут ка бескрају и бесмртности (уп. *бескрајна љубав, бесмртна љубав*); међутим, свест о присуству смрти, чак и када љубав доживљавамо као вид њеног превазилажења, неминовно активира трагично осећање живота. Отуда се посвуда јавља идеја повезаности љубави и смрти, а „магија

љубави и смрти“ (Дучић, *Сусрет*) доноси тугу: „Што упреда тугу љубави далеке / У нит од преслице до златног вретена“ (Дучић, *Номади*). Љубав се стога доживљава и као „зла сестра вечности“ која носи белег најстрашније људске коби – смрти: „Та љубав без циља и без сутрадана, / Зла сестра вечности, у бесу свег хитног / Носи знак највеће коби што је знана: / Сав ужас пролазног и бол неумитног“ (Дучић, *Тренуци*).

Љубав и смрт повезане су у нашем осећајном свету, о чему једнако сведоче фразеологизми, попут *умирати од љубави, смртно заљубљен*, као и језик поезије: „Ми смо две жиже у једној елипси / Зближене тачном мером одстојања / Које у свему одговара црти / Што спаја жиже љубави и смрти“ (Лалић, *Strambotti*); „Зато је пратомајстор љубави, и он мудар / У својој одсутности, спојио једном цртом Љубав и смрт; а то су две звезде, један бином / У коначном рачуну“ (Лалић, *Римска елегија*); „Онај ко пева не зна је ли то љубав / или смрт“ (Миљковић, *Свест о песми*).

Ово осећање трагичности љубави може добити и вид одбијања среће – уп. фразеологизам *Све праве љубави су тужне* или стихове „О немој да си топла, цветна, О не буди, не буди сретна, бар не Ти ми, Ти“ (Црњански, *Misera*); вид страха од љубави, која је својеврсна најава смрти; може донети бол услед раздвајања („па ме страх да желим и ужас да волим“ – Дучић, *Соната*), али и облик љубави према умрлој (мотив мртве драге), што је, поред повремене реалистичке мотивације, својеврсна поетска манифестација страха од променљивости и пролазности љубави и тежња ка њеној бесмртности – смрт вољеног има моћ да овековечи тренутак љубави.

Иако се љубав доживљава као благослов или повратак у стање блаженства, несрећна или невољна љубав може се конципирати као зло. Из њеног својства усмерености пажње, уколико се доживљава као принуда или опсесија, развија се концепт љубави као опседнутости демоном, а одатле се долази до слика пакла љубави: „Кад пакао је љубав и исти огањ гори“ (Миљковић, *Ариљски анђео*). Љубав стога, као демон-прогонитељ, може добити и облик змије (Костић, *Љубавна гуја*), а чаробни љубавни напиток може се преобразити у отров

љубави као у Настасијевићевој песни *Госпи*: „Трује, не цели твој лек, / Силовит ме чемером прострели“<sup>27</sup> (Настасијевић 1991, 36).

Љубав се, као и емоције уопште, конципира као течност одређене температуре. Ово произилази, као што смо раније установили, из оквирног концепта ДУША ЈЕ ФЛУИДНА МАТЕРИЈА. Стање без емоција и стање испуњености емоцијама представљају се сликама мирне или узбуркане воде. На ову супротност указује и лексема *равнодушан* (калк према лат. *aequanimitus*, уп. енгл. *equanimous*), која зазива слику равне површине воде-душе, која се може преобразити и у отровне и горке воде – уп. „У њему не беше више ни љубави ни мржње; у њему беше сада само студена Равнодушност, као зелено море отрова и жучи“ (Дучић, *Равнодушност*), као и супротне слике „узбуркане душе“ – *душевни немир, душевна бура, таласи љубави, море љубави*, које спадају и у шири концептуални оквир ЕМОЦИЈЕ СУ ТЕЧНОСТ.

И у народној лирској поезији функционише метафора ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ, те се тако вољена девојка упоређује са реком: „Саво, водо, поздрави ми драгог, / Нек’ не коси траве покрај Саве — / Покосит ће моје косе плаве! / Саво водо, поздрави ми драгог, / Да не пије воде из те Саве — / Попит ће ми моје очи плаве!“ (Милошевић-Ђорђевић, Песма бр. 123); девојка и вода исто су и у песни под редним бројем 128: „О туђине, Богом побратиме, / Што не пијеш воду непријену, Што не љубиш лице нељубљено?“, или у песни под редним бројем 159: „Што сам млада, да сам вода ладна, / Ја бих знала ће би’ извирала / Крај дућана Јове базарђана; / Не би л’ Јови жеђа додијала, / Не би ли се водице напио, / Не би л’ мене у води попио / Не би ли му на срце панула / И на срцу рану начинила!“.

Слике љубави-реке указују на онај флуидни карактер који личност задобија вођена осећањем љубави – личност се излива изван својих граница и тежи да се споји не само са

---

<sup>27</sup> У овим Настасијевићевим стиховима концепт ЉУБАВ ЈЕ СТРЕЛА комбинује се са концептом ЉУБАВ ЈЕ ОТРОВ.



другом личношћу, већ са бескрајем. Отуда слике љубави као реке која се излива или се улива у море, што је универзална слика бескраја. Њу проналазимо и у Кјеркегоровом тумачењу мита о Алфеју и нимфи Аретуси у коме се преплићу метафоре ЉУБАВ ЈЕ ЛОВ и ЉУБАВ ЈЕ РЕКА:

„Алфеј се заљубио у лову у нимфу Аретусу. Она није хтела да га саслуша, већ је стално бежала од њега све даље док се на острву Ортигији није претворила у извор. То је Алфеј толико жалио да се преобразио у једну реку подручја Елиде на Пелепонезу. Али он није заборавио своју љубав, и спојио се на дну мора с тим извором. [...] Чиме бих поредио твоју чисту и дубоку душу, која нема никакве везе са светом, ако не са оним извором? И зар ти нисам рекао да сам као река која се заљубила?“ (Кјеркегор 1989, 383).<sup>28</sup>

Метафора заљубљена девојка–река у српској народној лирској поезији осветљава и активну природу заљубљености, односно, њено кретање ка објекту своје љубави, док, с друге стране, активира концепт ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЋ. Љубавни сусрет у српској народној лирици одвија се, као по правилу, крај извора, док комуникација започиње молбом младића девојци да му да воде; овај чест мотив из народног стваралаштва има своју познату обраду и у уметничкој поезији: „Кад сам синоћ овде била / И водице завила, Дође момче црна ока / на коњицу лака скока / Поздрави ме, зборит оде, / Дај ми, селе, мало воде“ (Радичевић, *Девојка на студенцу*). Концепт ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ и ЉУБАВ ЈЕ (ИРАЦИОНАЛНА) СИЛА (ЖЕЉА)=НАГОН, међусобно се преклапају, стварајући концепт ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЋ.

У склопу концепта ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЋ ваља најпре размотрити значења лексеме *жеља*, којом се често описује и изражава љубав. Глагол *желети/жељети* долази од свесловенске и прасловенске лексеме *žel-ěti*, „сиреге“; стсцслов. је *желѣти*. Индоевропски корен је \**g<sup>h</sup>hel-* „хтети“.

---

<sup>28</sup> Острво Ортигија и извор Аретуса су у Сиракузи, на Сицилији, што би значило да је Алфеј дошао до ње подморним током.

Одређење љубави жељом или хтењем које произилази из неког „недостатка“ садржано је и у Диотиминој дефиницији Ероса – он је син потребе (Пеније) и Пора чије име првобитно значи „пут“, „нарочито пут и начин којим се долази до обиља и моћи“ (в. *Напомене и објашњења* Милоша Ђурића у Platon 1979). Љубав се, дакле, одређује жељом, хтењем или жудњом („путовањем“ ка објекту), насталом услед неког недостатка, што се, у оквиру концепта Емоције су течност одређује као жеђ која се може или не може утолити. Веза љубави и жеђи видљива је и у изразима *сасушити се од љубави, бити испијен од љубавне чежње*<sup>29</sup>, као и у народним лирским песмама:

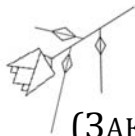
„Од сунца је гора усахнула, / А од цуре срце у јунака;  
Сасуши ме Дуде, бело Дуде, / Направи ме Дуде, суво дрво, / Суво дрво, Дуле, јасеново; Леба носим, а гладан сам; / Воду газим, а жедан сам“; „Девојче, девојче, не стој спрема мене, / Не стој спрема мене, изгоро за тебе, / Изгоро за тебе као лан за воду“; „У теби ће срце испуцати / Кано љети земља од сунашца, / Бог ће дати и киша ће пасти, / Црна ће се земља саставити, / А ти, драги, с мојим срцем нећеш“ (Милошевић-Ђорђевић, песме бр. 149, 116, 200).

Лексема *жеђ* долази од балто-словенског \**gend-* > \**žed-*, а балтичке упореднице имају и психолошко значење „тежити за нечим: лит. *pasigendu*, *-gèsti* = *gedù*, *gedėti*, у превоју перфекта *godas* „пожуда“, као и придев *godus* „шкрт“. Без назалног инфикса постоји ие. корен \**gʷhedh-*, у гр. *θέσσασθαι*, у превоју *πόθος*, „жеља“. *Жеља* и *жеђ* су у семантичкој вези, а обе се одређују у односу на неки недостатак, ускраћеност (уп. и значење придева *godus* „шкрт“).

Ову семантичку повезаност и везу мотивационих основа лексема *жеђ* и *жеља* препознајемо и у свакодневним, али и у уметничким метафорама. Иво Андрић у приповеци *Жеђ*, уоквиравајући тим насловом две теме – чежњу младе командирове жене за мужем и неподношљиву физичку жеђ која мучи ухваћеног хајдука, изједначава љубавну жудњу и жеђ

(избегавајући да игде експлицитно користи метафору љубав-течносћ, осим што на једном месту, на самом крају приче, користи метафору *море сласти*). Уп. и стихове Ивана В. Лалића: „Али на дохват шаке кад праву препозна жећ: / Љубави, јеси ли жедна? / Усркни овај слог“ (Лалић, *Римска елегија*).

У оквиру концепта ЉУБАВ ЈЕ ФИЗИЧКА ИЛИ ПСИХИЧКА СИЛА, љубав се, као што је већ речено, изједначава са физичким нагоном – жеђи или глађу. Отуда изрази *гладан љубави, хранити се нечијом љубављу, љубавна засићеност*. Љубав као жећ даје метафору љубави-пијанства – *опијен љубављу, пијан од љубави*. Уп. и стихове „Поглед је, – пијем . / И пјанећ све ме, чудно свему себе дам“ (*Поглед*, Настасијевић 1991, 183) у којима су спојени концепти ЉУБАВ ЈЕ УСМЕРЕНОСТ ПАЖЊЕ (ПОГЛЕДА), ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЋ/ПИЈАНСТВО и ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА ЦЕЛИНОМ.



