

Татјана Самарџија
Филолошки факултет у Београду
Катедра за романистику
tatjana.g.samardzija@gmail.com

https://doi.org/10.18485/ai_gozik.2019.ch9
821.133.1.09-31 Волбек М.
14 Платон

ПЛАТОНОВА ГОЗБА КАО ИНТЕРТЕКСТ У ВЕЛБЕ- КОВОЈ МОГУЋНОСТИ ОСТРВА

Предмет нашег истраживања је интертекстуални однос романа *Могућност острва* Мишела Велбека и Платонове *Гозбе*. У првом делу анализе представљамо наративну структуру Велбековог романа, као и основне теме и поруке дела. У другом делу рада анализирамо интертекстуално присуство мита о андрогину из *Гозбе* у епилогу Велбековог романа како бисмо одговорили на кључно питање односа који протагониста романа Данило25, с једне, и сам Велбек, с друге, исказују према концепту љубави изложеном у цитираном одломку из *Гозбе*, као и према филозофији *ероса* у целини овог Платоновог дијалога. На основу читавог низа показатеља, закључујемо да оштра критика концепта љубави у *Гозби* коју исказује Данило25 нипошто не изражава Велбеков лични став.

Кључне речи: Мишел Велбек, Платон, *Гозба*, Библија, андрогин, ерос, патња, научна фантастика, утопија, дистопија.

1. Увод

Могућност острва (прев. 2006; ориг. *LA POSSIBILITÉ D'UNE ÎLE*, 2005), дело француског писца Мишела Велбека, представља филозофско-научно-фантастични

роман о (не)достижности љубави. Велбекови про-тагонисти не успевају да досегну „могуће острво“ за којим чезну јер су готово сви – смртници XXI века и новољуди-клонови петог миленијума – и сами острва, дакле *isolatos*, како се двозначношћу ове речи поиграва Мелвил у *Моби Дику*.¹ У овом раду ћемо теме самоће, љубави, патње и смрти, доминантне и супротстављене у роману, сагледати из једног новог угла, кроз интер-текстуално присуство Платоновог дијалога *Гозба* у епи-логу романа *Могућност острва*.

У првом делу рада подсетићемо на структуру Велбековог романа, тј. на алтернацију, у највећем делу романа, аутобиографских поглавља која исписује наш савременик Данило(1) на почетку XXI века, и ретро-спективно-контемплативних коментара које бележе, такође у првом лицу, његови клонови Данило²⁴ и Да-нило²⁵ две хиљаде година касније. Ова суперпозиција садашњег и будућег, која постепено приближава, а по-том и стапа перспективе главног протагонисте и њего-вог последњег клона, достиже свој врхунац у епилогу романа, када Данило²⁵ напусти свој статички живот и отисне се у непознато, приповедајући у првом лицу о својој личној потрази за могућим острвом љубави.

У другом делу анализе, усредсредитћемо се на ин-тертекстуално присуство Платонове *Гозбе* у епилогу романа, и то управо оног дела *Гозбе* у ком Аристофан излаже мит о андрогину, бићу које су богови подели-ли на две половине које се од тада непрестано траже тежећи сједињењу. У раду ћемо настојати да испитамо

1 О двозначности речи *isolato*, која истовремено указује на острвско порекло и усамљеност, в. у нашој анализи Мелвиловог *Моби Дика* (Самарџија 2012). И код Велбека, *острво* функционише истовремено и као утопија савршене љубави и као дистопијско место самоће. О мотиву острва као утопијског раја, в. Самарџија 2018.

да ли однос протагонисте Данила²⁵ према Аристофановом схватању љубави-ероса одражава и ауторово становиште. Кроз анализу карактеристичних тема, мотива и концепата, показаћемо да су кључне теме и идеје Аристофановог говора, али и целе *Гозбе* – љубав-ерос, патња, смрт, бесмртност, лепота – све снажно присутне у *Могућности острва* као делићи мозаика који писац и његови протагонисти настоје да склопе у себи и у свету.