## БЕСКРАЈНА ЉУБАВНА НИТ

(ЗАКЉУЧАК КОЈИ СЕ БЕСКОНАЧНО ОДМОТАВА)

Платон нам у *Гозби*, поред онога што смо и у српском језику одредили као оквирни концепт љубави – ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА И ПОТРАГА ЗА ЦЕЛИНОМ, даје објашњење настанка оних бројних грчких назива за означавање врста љубави: „А држао си, као што изводим из твојих речи, да је Ерот оно што се љуби, а не оно што љуби“ (Platon 1979, 204С).

Сократово тумачење Ерота у *Гозби* произилази из усмерености именовања на објекат и врсту љубави, док Диотима преокреће значење љубави, одређујући је не према ономе шта се и како се љуби, већ према самом осећању, независно од начина и објекта љубави. Управо одређеност према самом осећању, односно према стању субјекта, била је мотивациона основа за настанак наше лексеме *љубав*. Тиме се може објаснити због чега ознака *љубав* у српском језику и многим другим језицима покрива различите врсте љубави (односно, различите објекате љубави), за које су Грци имали засебна четири глагола у првом значењу „волети, љубити“, који су откривали и четири врсте љубави: *έράω* – „живо желети некога, жудети за неким, подавати се у љубави, страствено љубити, посебно о телесној љубави, гајити еротски нагон према некоме“; одакле се изводи и *έρως* „љубав, љубавни нагон и божанство телесне љубави; *φιλέω* – „љубити, волети некога или нешто, чинити љубав, доброту исказивати, о боговима: милостив бити, штитити и помагати“, одакле се изводе именице *φίλος* – пријатељ, као придев „мио, драг, свој“, *φιλία* – „пријатељска љубав“, „пријатељство, преданост, пријатељска доброта“, као и префикс *φιλ-* који даје многобројне именице у савременим језицима: *philanthropos*, *philosophia*, *philelenos* *ἀγαπάω* – „високо ценити и љубити, миловати, веома ценити, волети и умирити се, бити весело и срећан у љубави“; *ἀγάπη* – „љубав као људско стање среће и мира у љубави, хришћанска љубав, поштовање у љубави“; *στέρωω* – „љубити нежно, остати

веран, милити се, обично за блиске, мужа и жену, децу и родитеље, старије и млађе, браћу и сестре”, одатле именица *στοργή* – „родитељска, братска, супружничка љубав”. Овде, заправо, имамо четири врсте љубави: љубав-жудњу (*εραο*), љубав-наклоност (*phileo*), љубав-пажњу (*αγαραιο*) и љубав-негу (*stergo*).

У грчком језику су глаголи за означавање љубави очигледно одражавали врсту и објекат љубави, док то са српским глаголом *воleti* није случај – он описује само осећање, независно од врсте и објекта. Ово се не мора тумачити проширењем значења са једне врсте љубави на све врсте, већ тиме да је иконичност лексеме *воleti* примарно одражавала слику укупног стања особе која воли, те је стога њен смисао био одређен општошћу субјективног, унутрашњег доживљаја, а не објектом. Стога лексема *воleti* има широко поље значења – од љубави према деци, пријатељима, науци, уметности, отаџбини, Богу, до еротског односа према одређеној особи. Значење лексеме *воleti* формирано је, дакле, из перспективе субјекта који осећа, те стога говори о самом стању личности обузете овим осећањем, а не одређује њено значење из „објективне” перспективе онога који може уочавати разноликост врста љубави и њених објеката.

Љубав нас, у извесном смислу, враћа у инфантилно стање, у добровољно испоручивање сопствене личности и сопствене воље другоме, или нас одређује као бића која се не могу одупрети сопственом нагону. Међутим, поред концепата ЉУБАВ ЈЕ (ИРАЦИОНАЛНА, НАГОНСКА, ФИЗИЧКА ИЛИ ПСИХИЧКА) СИЛА, у оквиру кога се јављају концепти ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЂ/ГЛАД, односно, ЉУБАВ ЈЕ МАГИЈА, а који искључују елемент слободне воље, избора или хтења заљубљеног, као и ЉУБАВ ЈЕ НАДРЕЂЕНИ<sup>30</sup> и ЉУБАВ ЈЕ НЕПРИЈАТЕЉ, постоји и концепт љубави који подразумева слободну вољу да се буде заљубљен, односно, свесно хтење да се спојимо са објектом љубави. Овај концепт

---

<sup>30</sup> Уп. и „Нада мном љубав нема више власти” (Петковић Дис, *Волео сам, више нећу*).

који подразумева слободну вољу лексикализован је у српском језику глаголом *волети*, док је онај у коме је више садржана идеја љубави као привлачне силе/нагона одређен именицом *љубав* и глаголом *заљубити се*.

*Љубав* се у РСЈ дефинише као „осећање велике наклоности, нежности према некоме, нечему, осећајна, емоционална везаност за некога, нешто, која проистиче из тог осећања, жеља, тежња, стремљење”; бити у љубави – „добри међусобни односи, пријатељство слога,”; „велика воља, интересовање, заинтересованост за нешто; оно што се воли, оно што некога неодољиво привлачи, заокупља, што побуђује нечије стално интересовање, страст, пасија”; „осећање преданости, привржености према особи супротног пола које проистиче из природне узајамне привлачности мушкарца и жене”; „особа која се воли, драга, вољена особа, интимни, љубавнички однос”; „пријатељски поступак који је некоме од користи, услуга, љубазност пажња уопште – учинити љубав, мени за љубав”; љубави ти – као устаљена фраза за исказивање усрдне молбе, заклинања”; за љубав божију – фраза за појачање молбе, преклињања”.

*Љубаван* је „испуњен топлином, љубазношћу, срдачношћу у опхођењу, понашању, љубазан, пријатан, мио, драг, љубак”, *љубавно* је „љубазно, срдачно, пријатељски, мило, љупко”; а *љубазан* – „предустретљив, услужан, срдачан, пријатан у опхођењу, понашању, држању”. *Љубити некога* значи „нешто притискати, дотицати уснама, давати пољубац, целивати”; *водити љубав с неким* „ступати у интимне сексуалне односе, осећати, гајити љубав према некоме, обасипати љубављу, нежношћу”; „веома ценити, волети нешто осећати посебну наклоност према нечему, имати вољу, жељу, осећати задовољство, марити, захтевати нешто, нагињати нечему, покрајински – „допуштати младунчету да сиса”: Кад која овца неће да љуби своје јагње, онда јој дају од њега (колача умешеног на Бадњи дан) па кад окуси од овог колача одмах приљуби јагње; „добро стајати, пристајати некоме (о одећи) – љуби га одећа”; „бити по вољи, допадати се, свиђати”.

Етимологија нам даје следеће податке: лексема *љубав* долази из индоевропског корена \**leubh-* „воleti“. У балтичкој групи не постоји идентичан назив из индоевропског, само даља паралела *liaupsé* „хвала“. Германске паралеле су у готском *liufs* и нвнем. *lieb*, које су даље развиле значење „љубити“ у „веровати“: гот. *galaubjan*, нвнем. *glauben* „веровати“, *Glauben* „веровање“, *erlauben* „допустити“. Остале паралеле: албански придев *lum* „сретан, блажен“, латински *libido*, *lubet* = *libet*, санскр. *lubhyati* – „осећати жељу“. Етимологија, дакле, указује на везу са жељом, срећом, блаженством, захвалношћу и вером (поверењем).

На основу овога, као кључне семантичке компоненте лексеме *љубав* можемо одредити наклоност, нежност, жељу, тежњу, (добру) вољу, стремљење, привлачност, усмереност пажње, страст, топлину, милост, пријатност, задовољство, (телесну) блискост, слогу, али и чин бриге за тело друге особе (храњење/сисање и заштитничко обавијање).

Иконичност лексеме *љубав* могла би се стога ближе одредити као жеља за телесним додиром чија је првобитна функција заштита (загрљај, обавијање) и храњење/дојење. Њена иконичност заправо је садржана у ономе што смо одредили као „фигуре љубави“, односно као телесни израз који утемељује емоцију љубави – загрљај и пољубац. Прво искуство „пољупца“ и први модел љубави који добијамо одмах по рођењу јесте дојење. Дојење обједињује заштиту и спајање (загрљај), телесни додир, оралну активност („пољубац“) и задовољавање нагона глади и жеђи. Ово прво искуство љубави, које има и функцију стварања емотивне сигурности детета, условљава наше представе о љубави – уп. и дијалекатско *љубити* у значењу „дојити (јагње)“. Пољубац се доживљава као чин својврсног „упијања“ или „испијања“ вољене особе, при чему заљубљени има илузију испијања душа (уп. „Тај пољубац душе пио нам је до дна“ – Бојић, *Пољубац*). Пољубац има моћ да утоли емотивну жеђ – зато су усне *жедне пољубаца*.

О томе да у српској језичкој слици света постоји поклапање емотивног искуства одрасле особе са примарним емотивним искуством одојчета сведочи и фразеологизам *бити*

задојен нечим (љубављу или мржњом према нечему). Значење глагола *љубити/пољубити* са телесног плана (загрљај, додир уснама, испијање) пренето је на духовни план – стога је пољубац постао симбол узајамног сједињења и пристанка не само у телесном већ и у духовном смислу. Тако текст из *Зохара* говори о божанском пољупцу као пристајању духа уз дух<sup>31</sup>. Тумачење пољупца истоветно је и у хришћанству, он је знак јединства – споја душе и Бога. Од знака телесне блискости, пољубац постаје симбол спајања двеју душа, а потом симбол духовног спајања са божанством. Он је, такође, у различитим друштвеним ситуацијама, израз сложности, поштовања и подређености.

Емоција љубави се, дакле, у српском језику именује из перспективе субјекта и односи се на само осећање, а не на објекат или на врсту љубави. Лексема *љубав* је у вези са жељом, вером/поверењем, стањем среће и захвалношћу. Лексема *љубити* има конкретно значење „нешто притискати, дотицати уснама, давати пољубац, целивати”, одакле је њено значење пренето на план психичког доживљаја. Представа спајања, пре свега телесног спајања, разоткрива се и у значењу глагола *приљубити* „сасвим тесно приближити, прибити уз некога или нешто, прислонити једно на друго; прилепити се, припити се уз нешто”, као и глагола *обљубити* „имати сношај, полни акт”, а ова семантика препознатљива је и у изразу *љуби га одећа* „добро стајати, пристајати некоме (о одећи)”.

Управо због семантике оралног контакта, телесног спајања, те полног чина, иконичност лексема *љубав*, *љубити*, више је у вези са представом љубави као телесне, нагонске силе, налик жеђи или глади (орална компонента и задовоља-

---

<sup>31</sup> „Пољуби ме пољупцем уста својих – Зашто је употребљен тај израз? Пољупци, заправо, значе **пристајање духа уз дух**. То је стога што су уста, тјелесни орган пољупца, исходиште и извор даха. Устима се дају и љубавни пољупци који неразднојно сједињују дух с духом. Стога онај чија душа излази пољупцем, прионе уз други дух, уз дух од којег се више не одваја, то се спајање зове пољубац“ (Gheerbrant 1983).



вање телесног нагона глади/жеђи, у вези са првом манифестацијом љубави које одојче добија од мајке), те из њене иконичности произилазе концепти ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА СПАЈАЊЕМ У ЦЕЛИНУ, ЉУБАВ ЈЕ (ФИЗИЧКА) СИЛА, ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЂ, ЉУБАВ ЈЕ ГЛАД.

Друга лексема за опис и именовање емоције љубави јесте глагол *волети*. Волети је деноминал на *-éti* од *воља* (Вук), што је ие., балтслов., свеслов и праслов. изведеница, у прасродству са *Wille, voluntas*. *Волети, волим*, некњ. *волем*, јек. *вољети*, јек. и ек. некњ. *волити*, стсрп. *вољџи* „malle, више волети“, поред српсл. *волити* „желети“, од *\*volēti* поред *\*voliti, voljō*, уп. стсл. *волити, вољж*, „желети“, буг. дијал. *воля* „волети“, слн. *volíti* „избирати, волети“, слч. *volit'* „избирати“, чеш. *volit*, „id. желети“, длуж. *wolić* „избирати“, глуж. *woliś*, „id“, пољ. *wolić*, „више волети“, руски *во́лѣть* „желети“, укр. *во́лити* „id“, блр. заст. *во́лиць* „убеђивати“. Већ из прегледа словенских значења излази да је оно компаративно претходило данашњем, у којем је *волети* потисло *љубити*, што потврђују и паралеле: гот. *valjan* „бирати“ (= *\*voliti*), стинд., авест. *var-* „id“, лит. *vėlti* „желети, више волети“, лат. *velle* „желети“, првобитно „више волети“. У том значењу замењено сложеницом *\*male velle > male*. У значењу „више волети“, глагол се конструише са *n(e)g* и преузима у презенту *-ије-* из компаратива. У народним песмама се исти садржаји исказују компаративом *волиј/вољи* и суперлативом *најеволиј* уз глагол *бити*. Ти облици су стари, с обзиром на слн. *voliši*, adj. comp. „радији“, „блр. *вялей, волей*, пољ. *wolej*, лит. *vėly(-k, -gī)* ‘id.’, можда и кимр. *guell* „боље“. С.-х. презентска основа на *\*-ēti* усамљена је и на словенском и на ие. плану, вероватно је настала према *\*želēti, hētēti*. (в. Skok LIV 677–678; Фасмер 1987, 1:338; Bezljaj 4. 340; id. 341 (M. Furlan); Fraenkel 1220; LIV 677–678.

Придев на *-ъп-* > *-ан* *вољан* значи „вољан“ али и „слободан“ (Космет), док је *невољан* (XV век, Вук) „бедан“. Са префиксима даје *саизвољети* „сагласити се“, према импф. *извољевати, извољевам* (*извољети, извољевати* су русизми: рус. *изволѣть* = *волити*, (*при-*) *љубити* према стцслов. *волити* „имати радо“. *Волити* (Водице) значи још и „бирати“. Скок наводи дисјунктивну везу *vōlj-vōlj* „или-или“ – уп. *oli*

(Далмација) и стцслав *воле, оле*. У хрватском и српском постоји само презент *велим, вељу* „кажем” и имперф. *вељах*. У балтичкој групи имамо *pavelti* „хтети, допустити”, лит. *valia* „воља”, лот. *vaļa* „насиље, моћ”, лат. *volo, velie*, гот. *wiljan*, нвнем. *Wille, wollen, wählen*, санскр. *vṛṇōti* „бирати”, према *vaga-* „жеља, избор”, авеста *vāra* „воља”. Отуда иде и *ваљати* „вредан бити, оно што је вредно, што треба, требати, морати”, прилог *ваљда* „можда”, партицип перф. актива и пасива као придеви *ваљан, ваљана*, прилог *ваљано* „вредно”, апстрактум *ваљаност* „способност, хитрина” и придев *неваљашан* „неваљао, лажан, ружан”. Поклапа се и са ствнем. *vala, Wahl* „оно што је ваљано, што је изабрано”. Основно значење *ваљати* Скок тумачи као „оно што је боље, што је вредно, што је потребно”, што објашњава семантичку везу *воља, ваљати* и *воleti* (Скок 1988, 614)

Чин вољења је, судећи по наведеној етимологији, довођен у психолошку везу са слободном вољом и жељом да изберемо оно што одређујемо као вредно („оно што ваља”). Као објекат љубави може се одредити вредност у најширем смислу те речи и стога су са емоцијом љубави повезани наши етички и наши естетички ставови. Лексема *воleti* доводи љубав у везу са вољом и слободом избора да нешто одредимо као вредност.

Постоји, дакле, извесна разлика у семантици лексема *љубав/љубити* и *воleti*. Љубав је у већој мери одређена као буђење ирационалне, нагонске силе – жеље или жеђи, док чин вољења подразумева слободну вољу и процену „ваљаности” изабраног објекта. Љубав је, притом, битно одређена и значењем глагола *љубити* као телесног контакта, док *воleti* не подразумева нужно телесни контакт. Етимологија лексема *воleti* указује нам на још један важан, универзалан концепт љубави, а он гласи ЉУБАВ ЈЕ ИЗБОР (СЛОБОДНЕ ВОЉЕ). Из овог концепта произилази израз *изабраница/изабраник* нечијег срца, или Гетеова *сродства по избору* (*Die Wahlverwandschaften*). Међутим, љубавни избор не подразумева рационални, здраворазумски избор, већ избор заснован на најдубљој природи наше личности – отуда иде и изрека *Реци ми шта волиш и рећи ћу ти ко си*, уз разнолике њене варијације. Или, како то Хозе Ортега и Гасет каже:

„Љубав је, дакле, већ по својој природи избор. А пошто она израња из личног средишта, из дубине душе, селективна начела која одлучују о њој истовремено су и најинтимнија и најтачнија опредељења која уобличавају наш појединачни склоп личности“ (Ortega I Gaset 2006, 72).

Управо стога што је љубав одређена тим најличнијим и најинтимнијим, од којег је интимније и дубље само оно што Ортега И Гасет назива *метафизичким осећањем*, односно – радикалним утиском о себи и свету, јавља се и идеја о предестинираној љубави – заљубљени су предодређени да се споје, они су једна душа у два различита тела или две половине које се непрекидно траже. Из овога произилази и концепт ЉУБАВ ЈЕ СУДБИНА, изражен фраземима *судбинска љубав, било им је суђено да се сретну (воле), неизбежна љубав или кобна љубав* (уп. „Наше две љубави пуне кобне моћи“ – Дучић, *Тајна*).

Концепт љубави као моћи/силе или нагона коме се не можемо одупрети и који, у извесном смислу, укида слободну вољу, лексикализован је и глаголом *заљубити се*. Арсенијевић сматра да се глагол *волети* и глагол *заљубити се* одликују „семантичком повезаношћу и лексичком, морфолошком и рекцијском диференцираношћу, док са психолошког становишта заступају суштински различите појмове“ (Арсенијевић, 2006, 71).

Глагол *заљубити се* изведен је префиксацијом од глагола *љубити* префиксом *за*, који сугерише почетну фазу датог процеса. Арсенијевић указује на разлику између глагола *заљубити се* и глагола *волети* у погледу тога што уз *волети* (као и уз *љубити*) долази беспредлошки објект акузатива, док је допуна глагола *заљубити се* увек комбинована с предлогом *у*. Из тога закључује да је постојала и извесна разлика у менталној представи коју на језичком плану отелотворују различите лексеме. Семантика глагола „*волети* укључује допунски појам са обележјима репрезентованим беспредлошким акузативом“, што, сматра Арсенијевић, „указује на директни контактни однос са носиоцем емоционалног стања и на потпуну обухваћеност објекта емоцијама“, закључујући да је то комплементарно психолошком ставу да појам *волети* има „значање односа

према целини друге особе“, а не само према „његовим појединачним особинама“ (Арсенијевић 2006, 73). С друге стране, сматра Арсенијевић, у семантичком потенцијалу глагола *заљубити се* садржана је „објекатска допуна чија обележја заступа предлошки акузатив“, те је објекат глагола *заљубити се* „обележен управљеношћу и директношћу“. Повратна заменица *се* указује на то да се стање заљубљености манифестује „на самом субјекту, док је објекатски појам ван његове сфере“. „Ово одговара психолошком тумачењу заљубености као стања, а не процеса, и то стања преокупираности сопственом несвесном представом о ‘правом партнеру’ и ‘правој љубави’, која је само персонификована у лику особе у коју је неко заљубен“, што је заправо однос „пројектованог привида“ (Арсенијевић 2006, 73–74). Обележја заљубљености односе се на квалитет присилног односа, аутоматизам и несвесност, док је љубав одређена квалитетом слободне воље и одлучивања. Стога се глагол *заљубити се* одређује као медијални глагол, који обележава стање које настаје без воље извршитеља, а што се објекта тиче, ту коегзистирају два објекта – реални објекат и „идеализована представа о тој особи“, закључује Арсенијевић (Арсенијевић 2006, 75).

*Заљубити се* у народном говору употребљава се и рефлексивно и нереклексивно са директним објектом у акузативу; Вук има за то значење „замиловати“, такође са акузативним објектом, а у немачком постоји аналогна конструкција *sich in jemanden verlieben*.