2. Могућност острва : наративна структура, теме и поруке

Основну тему *Могућности острва* (МО) – истраживање „могућности љубави“ (МО, 353; Carlson 2011: 237), тј. трагање за срећном и постојаном љубављу међу људима – аутор развија у двострукој хронолошкој и двострукој наративној равни; наиме, ткање романа разапето је између времена садашњег, с почетка XXI века, и времена будућег, две хиљаде година после нас. Поглавља која развијају ове две равни измеђују се кроз цео роман, све до епилога романа.

2.1. Прва временско-наративна раван: време садашње

У првој равни, где су дијегетичко и екстрагијегетичко време подударни (као и у Велбековим романима *Елементарне честице*, *Платформа* и *Карта и територија*) како би се читалац идентификовао са главним протагонистима, Велбек развија цинично-сетну анализу распада западног и глобалног друштва с почетка XXI века на „елементарне честице“, тј. појединце који су и сами дезинтегрисане личности, „сувишни људи“

без осећања припадности и јасно назначене сврхе живота, неспособни за трајну заједницу љубави с другим људским бићем, што за последицу има пандемију самоће и безнађа.

Класичним наративним поступком у првом лицу, главни протагониста Данило² приповеда свој живот комичара, провокатора и медијског клоуна. Кроз своју хронолошку аутобиографију, Данило јетко анализира себе и своје (и наше) време, у ком је све, па и сам човек, постало роба у служби задовољавања жеља – тако да љубав губи димензију односа и припадања, и своди се на потрошњу туђег тела док је младо и пожељно, после чега следи одбацивање, самоћа и смрт. Конзумеристички однос према свету, људима и животу, свом и туђем, подразумева једну од основних тема Велбекових романа.

Како примећује Д. Летандр (Letendre 2008: 103?), *consummatio* у класичном латинском означава досезање крајње тачке, максимума у неком квалитету или трајању, развијајући паралелно, као и француско *consommation*, и етимолошки оправдано, два значења: „окончање“ (отуда и „трошење“, „уништење“) и „испуњење“ („достизање потпуности“) – као да достизање неког пријатног врхунца истовремено значи и крах,

2 Оригинално француском имену *Daniel* одговара у преводу И. Мисирлић *Данијел*. Међутим, *poten est oten*: док име *Данијел* не буди у српском никакве асоцијације, *Данило* јасно алудира на старозаветног пророка чија је једна од основних тема управо крај света. Да је Велбек с том намером узео име пророка за свог главног јунака бива очигледно у песми коју клон *Данијел*²⁴, или *Данило*²⁴, оставља за собом пре смрти: „*Читајући на базену Библију/ У неком прилично јефтинином хотелу, / Данијеле! Твоја пророчанства ме опседају, / Боја неба се претвара у драму врелу.*“ (2006: 142) Исти проблем, видећемо, јавља се с именом *Marie*, преведеним на српски, још неспретније и несрећније, као *Мари*, уместо *Марија*.

пропаст. Следствено таквом антитетичко-синтетичком разумевању *конзумације*, и љубавна пустош и глад представљени су као производ неумереног индивидуализма и „смрти Бога“, а у дубљој, психолошкој сфери, као производ одсуства љубави у човеку и међу људима, проистекле из суштинског егоцентризма и неодговорности према другима. Суштински парадокс који љубав међу егоцентричним људима чини немогућом састоји се, као што смо то другде анализирали (Самарџија 2018), у чињеници да човек утолико више тражи љубав што је неспремнији да је пружи другима. Видећемо да и сам Платон дефинише *Ерос(a)* као „љубавну сиротињу“. Исто тако, протагонисти Велбекових романа силно жуде за љубављу, али готово ниједан не уме да љубав пружи другима, већ само да је узима. Зато у роману стари чезну за младима, а млади одбацују старе.

У својим четрдесетим годинама, незанимљив младим и лепим женама које га једине привлаче („можда живот почиње у педесетој, али престаје у четрдесетој“; МО, 21), а неотпоран на утицај старости на вољено тело, Данило се прикључује секти „елохимита“ (у стварности тзв. *раелијанци*, фр. *Raël*), која следбеницима обећава сцијентистичку верзију бесмртности и раја кроз клонирање и физиолошку трансформацију људске врсте, а своје обећање темеље на фалсификованом васкрсењу њиховог оснивача, тзв. „Пророка“, кога у стварности замењује његов син (деконструкција Христовог васкрсења је очигледна). Тако друштво Велбековог и нашег времена једино решење за проблеме старења и смрти види у науци (трансхуманизам), коју обожава као спаситеља. Слично томе, у *Елементарним честима*, реч је о свесном усмеравању еволуције како би човек постао „прва анимална врста познатог универзума која сама организује услове сопственог замењивања“

(2006а: 300); у *Могућности острва*, Велбекови новољуди (*néo-humain*) истичу како трансформација људске врсте показује „да је човек ушао у процес елохимизације [тј. самообожења], и то у смислу у ком је он сада био господар и творац живота“ (МО, 233). Клонирање – о коме је у време настанка *Могућности острва* било много речи управо путем медијске самохвале раелијанаца да су успели да у лабораторији створе клонирано људско биће – у роману развија научник на основу ДНК чланова секте.³ Премда клонови жале због „одсуства Бога“ (нпр. стр. 362), код Велбека је, као што примећује де Мул (Mул 2014: 98), наука постала својеврсни *Deus ex machina*; тачније, рекли бисмо, *machina pro Deo*, замена за Бога. Тако на крају живота, остављен од много млађе вољене жене, Данило предаје свој ДНК елохимитима као залог „бесмртности“ и извршава самоубиство – које Велбек у роману приказује као општеприхваћено прибежиште од болести и смрти – у очекивању „ново-рођења“ у клонираном бићу.

2.2 Друга временска и наративна раван: „срећна“ будућност

Наизменично са поглављима која нижу епизоде из немирног и трагичног Даниловог живота, Велбек у другој временској равни, два миленијума после нас,⁴ приказује изразито статично битисање његовог клона Да-

3 Цитирајући мисао да је религија „секта која је доживела успех“, Велбек у роману показује како цео свет постепено прихвата религију елохимита, јер од људи не тражи никаква одрицања, а нуди им задовољства.

4 Како луцидно примећује Соре (Sauret 2006: 242), читалац романа, као и сам Данило1, „једнако је удаљен од Христа (што није случајно) и од сајбер-света који насељавају 'киборзи'“.

нила²⁴, а потом и Данила²⁵.⁵ Кроз њихове дневничке записе, у којима је писац често дискретан, увиђамо да клонови суштински нису победили ни старост ни смрт: када један клон остари и дође време да умре, производи се његов нови, одрасли клон који ће га заменити. Живот сваког клона, лишен физичке близине иједног другог новочовека, темељи се на три стуба: „[р]игорозно дуплирање генетског кода, размишљање о животној причи претходника, састављање коментара“ (МО, 143), чији је циљ очување генетског и меморијског идентитета свих клонова као једног бића. Из њихових записа сазнајемо како је, у времену између нас и њих, нуклеарни рат произвео две велике катаклизме, које су значајно смањиле број становника на земљи и изобличиле лице планете. С друге стране, неклонирани потомци старог *Sapiens sapiens* вратили су се у полудивље стање.⁶ У свету новољуди, патња и жеља „побеђене“ су медитацијом, сталним подсећањем на недостатке живота људи попут Данила, будистичким⁷ одрицањем од жеље за другима и међусобном физичком одвојеношћу:

„... љубомора, пожуда и апетит за продужењем врсте имају исто порекло као и патња бића. *Патња бића нас тера да тражимо друго биће као неко умирујуће средство*; морамо да превазиђемо тај стадијум како бисмо

5 М. Грејнцер-Реми подвлачи да измењивање двеју хронолошких равни постепено реконструише „истинску историју човечанства“ будући да „коментари клонова омогућују да се попуне празнине остављене у првој приповести [тј. у приповести Данила1] и објасне различите етапе у еволуцији врст[e].“ (Granger Remy 2011: 221-222, у: Brean 2006: § 3)

6 Ови Велбекови подивљали људи неодрживо подсећају на Свифтове Јахуе (в. Carlson 2011: 235), као и, много више, на Хакслијево Индијанце у резервату *Malpais* из *Врлог новог света*.