Ово удвајање објекта – реални објекат и идеализована представа о објекту – које Арсенијевић преузима из *Формула љубави* Зорана Миливојевића (1995), књиге која се не може сматрати релевантном научном литературом, будући да спада у домен популарне психологије, почива заправо на познатој Стендаловој метафори о кристализацији – ми се заљубљујемо када наша машта на другу особу пројектује непостојећа савршенства, баш као што се око голе гранчице, бачене у рудник соли, ухвате кристали. Хозе Ортега и Гасет, међутим, одређује овај став као став песимистичког идеализма – идеализма, јер од спољашњег објекта чини само пројекцију

субјекта, а песимистичког стога што се њиме нормалне функције духа откривају као посебни случајеви ненормалног. Овим се од појединачних случајева обмане – када не можемо у околини наћи нешто што одговара нашем поимању идеала/вредности, па недостатак надомештамо маштом – ствара правило и тиме одређује смисао заљубљености.

Међутим, мимо тих случајева заљубљености-обмане, који несумњиво постоје, семантика оба глагола (*заљубити се* и *волети*) пре се може објаснити препознавањем жељених вредности у објекту љубави. Оне, дакле, постоје, нису привид, нити разлика у семантици глагола *волети* и *заљубити се* (у некога) почива на разликовању реалног објекта и идеалне представе субјекта о објекту заљубљености (имагинарног објекта). Ако пројекција постоји, онда је она налик пројекцији у духу Јунговог објашњења – пројекција аниме или анимуса на изабрани објекат, односно, заснива се на ономе што И Гасет назива радикалним утиском, али објекат у том случају ипак поседује елементе који усмеравају пројекцију управо ка њему, а не према неком другом објекту. Разлика између семантике глагола *заљубити се* и глагола *волети* могла би бити само већа или мања свесност мотива љубавног избора, а не реалност или идеалност објекта.

Заљубљеност јесте стање унутар субјекта, али субјекат није у потпуности пасивизиран. Медијалност глагола *заљубити се* свакако потиче од тога што се стање заљубљености манифестује на самом субјекту, међутим, квалитет присилног односа, аутоматизам и несвесност не потичу од идеализоване представе објекта у нашој свести. И у стању заљубљености постоји моменат избора и моменат хотимичне тежње, на шта нам указује и то што је објекат глагола *заљубити се* (у некога) обележен управљеношћу и директношћу – и то, пре свега, управљеношћу према спољашњем објекту. Предлог у овде одређује правац кретања и открива ону семантичку компоненту усмерености пажње (која се представља усмереношћу погледа), о којој је већ било речи. Уп. и глагол *загледати се* (у некога), који, осим дословног значења „уперити

поглед, почети упорно посматрати”, има и значење „заљубити се у некога, завоleti”.

Синтагма *заљубити се у некога* одређена је суштински концептом ЉУБАВ ЈЕ УСМЕРЕНОСТ ПАЖЊЕ, а изван утицаја могао је извршити и концепт ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ. Стога значење предлога у у синтагми *заљубити се у некога* можемо одредити као значење усмерености. Поред тога, услед деловања концепта ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ, њено значење можда можемо одредити и као адлативност која се односи на процес локализације у изван оријентир, а објекат локализације налази се у почетном делу свог кретања и изван оријентира<sup>32</sup> (уп. сипати течност у посуду).

Наиме, прво значење глагола *заљубити* је према РЈАЗУ „замиловати, завоleti, обљубити”, с напоменом да се реализује облик без морфеме *се*, који се први и наводи. Миклошич према старословенском *љубити* наводи облик *взљубити*, који је у српкословенском реализован као *оузљубити*. Значење *у-* (*ва, в-, ф-*) као префикса означава и правац кретања глаголске радње према унутрашњости. Реализација ових облика указује на то да је реч о активу и да је правац радње усмерен према унутрашњости објекта. Значење „обљубити” указује на конкретну, телесну слику љубавног спајања, која подразумева „улажење” у другу особу. *Обљубити* је еуфемизам; у народним песмама уобичајена је синтагма *лице обљубити* у значењу „имати сексуални однос са особом женског пола”; ту је, разуме се, у питању еуфемистичка фигура *pars pro toto*. Померање са конкретног значења телесне активности на план емоција, било је праћено семантичким померањем са значења конкретног објекта на значење апстрактног објекта – емоција љубави жуди за „уласком” у душу друге особе – уп. фразеологизме *ући/проникнути у нечију душу*. Она такође жуди да „излије” своју љубав у њу. Међутим, ово семантичко померање не значи ни дереализацију објекта, нити имагинарани објекат, већ означава прелаз са метафора тела на метафоре душе.

---

<sup>32</sup> Уп. Piper, 2001,27–28 о значењу предлога у у примерима типа *Сипа воду у чашу*.

Данашња рефлексивна форма има свакако и значење усмерености радње ка самом субјекту, који на тај начин постаје носилац стања, међутим, нова рекцијска ситуација не говори о даљој маргинализацији објекта. Квалитет објекта није промењен, нити је други учесник потиснут на рачун првог, који преузима улогу носиоца датог стања, већ је дошло до процеса апстраховања. Глагол *заљубити* био је прави прелазни глагол<sup>33</sup>, потом долази, као што смо већ објаснили, до апстраховања значења – од конкретне радње са значењем „почети (физички) љубити некога”, до ознаке психолошког стања. Међутим, то не значи „потискивање другог учесника на рачун првог” или „дереализацију” објекта, него апстрактну транзитивност, што се ипак разликује од неправде транзитивности. Глагол *заљубити се* (у некога) стога има значење иницијалне и апстрактне транзитивности.

Нетипичност објекатске улоге, као и повратна заменица *се*, може се објаснити и интериоризованошћу објекта ка коме је усмерена емоција. Али разлог овог померања није у неједнаком односу према реалности – интериоризованост објекта не значи његову дереализацију нити он у свести заљубљеног добија карактер нереалне, субјективне представе. Наиме, предлог *у*, иако у овом случају има значење усмерености ка објекту, задржава и своје друго значење „боравак, мировање; на питање где”. *Заљубити се* у разоткрива истовременост значења правца кретања према жуђеном објекту, чему се може додати и семантика интериоризовања, обухватања тог објекта: личност тежи у правцу објекта љубави, који је истовремено у њему. Објекат није удвојен, он је присвојен (уп. *драги мој, љубави моја, душо моја* или доживљај заљубљеног да је објекат

---

<sup>33</sup> „Допуном у акузативу без предлога заступљен је појам обухваћен датим осећањем и то као пасивни учесник емоционалног односа: *Везир ме тај заљуби, Сваки... радник могао (би) заљубити и најумињу дјевојку, Тада пастир заљуби Голубу (краву)*. Индиректно укључени појам може бити реализован и у облику инструметала (*с Љубомиром се заљубила*); *будући се за другим заљубила; Тако јако за њом се заљуби*“ (Арсенијевић 2006, 79).

љубави његово друго Ја). Ово „дубинско“ значење предлога у Епштејн описује на следећи начин:

„Предлог ‘у’ помаже нам да мало дословније а истовремено концептуално протумачимо ту слику, будући да она описује модус којим се један беочуг повезује са другим: истовремено **обухвата и бива обухваћен**. Све је у мени и ја сам у свему. Свет у свести и свест у свету. Мушко у женском и женско у мушком. Кинеска амблематика начела јин и јанг, земаљског и небеског, женског и мушког – источна варијанта ‘великог ланца бића’ ликовни је хијероглиф оног што означава предлог ‘у’. [...] У преводима кинеске класике сједињавање мушкарца и жене изражава се једном речју „сплели су се“. Сплести се значи: узајамно се обавијати, обухватати једно друго, односно бити истовремено унутра и споља. У томе је опипљива фигура бесконачности (Епштејн 2009, 185–186).

Семантичку паралелу представљао би и старогрчки глагол *t(e)ígnymi* конструисан у рефлексиву-пасиву са инструменталним дативом чије је основно значење „(с)мешати (се)“ али о особама значи „ступити у контакт“ са конкретним реализацијама типа „отићи у страну земљу“, „имати полни однос“. У томе је садржана и семантика *заљубити се у*, која би се могла дефинисати (уз опасност да тиме делимично оштетимо слику) као: „загледан у другога, загледан сам у себе“ и „ја тежим ка ономе што је изван мене и у мени“. *Заљубљеност* представља стање истовремености тога „бити унутра“ (у себи и другоме) и „бити споља“ (бити изван себе од љубави и тежити да се буде у другоме или да се буде једно са њим).

Стога се не можемо сложити са ставом да се суштинска разлика између глагола *заљубити се* и *волети* своди на разлику самих феномена љубави и заљубености, са психолошке тачке гледишта, која објекат заљубености одређује као нереалан. Та тачка гледишта популарне психологије, створена, уосталом, према културном обрасцу XIX века који љубав-обману проглашава за модел заљубљености, није могла уопште или није могла у потпуности одговарати старијој наивнојезичкој слици света, која је формирала значења лексема *волети* и *заљубити се*. Њихова разлика не почива на неједнаком односу



према реалности објекта кога волимо или у кога се заљубљујемо – за наивнојезичку слику не постоји идеализован објекат-представа у свести, већ реалан објекат у кога се субјекат загледао, тако да та идеја није могла бити основа медијалности нити појављивања различитих семантичких обележја реакцијских допуна двеју лексема.

Померање значења са плана конкретног, телесног искуства ка плану емотивног, психичког стања условило је и медијалност глагола *заљубити се* и измене у реакцији глагола. На измену реакције глагола *заљубити* свакако су утицали и оквирни, архаични концепти љубави – концепт ЉУБАВ ЈЕ УСМЕРЕНОСТ ПАЖЊЕ (ПОГЛЕДА), те синтаagma *загледати се у некога* у значењу „заљубити се у некога”), а можда и концепт ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ (која се „излива” у објекат љубави).

Пут промене семантике глагола *заљубити (се) (у) некога* заправо је пут преласка са метафора тела на метафоре душе, а суштинска разлика у семантици лексема *волети* и *љубити* обележена је њиховом првобитном иконичношћу – иконичност лексема *љубити/заљубити* садржи и представу конкретног, телесног спајања и оралног контакта, док лексема *волети* садржи представу свесног хтења да се задобије оно што одређујемо као вредно.

Љубав се, дакако, може посматрати не само као осећање, већ и као „символички генерализован медијум комуникације“ или као „комуникациони код по чијим правилима човек може осећања да искаже, обликује, симулира, да их другим осећањима подреди, може да лаже и да се са свим тим нађе пред консеквенцама са којима се сусреће када се одређена комуникација оствари“ (Луман 2010, 25). То значи да су наша осећања, чак и она најинтимнија, концептуализована увек у зависности од ширег културног кода и од језика којим их изражавамо. Љубав је, свакако, поред тога што је интимни, и социјални феномен. За прецизно и потпуно поуздано утврђивање историјских измена у кодирању љубави у српској култури и језику, нажалост, нема довољно детаљних података, али се могу назначити неки оквири и то смо покушали да урадимо.