7 Тако добијамо, истиче Соре, „у наше време засновани спој будизма и неуронаука“. (Sauret 2006: 31)

достигли стање у ком проста чињеница битисања садржи трајни повод за радост; у којој је прелазни период само игра која се слободно наставља, али која није саставни део постојања. Једном речју, морамо да достигнумо *слободу равнодушности*, услов за могућност савршеног спокојства.“ (МО, 287; наш курзив)

Овај императив осамљивања, као што ћемо видети, у директној је супротности са поруком мита о андрогину, који потребу за другим сматра исконском и легитимном. Како, међутим, одмичу дневнички записи клонова, у њима откривамо све већу испразност битисања, па Данило²⁴, прожет „горчином лишеном илузија“ (МО, 141) и „досадом, осећањем празнине“ (МО, 142), пред смрт бележи: „Напустићу, без искреног жаљења, једну егзистенцију која ми није донела никакву стварну радост“ (МО, 131). Како одмичу записи његовог наследника Данила²⁵, примећујемо, с једне стране, да овај клон жели да схвати Данила¹, који „поново живи у мени, његово тело доживљава у мени нову инкранацију, његове мисли су моје, његове успомене су моје...“ (МО, 319). Тиме Велбек сугерише да новољуди у својој психичкој суштини остају исти као и људи нашег времена, што подразумева и потребу за другим људима. Данило²⁵ све више размишља о важности љубави у животу старе људске расе: „Изгледа да је љубав за људе из последњег периода представљала врхунац и немогућност, тугу и помиловање, централну тачку у којој су могле да се концентришу сва патња и сва радост“ (МО, 150). С друге стране, све више га привлачи клон Марија²³,⁸ која му открива намеру да напусти удобну „веч-

8 Као што смо раније поменули, преводилац је француско име *Marie* превео као Мари, што показује несхватање важности библијских референци у роману. У овом раду користимо адекватније име Марија, које јасно алудира било на Марију, мајку

ност“ клонова јер жели да пронађе, можда на канарском острву Лансароте (које је у међувремену постало полуострво), заједницу других новољуди, са којима ће моћи доживети блискост каква је некад постојала међу људима. Велбек кроз записе Данила²⁵ вешто провлачи наговештаје његове жеље да и сам учини исто⁹. На тај начин сан о Данила¹ утопијском свету без смрти и патње завршава неуспехом, прерастајући, пре свега на психолошком плану, у дистопију.¹⁰ Суштина Велбекове антиутопијске¹¹ диверзије – од кључне важности како за одгонетање поруке романа и становишта самог Велбека, тако и за исправну интерпретацију функције интертекстуалног присуства Платоновог дијалога *Гозба* у завршници романа – огледа у дискретном и до последњег часа невербализованом психолошком, прецизније емотивном заокрету у Марији²³ и Данилу²⁵.

Овај заокрет од имплицитне (из угла читаоца) ка експлицитној (из угла новољуди) дистопијској слици света клонова достиже свој врхунац у епилогу романа – када контемплативни стил Данила²⁵ уступа место наративији у првом лицу: сазнање да се Марија²³ одлучила на потрагу за „острвом“ када јој је Естера³¹,¹² потомак

Христову, било на Марију Магдалену. У оба случаја, ова кононотација придаје карактеру клона Марије²³ црту човечности и благости, као што примећује и Летандр (Letendre 2008: 193).

- 9 И Соре (Sauret 2006: 35) указује на утицај Марије²³ на Данилову одлуку да крене за њом.
- 10 О суптилној трансформацији Велбекове утопије у дистопију, в. нарочито Летандрову дисертацију, као и Карлсонову (Carlson 2011, посебно погл. 2.2).
- 11 Мада Летандр покушава да јасно разграничи антиутопију и дистопију, где би прва била критика утопије, а друга слика „злог места“ у будућности, у овом раду користимо синонимно ова два термина, као и многи други.
- 12 Још једно библијско име: *Ester* је, у преводу Даничићевом, персијска царица Јестира (или Естера), коју је због њене лепоте

вољене жене Данила¹, показала песму коју је он посветио Естери¹ уочи свог самоубиства, наводи Данила²⁵ да преломи и крене за Маријом²³:

Требало је да познам
 Шта то најбоље животи нам нуде,
 Кад два тела од среће полуде
Па сједињују и рађају се у бескрај сам. [...]
 И љубав, у којој све лако је испрва,
 У којој све је у тренутку дато;
 Постоји усред времена, злато,
Могућност једног острва." (2006: 332; наш курзив)

Ова Данилова песма, која најснажније изражава чежњу за „океанским осећањем“ сједињења с вољеном женом у љубави, бива тако окидач за коренити заокрет Марије²³ и Данила²⁵ – поезија рађа драму. Карлсон је одлично приметио (Carlson 2011: 192) да оваква конфигурација наративних улога опет у себи крије библијски интертекст: наиме, Данило²⁵ напушта „рај“ клонова, одричући се бесмртности, да би пошао за Маријом²³, као што се библијски Адам свесно одрекао раја и бесмртности да би заједно с Евом био прогнан из раја. Разлика је, међутим, у томе што овог пута Данило²⁵ и Марија²³ не одбацују Бога Створитеља, већ људски пројекат сцијентистичког самообожења.

Епилог *Могућности острва*, у коме Данило²⁵ више не чита и не коментарише животописе својих претходника, већ и сам проживљава своју личну драматичну пустиловину као антипод Робинсона Крусоеа, у много чему затвара пуни круг. Наиме, прва временска равана романа је наративне природе, а тако и Епилог; у првој

и благиости силно волео цар Ксеркс (или Асвир, Ахасвер). Управо такву улогу у Даниловом животу има и ова Естера, коју он зове *Belle* (тј. *Лена* или *Лепотица*).

временској равни, Данило¹ у класичној хронолошком маниру приповеда о својој потрази за љубављу; у епилогу се Данило²⁵, дотад статични коментатор туђих живота, претвара у приповедача о сопственом трагању за вољеном женом, за острвом љубави. Авај, обе потраге, оба живота завршавају се неуспехом – острво остаје само могућност, бар у роману – с једном великом разликом: оно што што је Данило¹ очекивао као утопију, *eu-topos*, „добро место“, показаће се два миленијума касније као *y-topos*, „непостојеће место“, дистопија. Другим речима, Данило¹ је умро очекујући превазилажења своје *condition humaine*, док Данило²⁵ очекује свој крај без наде, у стању „корените атараксије“ (Bréan 2016: 18): „Свет је издао. [...] Будућност је била празна [...] Постојао сам, више не постојим. Живот је био стваран“.

3. *Гозба на Острву*

У свету Велбекових антијунака трећег и петог миленијума, какво место и какву текстуалну функцију може имати један Платонов дијалог? Поднаслов *Гозбе* одговара на ово питање: то је дијалог *Peri Erotou*, тј. *О Еросу*, или, како би у свом преводу рекао Милош Н. Ђурић, *о Ероту*. Будући да смо у претходном делу рада изложили садржај, књижевну структуру и основне теме Велбековог романа, у наставку ћемо подсетити читаоца на основна обележја поменутог Платоновог дела, с посебним освртом на онај његов део из кога ће Велбек преузети цитат у епилогу свог романа – Аристофанов говор, у коме он излаже мит о андрогину и његово тумачење. Потом ћемо утврдити повезнице које Велбеков роман спајају с митом о андрогину, као и, шире гледано, с описом љубави у осталим деловима *Гозбе*, па чак и са библијским учењем о стварању човека.

3.1. Гозба

Један од најутицајнијих Платонових дијалога описује гозбу коју је после своје победе на такмичењу трагичких песника 416. године уприличио млади Агатон, и на којој су се окупили угледни гости међу којима се истичу Аполодор, Федар, Аристофан, Алкибијад и, пре свих, Сократ. Пошто су вечерали и принели жртву, седам говорника одржаће беседу у част бога Ероса, од којих ћемо поменути само најзначајније за нашу тему.