Као оквирни концепти који организују даље кодирање љубави у српском језику и култури назначени су ЉУБАВ ЈЕ ЖУДЊА ЗА СПАЈАЊЕМ У ЦЕЛИНУ, ЉУБАВ ЈЕ ТЕЧНОСТ И ВОЛЕТИ ЗНАЧИ ВОЉНО ИЗАБРАТИ ОНО ШТО ЈЕ ВАЉАНО. Ови концепти стварају бројне „мешовите концепте” ЉУБАВ ЈЕ СПАЈАЊЕ ТЕЛА/ДУША, ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЂ/ГЛАД, ЉУБАВ ЈЕ ЛОВ, ЉУБАВ ЈЕ ИГРА...

Измене у концептуализацији љубави настале су и као резултат измена у општем односу према појмовима тела и душе. Док је за старију наивнојезичку слику света био карактеристичан примат телесних метафора и метафора из сфере „природних елемената” (вода, ватра), те слободнијег односа према телу и сексуалности, хришћански морал и хришћанска идеологија потискују телесност и „вулгарни” аспект љубави. Међутим, не сасвим, он истрајава и даље у народној култури (уп. слике телесне љубави забележене у *Особитим пјесмама и поскочицама* В. Стефановића Караџића). Свакако, и српска народна култура познаје „сакрални” карактер телесне љубави, аналоган елементима мистичке еротике, карактеристичне за архајске културе, о којима говори Елијаде, а који је у испољен и сачуван у бројним ритуалима плодности, те свадбеним и брачним ритуалима.

Паралелно са тим, у народну културу из виших друштвених слојева донекле продире, иако са приличним закашњењем, кодирање љубави у складу са општим обрасцима историјских и књижевно-уметничких епоха<sup>34</sup>: витешка љубав средњег века, петраркистичка идеална љубав са мотивима обожавања издалека, неуслишене љубави и разочарања, која је деловала све до барока, као и пасторала, у којој се кодирање љубави враћа елементима паганског еротизма, те долази и до преплитања мотива из уметничке и народне књижевности; потом барокна љубав, која наглашено комбинује мотиве љубавног заноса и хришћанске мистике са темама смрти; да би

---

<sup>34</sup> Када је реч о српској култури, овај пренос се, услед специфичних друштвено-историјских околности, није увек одвијао правовремено, а улазио је у народну културу и посредством доцније тривијалне уметности.

затом уследио период класицизма који наглашава концепт ЉУБАВ ЈЕ ИГРА И ЉУБАВ ЈЕ ЛОВ: „[...] дуге игре ометања и скривања које повећавају задовољство или омогућавају очување врлине као изнуђене брачне тактике“; све до просветитељства XVIII века „када постепено продире позитивно учење о сексуалности које је још увек упућено на осећање које се заправо одбацује и само тајно прижељкује“ (о љубави XVII и XVIII века у европској култури уп. Луман 2010); романтичарска љубав са идеализацијом и хиперболисањем душевног живота, али и наглашавањем кобне стране и сукоба љубави и разума, што ће се потом наставити тематизовањем љубави као страсти и љубави као рационалног избора, које ће крајем XX и почетком XXI века задобити вид праве помаме за проналажењем формула успешне љубави<sup>35</sup>.

Друштвено кодирање љубави прошло је дуг пут, од телесног, преко душевног до духовног, од нагонског преко религиозног и идеализованог до рационалног, економског и терапеутског, или, како то Луман духовито закључује: „пут онога који воли иде преко романа до психотерапеута“ (Луман 2010, 303).

Све те измене у ширем, друштвеном кодирању љубави одражавале су се, свакако, и на иконичност лексема *воleti* и *љубити/љубав*, уколико о лексичкој иконичности говоримо као о асоцијативним сликама присутним у свести говорника једног језика. Међутим, сва ова кодирања истовремено су била управљана првобитном иконичношћу ових лексема – која их је непрекидно држала, упркос настајању разноликих концепата, у оквиру два основна језичка концепта забележена у српској језичкој слици света – љубави избора (*воleti*) и љубави телесне „страсти“ (*љубити*).

Када је реч о иконичности лексема за изражавање темељних људских осећања – *страх*, *мржња* и *љубав*, дошло се

---

<sup>35</sup> Судаћи по обиљу наслова из области тзв. „популарне психологије“, неки будући проучавалац могао би закључити да наше доба није умело да воли без помоћи психотерапеута.

до закључка да је њихова иконичност обележена представом целине – односно представом одвајања од ње (страх и мржња) или поновним спајањем (љубав). Првобитна иконичност лексеме *страх* заснована је на представи временске непогоде – олује праћене грмљавином, кишом и хладноћом – која је у митској свести била не само оличење смртне опасности већ и супротстављености човека природи и богу, а доживљавана је као манифестација божјег гнева (Опширније в Вашић 2019). Иако су иконичности лексема *мржња* и *љубав* одређене представом целине, односно представом одвајања од ње или спајања са њом, на њих утиче и митски концепт Душа је течна материја, који резултира метафоричним концептом Осећања су течност. Иконичност лексеме *мржња* одређена је сликом замрзнуте течности или леда, мада има и свој „ватрени модел”, а спој ова два модела изражава се сликом ледене ватре, док се љубав доводи у везу са сликама воде/реке која се излива и осећајем жеђи.

Иконичност лексеме *љубав* има своје извориште у телесним фигурама љубави – загрљају и пољупцу, који су утемељени у првом искуству љубави које одојче добија, скупа са храном/водом (млеко) и заштитом/спајањем. Међутим, пољубац је истовремено упијање и испијање, односно, спајање душа. На оностраним плану, он функционише и као спој са божанским извором људског живота, тако да има и чулно-конкретну и сакралну улогу. Из иконичности ове лексеме произилазе концепти ЉУБАВ ЈЕ СИЛА, у оквиру кога се јављају и концепти ЉУБАВ ЈЕ ЖЕЂ/ГЛАД, односно, концепт ЉУБАВ ЈЕ МАГИЈА, који искључују елемент слободне воље и избора. Поред тога, постоји и концепт који подразумева слободну вољу, односно, свесно хтеће да се спојимо са изабраним објектом љубави. Овај концепт лексикализован је глаголом *волети*, док је концепт у коме је више садржана представа љубави као привлачне силе одређен именицом *љубав* и глаголом *заљубити се*.

Друштвено кодирање љубави прошло је пут од телесног, преко душевног до духовног, од нагонског преко религиозног и идеализованог до рационалног, економског и терапеутског, а те измене одражавале су се, свакако, и у

иконичности лексема *волети* и *љубити/љубав*, уколико о лексичкој иконичности говоримо као о асоцијативним сликама присутним у свести говорника. Међутим, сва ова кодирања истовремено су била управљана првобитном иконичношћу ових лексема – која их је непрекидно држала у оквиру два основна концепта – љубави избора (*волети*) и љубави телесне „страсти“ и привлачне силе (*љубити*).

Слике меке, податне материје – тела које се „приљубљује“, одређују иконичност лексеме *љубав*, али и иконичност лексеме *лепо*: лепота јесте оно што се „приљубљује“, што је пријемчиво, и оно што, вођени нагоном за стварањем и нагоном за целином, одређујемо као ваљано (као „оно што се може волети“ и као „оно што је стваралачки ваљано“). У иконичности лексеме *лепо* преплеле су се, дакле, две слике – слика целине, која настаје спајањем делова („лепљење“), и слика мекоће која побуђује милост, пријатност, љубав (опширније в. Башић 2014b). Концептуализација љубави је и у српској језичкој слици света саодређена појмом лепоте – баш као и у Платоновој *Гозби*, односно носи трагове концепта *ЉУБАВ ЈЕ РАЂАЊЕ/СТВАРАЊЕ ТЕЛОМ И ДУШОМ У ЛЕПОТИ*.

Веза лепог и доброг са љубављу произилази пак и из заједничке митске основе – из култа Сунца. Првобитна иконичност лексеме *добро* била је у вези са прослављањем Сунчевог пута, односно, са тренутком када се оно нађе на прикладној тачки у времену и на небеском простору, оној која значи почетак новог циклуса природе и представља симбол сјаја, склада и хармоније, истовремено обезбеђујући топлину и плодност, доносећи сваку срећу и богатство, те чинећи људски живот добрим и лепим – а то је тренутак зимског солстиција. Насупрот томе, првобитна иконичност зла садржала је слику криве, стрме, путање, колебљивости али и прекомерности (опширније в. Башић 2014b и Башић 2019).

У митском мишљењу целокупно збивање прожето је магијско-митским дејствима, и у том опажању дејствовања оно не прави разлику између материјалног и духовног, физичког и психичког, те стога ни између чулног и надчулног знања/вида. Исто тако, на ступњу митског мишљења, материјална

егзистенција човека и његове психичке функције представљају нераздвојиву целину. Стога се и смисано јединство индоевропске основе \**ǵen-* I „рађати“ и \**ǵen-* II, које је дало *знати*, може видети у архаичном ставу о идентитету бивства и мишљења, односно, рађања и знања, које успоставља једнакост између божје замисли и стварања света, али и рађања бесмртног, духовног дела човека и „познања“ жене, те рађања новог живота. Ову представу можемо сматрати заједничким индоевропским наслеђем. Она је изражена индоевропским кореном \**ǵen-*, чије смисаоно богатство осветљавају значења континуаната ове основе – од „знати“ и „рађати“ до ознаке „творца“ и његовог „оглашавања“, те „знака“ и „знамења“ као трага божанског објављења и чуда, али и ознаке оних који су носиоци мистичних знања – пророка и зналаца, као и места – душе или срца – у коме се оно јавља, па све до значења „детета“, „додира“ и „познања жене“.

Можемо стога закључити да се и појам љубави у митској слици света формирао такође у оквиру култа сунца. Симболика сунца-ватре истовремено покрива и појам опште енергије у човеку (либидо), која се може манифестовати као спознаја, као хтење-воља и као стваралачки чин који им следи, али и као љубав и сексуални нагон, који су такође, у митском поимању, манифестације божанске творачке енергије. Доцнији ток развоја концептуализације љубави довеле су до разлагања овог првобитног појмовног комплекса, па чак и до супротстављања појединих компоненти првобитне целокупности смисла. Резултат тог развоја довео је и до извесног осиромашења и сужавања смисла – и то не само када је у питању семантика речи за означавање емоција *љубави*, већ до осиромашења и заборављања смисла људске егзистенције, који су наши преци у својој митско-магијској слици света слутили. Упркос свој рационалности и прагматичности савременог доба, изгледа ипак да људски живот има потпуни смисао само када је рађање и раст душом и телом у лепоти, једино онда када је животно ткање прожето златним нитима љубави. Наука нам тај смисао не може створити, али нам можда може помоћи да боље разумемо и осећамо себе док трагамо за њим.

# LOVE THREADS

## CONCEPTS OF LOVE IN EUROPEAN AND SERBIAN CULTURE

Monography *Love Threads. Concepts of Love in European and Serbian Culture* is an interdisciplinary study on the conceptualization of the emotion of love, analyzed as an intersection point, as well as the source of many present-day subjects, as an important, albeit marginalized, cultural, anthropological, sociological and philosophical concept, in an effort to make a contribution to anthropology of emotions as an insufficiently developed discipline, and the establishment of erotology as separate humanities discipline that uses experiences of other social sciences, humanities and natural sciences, in developing its own scientific methods. Namely, only after the emergence of psychiatric anthropology and ethnopsychiatry the importance of societal and cultural context for psychiatric approaches begins to be emphasized, and it was noticed that some emotions in certain cultures are being suppressed, while some were supported. For a long time anthropological researches neglected the influence of emotions, in their attempt to deviate from psychology and psychologism, primarily under the influence of Claude Lévi-Strauss's structuralism. The change in anthropology occurred in the 1970s, with Gerc's views on reading cultures and the anthropologist as a writer, but then emotions were approached as representations and parts of a symbolic system, whereby the individuality of emotional experience was neglected.

Although the primary focus of this monography is on the concepts of love in European and Serbian cultures, in the first part of the book – *Emotions: Could there be two languages?* first a historical overview is given of attitudes towards emotions in philosophy, psychology, historiography, anthropology, as well as in researches in cognitive linguistics, in order to move on to research of dominant concepts and cognitive metaphors for emotions in the European context, and then to the research of linguistic conceptualization of emotions in the Serbian, with an analysis of the lexical iconicity of key lexemes for the exploration of emotions: *feelings* and *sensitivity*,

as well as the lexemes that are etymologically and semantically related to them. Our research starts from the assumption that emotions themselves are a kind of language, which uses different signs – gestures, facial expressions and words for their expression. Spoken languages in this research are observed as a secondary modeling system, that is, as a system of signs that does not directly express emotions, but expresses what we think about emotions, and the way in which we interpret them. Spoken language thereby serves not only as a tool for the conceptualization of emotions, but also as a tool for controlling the intensity of experience and the way they are expressed. This is supported by the fact that the types of sensibility change throughout epochs – new emotions appear or new ways of conceptualizing existing emotions and conveying them, or a special kind of „transplantation“ of emotional states and ways of experiencing emotions from one social circle to another, or from one culture to another.

The second part of the monography titled *Letters of love*, provides an overview of the conceptualization of the emotion of love and an overview of key erotological matrices of European culture, starting with the early antiquity, which influenced the formation of later concepts of love in European philosophy, theology, art and psychology too; then we move on to the analysis of the shaping of key concepts of love in Slavic and Serbian culture, then to the research of cognitive metaphors of love and, finally, to the analysis of iconicity (primary motivational basis) of lexemes for the emotion of love in the Serbian – *voleti* (to love) and *ljubav* (love), as well as semantically and etymologically connected lexemes.

The study of emotion, especially the emotions of love, are still on the margins of anthropology and other humanities, although their importance is undoubtable, since our intimacy and our emotions should not be just a matter of biology, because they are essentially shaped by social and cultural influences, as they in a profound way frame our societies and cultures. Conceptualizations of love represent a very complex semiotic system that deserves detailed analysis. Therefore the analysis of dominant discourses about love in European culture is applied in this monography, as well as cognitive linguistic method of determining key conceptual metaphors of



love, along with methods of linguistic anthropology for analyzing the linguistic picture of the world, elements of which are explored at the lexical level. The research combines insights from philosophy, psychology and psychiatry, social psychology, anthropology and historiography, and analyzing the scientific discourses about love, it arrives at the conclusion that love is not just an intimate, individual experience, which resists objective scientific analysis, but should become one of the key topics of humanities, which could be studied through analysis of texts and signs (both oral and written, scientific and artistic, and commonplace) that our civilization is continuously producing about love. The research uses diachronic and synchronic approaches, and love is approached as an important social phenomenon and it is pointed out that emotions, especially the emotion of love, as well as the ways of its conceptualization, are not only influenced by the cultures in which they are created, but they also substantially influence a whole specter of societal happenings. Therefore, modern tendencies around the establishment of erotology as a separate humanistic discipline can make a substantial contribution to a deeper understanding of the past, as well as of the contemporary of the societies and cultures we live in.

Although the modern age promised a revolutionary break with traditional taboos, it did not dedicate itself to understanding the essence of Eros, but most often only to its various sexual manifestations, mostly those that have been for a long time considered as undesirable, even deviant: free sexuality, female sexuality, promiscuity, homosexuality... Reducing Eros to sexuality, and love to bodily desire, even though desire and sexuality lie in the foundation of love and are its building blocks, represents a typical mutilation of this phenomenon. In 21<sup>st</sup> century we see growing interest for medical and biological researches of love, which boil down the complexity and diversity of its aspects to hormones playing around with our brain, to a chain of chemical reactions in our body, which can be artificially produced and stimulated. However, love is more than fleshliness; it is, actually, a very complex semiotic system and, despite the progress of exact sciences, the humanities are still called to speak about it. It is precisely because of the complexity of the examined phenomenon that biological science, and even psychiatry and psychology, are unable to give answers to all the questions that the

phenomenon of love raises. In the interspace of medicine and art, a new discipline could be established, with love in all of its various forms as the central topic, which will summarize the experiences of scientific studies, but also artistic viewpoints, and create new, independent methods and approaches. Erotology must be separated from sexology, because it represents more than just physicality, and it touches on our most intimate feelings, as well as the ways in which our intimacy shapes societies and cultures, the complete picture of the world of various civilizations.

Emphasizing the importance of the "emotional turnover" in the humanities, monography *Love Threads. The concepts of love in European and Serbian culture* provides a significant contribution to the reception, understanding and application of these approaches. It is our assumption that the conceptualization of emotions is conditioned by deep traces of past traditions, which can be discovered in language, that is, in its metaphorical nature. We speak in metaphors, even when we use the language of science that tends to be completely cleared of them. The current metaphors are the result of a centuries-long sedimentation, and they develop and branch out of the primary metaphoricity, that is, the iconicity of language, and therefore the conceptualization of love is also researched at the level of iconicity of lexemes that represent the emotion of love, because it reveals to us the worldviews of past cultures. Our present existence, even in its most intimate layer, or perhaps mostly there, is reflection of those traditions.

In our research we arrive to the conclusion that the metaphors of love shift between the metaphors of spirit, soul and body and often intertwine with metaphors of light and knowledge. European civilization was filled with prohibitions in relation to Eros – satisfaction of the body, feelings directed towards another human being were viewed not only as turning away from God and prescribed kind of knowledge, but also as turning away from devotion and service to the community. Other civilizations, and a whole row of heretical movements within the dominating Christian attitude towards love, in love that contained both a physical and a spiritual component and was directed towards other human beings, saw the possibility of reaching supreme knowledge. Human culture obvious-

ly could not exist without Eros and its opposing force – Thanatos. The predominance of the death drive, which manifests itself as the numbing of the sensual and emotional life for the sake of devotion to the afterlife, has produced tragic outbursts of hate. As a force Eros constitutes the basis of sociability, and therefore sociology mistakenly excludes love from their research. Love is also an emotion that constitutes the basis of historicity: a time without desire and love would be a time without memory and a time without a future – it is love that makes us remember the past and think about the future, because it strives to last and to leave traces as a mark of its immortality. The world could therefore be seen as an *erotosphere*, to use Epstein's term that symbolizes collective libido or the desire of a united humanity as a subject of history and all the transformations of civilization. According to Epstein, the movement of libido and its suppression are two basic forces that govern history and we can recognize their workings at the level of ideologies (procreational, liberal ideologies of individual liberation, aimed at finding new forms of social and individual life and satisfaction of desires, as opposed to conservatism, directed towards the past and repetition), but also at the level of great artistic and social styles – Classical antiquity, Renaissance, Romanticism, Modernity, as opposed to the Middle Ages, Reformation, Realism, Rationalism.

The concept of love in European and Serbian culture endured a number of changes. One of the most persistent cultural concepts is the concept of knightly or courtly love, which penetrated the mass culture of its time through chivalric romance and troubadours, and changed the previous notion of love and influenced the creation of the concept of romantic love, which is still effective in modern times. Many of the theories of emotion are marked by a naïve worldview, which is implicitly contained in language, and which most often speaks of them as a LIQUID IN A VESSEL. Furthermore, the concept of emotions depended on changes in attitudes towards the body. Since the body is increasingly defined as a cultural construct, emotions, whose dependence on the body was a commonplace of the naïve picture of the world and early scientific views on emotions, are increasingly being defined as a phenomenon dependent on culture. In the modern scientific picture of the world, and to some extent also in the naïve one – that reflects the elements of the

---

dominant epistemes of the modern age – we observe emotions in the light of their dependence not only upon human body, but also upon human knowledge and evaluation. Modern scientific discourse on emotions is increasingly marked by metaphors from the economic sphere – so Transactional Analysis is being used as a method of analysis of interpersonal relationships, and within different “psychologies of success” we talk about *emotional investment* or *investing*, *emotional transfer* and *emotional accounting*, or *emotional exchange* or *exchange of emotions*, and these metaphors find their way into spoken language, so we can talk about *emotional loss*, or *emotional poverty* and *wealth*. All these metaphors function within the concept EMOTIONS ARE COMMERCE (ECONOMIC EXCHANGE), which is after all based on the broader concept LIFE IS A BUISNES PROJECT that represents the modern world tendency towards complete rationalization and instrumentalization of emotional life. In contrast to the former naïve linguistic picture of the world, that was marked by the attitude that emotions are products of the body, when we established the opposition between body and soul, the conceptualization of emotions was realized within the metaphors of soul; so in modern worldview emotions are understood and expressed increasingly as products of the rational mind, which entails the notion that they can be completely controlled and channeled.

If the anthropology of emotion is in its infancy, than we could say that the anthropology of love is in the period of gestation. Although our culture is full of love songs, novels, stories, movies, music, although there is an unfathomable number of titles from the domain of popular culture that deal, in one way or another, with issues of romantic love, the topic of love remained outside the interest of anthropology, and even scientific research in psychological and psychiatric. What can mostly be found are texts that belong to the popular psychology and self-help literature. Even when emotions became an anthropological subject, love was still not adequately studied. Anthropologists turned to studying depression, anger and similar negative emotions, which were, after all, of paramount importance in psychological and medical communities. The cause of the primacy of the study of negative emotions can be seen in the achievement of the assumed practical result – it is considered, namely, that the analysis will lead to a therapeutic understanding of

emotions and offer a possibility of healing. Even the exploration of love in the sociological literature has turned in this direction. The long tradition of viewing love as a disease or madness has continued in this context as well. Lovers are *madly in love*, *lovesick*, *crazy in love* and scientists seem to have understood in a literal manner the metaphor LOVE IS A DISEASE and tried to cure people of romantic fantasies in favor of reasonable, conjugal and matrimonial love, based on rational choice. In this relation of science to love, and love in the general and poetic discourse lies a serious discrepancy – in the latter, love is seen as a sublime, even divine force, and represents a moral goodness. In science, however, love is still treated as a “disorder” or, at the very least, as an elusive and irrational occurrence, inaccessible to scientific study, that can only observe it, if taken as the subject of its research, only as a mask of sexual drive; in other words, it has to biologize it in order to somehow gain the dignity of exactness and objectivity.

A key paradigm in the way we talk about love, which functions even today, is – sexual and sacred. Psychologists and philosophers see the Western ideal of romantic love primarily as a socially acceptable reason for sexual intercourse, that is, as a mask for idealizing lust. However, other cultures that are not burdened with Christian morality, would not need these sort of self-deceptions, but the concept of romantic love still appears in them. Both historians and sociologists have made similar assumptions about love as mask of lust, but their approach has been somewhat broader. Romantic love, in their view, was a direct response to the rise of capitalism and served as a counterweight to the atomism which resulted from the disintegration of traditional forms of community, so individualism and intimacy were considered as conjoined twins of modernization. According to that theory, modern isolated individuals, alienated by participation in the impersonal market, are seeking comfort and meaning in the arms of an idealized lover. Love gave them back what industrial society had taken away from them – the sense of community belonging and significance. The second view, sociobiological one, considers romantic love as an evolutionary mechanism that stimulates long-term sexual attraction and connects men and women into families, necessary for the reproduction and survival of the human species. Anthropological researchers of emotions associ-

---

ate romantic love with certain social and psychological requirements, while those under the influence of sociobiology believe that love must be necessarily appear in all human societies because of its genetic underpinning.

The analysis of linguistic concepts of love and lexical iconicity of lexemes used for naming love in the Serbian language gave results that were somewhat aligned with the conclusions of psychological research. Namely, the iconicity of the lexeme love is rooted in the bodily figures of love – hug and kiss, which are based on the first experience of love that an infant receives, together with milk and protection from the mother. However, a kiss is at the same time absorption and drinking, that is, “merging of souls”. On the otherworldly plane, it also functions as a connection with the divine source of human life, so that it has both a sensory-concrete and a sacred role. Out of the iconicity of this lexeme arise the concepts LOVE IS FORCE, and within them LOVE IS THIRST/HUNGER, and also LOVE IS MAGIC, which exclude the element of free will and choice. Furthermore, there is a concept that implies free will, that is, a conscious decision to connect with the chosen object of love. This concept is lexicalized with the verb *voleti* (*loving someone*), while the noun *ljubav* (*love*) and the verb *zaljubiti se* (*being in love*) denote the concept that harbors the idea of love as an attractive, irrational force. The social coding of love in Serbian culture, similarly to European culture, has therefore moved from physical realm, through the mental to the spiritual, from the instinctive through the religious and idealized to the rational, economic and therapeutic, and these changes have certainly been reflected in the iconicity of the lexemes for *love* and for *kiss/endearment*, if we consider lexical iconicity as associative images present in the consciousness of the speaker as well. However, all these codings were simultaneously driven by the original iconicity of these lexemes – which kept them constantly within the framework of two basic concepts – chosen love (*voleti* – “loving someone”) and love (*ljubav*) as a “passion” of the flesh and attractive force (*being in love*).

Following the development of the concept of love from its original complexity, which seems to have combined experience of completely human, both physical and mental love, with the experi-

ence of “divine” love and striving for the highest knowledge, we arrive at the conclusion that the result of this development led to a certain impoverishment and narrowing of the meaning of love – not only when it comes to its conceptualization or semantics of words used to denote the emotion of love, but also to impoverishment and forgetting the meaning of human existence, which our ancestors foresaw in their mythically-magical picture of the world. Nonetheless, despite all the rationality and pragmatism of the modern age, it appears that human life obtains its full meaning only when the fabric of life is interweaved with the golden threads of love. Science is unable to create that meaning, but it may help us to better understand and feel ourselves as we search for it.

## БИБЛИОГРАФИЈА

- Арсенијевић, Нада. „О глаголима волети и заљубити се.“ *Когнитивнолингвистичка проучавања српског језика*. Предраг Пипер (ур.). Београд: Одељење језика и књижевности САНУ, 2006: 71–85.
- Башић, Ивана. „Неизречено, неизрециво, замукло – концепт ћутања у српском језику.“ *Зборник Матице српске за славистику* 74, 2008: 191–217.
- Башић, Ивана. „Иконичност онтолошке лексике српског језика у контексту словенске митологије: концепт бића.“ *Зборник Матице српске за славистику* 76, 2009: 47–81.
- Башић, Ивана. „’Омотач’ и ’целина’. Иконичност лексема тело и пут.“ *Гласник Етнографског института САНУ* 61 (1), 2013а: 75–89.
- Башић, Ивана. „Тело духовно: концепт (словенске) душе (I).“ *Гласник Етнографског института САНУ* LXI (2), 2013b: 113–128.
- Башић, Ивана. „Тело духовно: концепт (словенске) душе (II).“ *Гласник Етнографског института САНУ* LXII (1), 2014а: 131–145.
- Башић, Ивана. „Концепт лепоте у српском језику - иконичност лексема *лепо* и *красно*.“ *Јужнословенски филолог* 70, 2014b: 173–187.
- Башић, Ивана. *Слике у речима. Иконичност лексике српског језика у контексту словенске митологије - метафоре живота и смрти*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2016.
- Башић, Ивана. „Високо дрво лад нема, убава мома род нема“: семантика лексеме убав у српском и македонском народном изразу.“ *Језик као запис културе у етнолошкој и лингвистичкој анализи на релацији Србија – Македонија*. Веселинка Лаброска и Станислав



- Станковић (ур.). Београд: Српска академија наука и уметности и Македонска академија на науките и уметностите, 2018: 189–203.
- Башић, Ивана. „Концепти добра и зла у српској језичкој слици света.“ *Serbian Studies Research*, 2019: 213–233.
- Башић, Ивана. „Семантика припева *ладо* и *љело* у обредним песмама у Србији и Македонији.“ *Језик као запис културе у етнолошкој и лингвистичкој анализи на релацији Србија – Македонија*. Том 2, Станислав Станковић и Веселинка Лаброска (ур.). Српска академија наука и уметности и Македонска академија на науките и уметностите, Београд, 2021 (у штампи).
- Бодријар, Жан. *О завођењу*. Подгорица: Октоих, 2001.
- Брил, Жак. *Лилит или мрачна мајка*. Сремски Карловци–Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.
- Деретић, Ирина. „Филозофско и књижевно у мистичкој еротологији Анице Савић Ребац.“ *Историја српске филозофије II. Прилози истраживању*, Ирина Деретић (прир). Београд: Euro Book, 2014:281–312.
- Елијаде, Мирча. *Слике и симболи. Оглед о магијско-религијској симболици*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1999.
- Епштејн, Михаил. *Филозофија тела*. Београд: Геопоетика, 2009.
- Епштејн, Михаил. *Филозофија љубави: љубав у пет димензија*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012.
- Зализњак, Анна, Левонтина И.Б. и Шмелев, А. Д. *Ключевые идеи русской языковой картины мира*. Москва: Языки славянской культуры, 2005.
- Керењи, Кароль. *Кћери сунца*. Чачак: Градац, 1994.
- Кристева, Јулија. *Црно сунце. Депресија и меланхолија*. Нови Сад: Светови, 1994.

- Левин, Ив. *Сексуалност и друштво код православних Словена од X до XVIII века*. Београд: Karposbooks, 2006.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Луман, Николас. *Љубав као страст*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића, 2010.
- Матић, Љубомир (ред.). *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига XI. Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик САНУ, 1981.
- Пипер, Предраг, Драгићевић, Рајна и Стефановић, Марија. *Асоцијативни речник српскога језика*. Београд: Београдска књига, Службени лист СЦГ, Филолошки факултет у Београду, 2005.
- Попер, Карл. *Претпоставке и побијања*. Раст научног знања. Сремски Карловци–Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића, 2002.
- Раденковић, Љубинко. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ, 1996.
- Савић Ребац, Аница. *Предплатонска еротологија* (докторска дисертација). Београд: Филозофски факултет. Универзитет у Београду, 1932.
- Толстој, Светлана М., Раденковић, Љубинко (ред.). *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 2001.
- Трубачёв, Олэг Николаевич. *Этимологический словарь славянских языков*. Москва: Издательство „Наука“, 1984.
- Фасмер, Макс. *Этимологический словарь русского языка*. Москва: Прогрес, 1987.
- Хојзинга, Јохан. *Јесен средњег века*. Нови Сад: Матица српска, 1991.

- Abelard, Petar. *Povijest nevolja, Etika, Pisma Abelarda i Heloize*. Zagreb: Naprijed, 1970.
- Adler, Alfred. *Smisao života*. Novi Sad: Matica srpska, 1989.
- Aristotel. *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus, 1988.
- Aristotel. *Retorika*. Beograd: Plato, 2000.
- Avril, Nikol. *Rečnik ljubavne strasti*. Beograd: Službeni glasnik, 2013.
- Bart, Rolan. *Fragmenti ljubavnog govora*. Beograd: Karpos, 2015.
- Bašić, Ivana. „Metafore straha.“ Naracije straha. Natka Badurina, Una i Marković, Jelena Bauer (ur.). Zagreb: Leykam international, 2019: 221-242.
- Bataj, Žorž. *Erotizam*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- Batler, Dzudit. *Psihički život moći. Teorije pokoravanja*. Beograd: Centar za medije i komunikaciju. Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum, 2012.
- Bauman, Zigmunt. *Fluidna ljubav. O krhkosti ljudskih veza*. Novi Sad: MEDITERRAN, 2009.
- Berk, Piter. *Osnovi kulturne istorije*. Beograd: Clio, 2010.
- Bezljaj, F. *Etimološki slovar slovenskega jezika 1–4*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1977–2005.
- Blažević, Zrinka. „Povijest emocija: pomodni trend ili interdisciplinarna platforma?“. Historijski zbornik, 2015: 389–394.
- Briggs, J. L. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Buck, Carl Darling. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- Chevalier and Gheerbrant. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983.
- Culianu, Ioan E. *Eros i magija u renesansi*. Zagreb: Argonaut, 2007.

- De Ružmon, Deni. *Ljubav i Zapad*. Beograd: Službeni glasnik i Karpos, 2011.
- De Sousa, Ronald. *The Rationality of emotion*. Cambridge: Cambridge MIT Press, 1987.
- Dodds, E. R. (1927-1928/1990). "Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment." *The Hibbert Journal* 26 (1927-28): 459-473.
- Ekman, Paul. „An Argument for Basic Emotions.“ *Cognition and Emotion*. 1992, 6 (3/4): 169-200.
- Elijade, Mirča. *Joga, besmrtnost i sloboda*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1984.
- Elijas, Norbert. *Proces civilizacije*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2001.
- Fehr, B & Russell J. "A Concept of Emotion Viewed from a Prototype Perspective." *Journal of Experimental Psychology: General*, 113(3), 1984: 464-486.
- Fevr, Lisijen. *Ljubav sveta, ljubav profana. Oko Heptamerona*. Novi Sad: Mediterran, 2015.
- Freud, Sigmund. *Predavanja za uvod u psihoanalizu*. Zagreb: Stari grad, 2000.
- Freud, Sigmund. *Totem i tabu: neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*. Zagreb: Stari grad, 2000a.
- Frijda, N. H. „The psychologists' point of view.“ *Handbook of Emotions*. J. M. Haviland-Jones, L. F. Barrett and M. Lewis (eds.). New York: Milford Press, 2008: 68-87.
- Frijda, Nico H. at all. „Emotion and emotions words.“ *Everyday conceptions of emotion: an introduction to the Psychology, Anthropology and Linguistics of Emotion*. J.A., Fernández-Dols, J.-M., Manstead, A.S.R., Wellenkamp, J.C. Russell (eds.). Kluwer Academic Publishers, 1994: 121-143.
- Frijda, Nico H. *The emotions. Studies in emotions and social interaction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

- From, Erih. *Umeće ljubavi*. Beograd: BIGZ, 1983.
- Fuko, Mišel. *Istorija seksualnosti I. Volja za znanjem*. Loznica: Karpos, 2006.
- Gerc, Kliford. *Antropolog kao pisac*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2010.
- Gilbert, Sandra i Gubar, Suzan. „Zaraza u rečenici. Žena pisac i strepnja od autorstva.“ *Ženske studije* 5/6, 1996.
- Gorgiev, Anastasija B. „Sukob telesne i duhovne ljubavi u stvaralaštvu Margerite Navarske.“ *Zbornik za jezike i književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 2019: 97–114.
- Grelan, Hans H. *Filozofija osećanja*. Beograd: Geopoetika, 2007.
- Harre, Rom. „An Outline of the Social Constructionist Viewpoint.“ *The Social Construction of Emotions*, Rom Harre (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1986: 2–14.
- Ilić, Vladimira. *Emocije kao kulturni konstrukt i njihova upotreba u političkim kontekstima savremene Srbije* (doktorska disertacija). Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, 2014.
- James, William. „What is an emotion?“ *Mind* 9 (34), 1884: 188–205.
- Janet, Pierre. *Ljubav i mržnja*. Zagreb: Naprijed, 1968.
- Janković, Branimir. „Uvod u temat Povijest emocija.“ *Istorijski zbornik* 68 (2), 2015: 368–375.
- Jung, Karl Gustav. *Aion*. Beograd: Atos, 1996.
- Kejgan, Džerom. *Šta su emocije?. Istorija, merenja i značenja*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2015.
- Kišjuhas, Aleksej. *Telesne, individualne i društvene dimenzije emocija: ka razvoju integrisane sociološke teorije* (doktorska disertacija). Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, 2015.
- Kjerkegor, Seren. *Ili–Ili*. Beograd : Grafos, 1989.

- Klajn, Melan, Džoan Rivijer. *Ljubav, mržnja, reparacija*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Kolakovski, Lešek. *Religija*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1992.
- Kövecses, Zoltan. *Metaphor and emotion: language, body, culture in human feeling*. Cambridge University Press, 2000.
- Kristeva, Julija. *Ljubavne povesti*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2001.
- Kurz, Josef. *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Praha: Československé akademie věd, 1958–1997.
- Lazarus, R. S. *Emotion and Adaptation*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- LeVine, Robert A. *Psychological Anthropology. A Reader on Self in Culture*. Malden, MA: Willey Blackwell, 2010.
- Lindholm, Charles. „Romantic Love and Anthropology.“ *Etnofoor* 10, 2006: 1–30.
- Lutz, Catherine A. & Abu-Lughod, Lila. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Malinovski, Bronislav. *Seks i represija u primitivnom društvu*. Novi Sad: Mediterran, 2017.
- Marcuse, Herbert. *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*. Zagreb: Naprijed, 1985.
- Mid, Margaret. *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta, 1978.
- Milenković, Pavle. „Lisjen Fevr i istorija senzibiliteta.“ *Ljubav sveta i ljubav profana*, Lisjen Fevr. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2015: 303–316.
- Nikolić, Miroslav (ur.) *Rečnik srpskoga jezika*. Novi Sad: Matica srpska, 2007.
- Nojman, Erih. *Amor i psiha. Psihički razvoj ženskog. Tumačenje Apulejeve bajke*. Beograd: Fedon, 2005.

- Outli, Kit. *Emocije, kratka istorija*, Clio, Beograd 2005. Beograd: Clio, 2005.
- Parrot, Gerrod (ed.). *Emotions in Social Psychology. Essential Readings*. Philadelphia: Psychology Press, 2001.
- Pejgels, Elen. *Adam, Eva i zmija*. Lazarevac: Rad, 2008.
- Piper, Predrag. *Jezik i prostor*. Beograd: XX vek, 2001.
- Platon. *Država*. Beograd: BIGZ, 2002.
- Platon. *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: BIGZ, 1979.
- Reddy, William M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Sapir, Edward. „The Psychology of the Culture.“ *Psychological Anthropology. A Reader on Self in Culture*. Robert A. LeVine (ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010: 23–30.
- Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (I-IV)*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971–1988.
- Stendal, Anri Bejl. *O ljubavi*. Subotica: MInerva, 1976.
- Trebješanin, Žarko. „Kejganov multidisciplinarni i kritički pristup izučavanju emocija.“ u: *Šta je emocija?*. Džerom Kejgan,. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2015: 9–24.
- Vigotski, Lav. *Mišljenje i govor*. Beograd: Nolit, 1997.
- Wierzbicka, Anna. *Emotions across Languages and Cultures, Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Y Gasset, Jose Ortega. *Studije o ljubavi*. Zagreb: Demetra, 2009.
- Ziguris, Radmila. *Paradoksalna ljubav. Nagoni života. Ogledi iz psihoanalize*. Beograd: Službeni glasnik, 2010.
- Živković, Dragiša (ur.). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit, 1992.

## ИЗВОРИ

- Андрић, Иво. *Стазе, лица, предели*. Београд, Загреб, Сарајево, Љубљана: Просвета, Младост, Свјетлост, Државна založba Словеније, 1964.
- Беме, Јаков. *Аурора или јутање руменило на истоку*. Београд: Арион, 1988.
- Ђурић, Милош. *Антологија српских народних приповедака*. Београд: Српска књижевна задруга, 1990.
- Костић, Лаза. *Песме*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Лалић, Иван В. *Писмо*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Лесковац, Младен. *Антологија старије српске поезије*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Лирске народне песме*. Београд: <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Миљковић, Бранко. *Песме*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Настасијевић, Момчило. *Поезија* . Горњи Милановац : Дечје новине, 1991.
- Пандуровић, Сима. *Песме*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Панић-Суреп, Милорад. *Српске народне приповетке*. Београд: Нолит, 1964.
- Петковић Дис, Владислав. *Песме*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Петровић, Растко, Поезија – Сабињанке, Дела Растка Петровића II, Нолит, Београд 1974.
- Попа, Васко. *Кора*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.
- Ракић, Милан, *Песме*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.



Сведенборг, Емануел. *Небо са својим дивотима и Пакао према ономе што сам видео и чуо*. Београд: Трагови, 2001.

Стефановић Караџић, Вук. *Народне српске приповијетке*. Беч, 1821.

Стефановић Караџић, Вук. *Српске народне пјесме, скупио их и на свјет издао Вук Стефановић Караџић, књига прва, у којој су различне женске пјесме*. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1891.

Стефановић Караџић, Вук. *Српске народне приповијетке*. Беч, 1853.

Стефановић Караџић, Вук. *Српске народне приповијетке*. Беч, 1870.

Стефановић Караџић, Вук. *Српски рјечник*. Београд-Загреб-Сарајево-Љубљана: Просвета; Младост; Свјетлост; Државна zaloжба Словеније, 1818 [1985].

Теодосије. *Житија*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.

Црњански, Милош. *Лурика Итаке*, <http://www.ask.rs/> приступљено 2.7. 2020.

De Laclos, Choderlo. *Opasne veze ili pisma sabrana u jednom društvu i objavljena za pouku drugima*. Zagreb: Školska knjiga, 2001.

Ман, Томас. *Doktor Faustus I-II*, Nolit, Beograd 1989.

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

177.61:316.7(497.11)

177.61:316.7(4)

811.163.41'37

БАШИЋ, Ивана, 1971-

Љубавне нити : концепти љубави у европској и српској култури /  
Ивана Башић.

- Београд : Етнографски институт САНУ, 2021 (Београд :  
Академска издања). - 329 стр. ; 20 см. - (Посебна издања /  
Етнографски институт САНУ = Special Editions  
/ Institute of Ethnography SASA ; књ. 98)

На спор. насл. стр.: Love threads : concepts of love in european and  
serbian culture / Ivana Bašić.

- Тираж 300. - Напомене и библиографске референце уз текст. -

Библиографија: стр. 319-328.

- Summary: Love threads.

ISBN 978-86-7587-111-8