Први беседи Федар, тврдећи како би војска сачињена од хомосексуалних парова – љубавника (старијег и искуснијег) и љубимца (млађег и неискуснијег) – бројала највеће хероје, јер би један љубавник пред другим настојао да покаже јунаштво. Тако дакле Ерос надахњује човека на херојство и врлину (180б). Потом говори Паусанија, истичући да, пошто постоје две Афродите, једна ћерка Уранова, дакле Афродита Уранија или „духовна Афродита“, и друга, ћерка Зевса и Дионе, или „Афродита простог народа“, онда постоје и два Ероса, један „духовни“ и други прстонародни, који их прате. Ерос обичне Афродите је „онај којим нижи људи љубе [...] у једнакој мери [...] жене и дечаке; друго, у онима које љубе они више љубе тело неголи душу“ (181б). Ерос Афродите Ураније је „син небеске богиње, која [...] нема дела у женском него само у мушком – то је љубав према дечацима“ (181ц). Величајући тако хомосексуализам, а истовремено одбацујући могућност да однос човека и жене има духовну димензију¹³, Паусанија разликује

13 Да не бисмо престога оценили овакав став, ваља имати на уму да жене оног доба нису биле равноправне с мушкарцима, нити су, у просеку, биле образоване да би могле да учествују у мудрим беседама. (В. напомену Милоша Ђурића о Ериксимаховој примедби на рачун жена у параграфу 176е) Истовремено, у дијалогу је као најупућенија у љубав представљена једна жена, Диотима.

љубавнике који „више вол[е] тело него душу“, који су непостојани и одбацују вољену особу чим прође „цветање тела што га је волео“, док „љубавник чија је љубав посвећена племенитом бићу остаје постојан кроз цео свој живот, јер се везао за нешто што је постојано“ (183е и 184а). Паусанија дакле практично препоручује само одређену „продуховљену“ и „верну“ хомосексуалну љубав. Трећи говорник је лекар Ериксимах, који разликовање два Ероса примењује на своју професију, тј. на људско тело, истичући да „и у музици, и у лекарству, и у свима осталим стварима [...] треба, колико се може, стражити над једним и над другим Еротом, јер се и један и други у њима налазе“ (187е). Тако, у суштини, Ериксимах не одбацује ни „обични“ Ерос, само је потребно да онај ко га практикује буде опрезан, „да би пожео његову сласт, а не изазвао раскалашност“.

Четврти говорник, комедиограф Аристофан, у својој беседи, чији ће централни део навести Велбек у закључном делу романа, развија мит о андрогину. У почетку су, приповеда славни комедиограф, људи – мушкарци и жене – били округли, са четири руке, четири ноге, а глава им је имала два лица. Осим та два пола, или „рода“, како преводи Милош Ђурић, постојао је и трећи, „који је припадао и једноме и другоме роду, и од кога је данас још само име остало, а њега сама је нестало: мушко-женски (андрогини) род, наиме, био је тада једно и по лику и по имену, састављен од оба рода, и мушког и женског“ (189е). Пошто су били снажни, и као такви се успротивили боговима, Зевс одлучи да све људе пресече на пола. Тако је сваки мушкарац раздвојен на два мушкарца, свака жена на две жене, а андрогин на мушкарца и жену:

Према томе, сви они мушкарци који су одсечак од онога заједничкога рода, који се тада називао мушко-женски,

воле жене, и већина прељубника постала је од тога рода, а опет све жене које воле мушкарце и оне које су прељубнице, постале су такође од тога рода. [...] А сви они који су половина од мушкарца, воле мушкарце; и док су још дечаџи, они, као мале половине од мушкога, љубе мушкарце и налазе задовољство у томе да леже са одраслим мушкарцима и да их грле; и ово су најбољи међу дечаџима и младићима, јер су од природе најмужевнији. (191е)

Тако Аристофан, као и Паусанија, опет лишава хетеросексуализам врлине, хвалећи мушкарце који се међусобно привлаче као „најбоље“ и „најмужевније“. Штавише, тврди Аристофан, „такви дечаџи, кад одрасту, постају људи за државне послове“ (192а-б). Аристофан потом изговара речи које проналазимо у епиглогу *Могућности острва*:

А кад се и љубавник дечака и сваки други намери баш на ону своју половину, тада их сасвим чудно освоји и пријатељство, и осећање припадања једнога другоме, и љубав, и они не желе да се растају један од другога, да тако рекнем, ни за један тренутак времена. Такви су и они који кроз цео свој живот остају један другоме верни; они не би умели ни казати шта желе да један другоме уради. Јер, нико не би могао мислити да је то узајамно љубавно уживање, да се, наиме, можда ради тога један другоме радују и тако страсно сједињују. Напротив, очевидно је да за нечим другим жуди душа свакога од њих, а она то не уме рећи, него само наслућује што жуди и наговештава у тамним изразима. (192бц)

Укратко, „жудњи за целином и лову на њу име је љубав“ (193а). У целини гледано, Аристофанова дефиниџа љубави говори о „сродним душама“ двеју примордијалних половина човека које се привлаче. У западноевропској мисли, тумачење овог мита је сувише често, нетачно и несрећно подразумевало да на свету

постоји само једна особа са којом можемо да „исцелимо“ ту исконску распопућеност, и да изгубити такву особу значи бити осуђен на самоћу или несрећу с неким другим.¹⁴ Пети беседи млађани Агатон, домаћин, који казује што и Велбеков Данило¹ – да Ерос „бегом бежи од старости, очевидно зато што је и она сама брза [...] А Ерот је по природи такав да је мрзи и да јој се ни из далека не приближује“ (1956). Ако је тако, како онда каже Паусанија да „небески“ Ерос воли доживотно оног чије је „цветање тела“ прошло?

Шести беседи Сократ, преносећи поуке о љубави које је добио од мудре Диотиме из Мантинеје. По њему је Ерос демон, дете бога Пора (тј. грч. „довитљивости“) и смртнице Пеније (тј. „неимаштине“). Зато је Ерос „вазда сиромаш“, „храбар је и дрзак“, „пријатељ мудрости кроз цео свој живот, искусан гатар, и бајало, и софист“, „ни смртан ни бесмртан“, „у средини између мудрости и незнања“ (203ц-е). Диотима/Сократ/Платон сматра да љубав не тежи самој лепоти, него „зачињању и рађању у лепоти“. А пошто се рађањем живот на неки начин продужава, то значи да „љубав тежи и на бесмртност“ (207а; курзив Милоша Ђурића). Диотима на крају упућује Сократа у „мистерије љубави“ које практично представљају култ Ероса, и имају своје степенове посвећења. Ова се иницијација у мистерије одвија тако што старији љубавник иницира млађег, учећи га да препознаје и поштује све узвишене видове лепоте: најпре је таква љубав усмерена на лепо тело једне особе, потом он постаје „љубавник свих

14 У стварности, али нам то неће рећи ни Велбек ни Платон, ни са једним људским бићем не можемо бити савршено срећни без иједног тренутка бола или разочарења; истовремено, на срећу, постоји много више од једног човека или жене на свету са којима бисмо могли бити срећни, иако несавршено. У том смислу уверење о постојању једне и само једне „праве љубави“ и јесте отров који нас може унесрећити.

лених тела“, тј. воли физичку лепоту уопште; потом за њега лепота душе постаје већа од лепоте тела; затим га духовни вођа учи „да види лепоту и у пословима и у обичајима“; потом да воли „лепоту наука“ и ужива у лепоти мудрости; напослетку, да воли „пралепоту“ (211б) односно „лепоту по себи“, идеју лепоте. Као што каже и сама Диотима, ко научи да воли идеју лепоте, дакле апстрактни идеал, за њега су конкретне манифестације лепоте само сенке. Тако „платонска љубав“ заправо подразумева иницијатички пут који полази од плотског односа двају тела, а завршава у медитативној контемплацији идеје лепоте, без оног другог. Седми и последњи беседиће Алкибијад, који велича не Ероса, већ Сократа, као оличење савршеног Ероса. Алкибијад потврђује да је Сократ врхунац еротске иницијације о којој је пре тога он сам говорио: дакле, Сократ више не љуби лепа тела, какво је Алкибијадово, већ идеју лепоте, која превазилази лепоту материјалног, плотског, показујући да је заиста *философос*, љубитељ мудрости као врхунског израза лепоте.

Два говора из *Гозбе* оставила су у историји највећи утицај – Аристофанов и Сократов. Док Аристофанов говор има централно место у *Гозби*, Сократов је најдужи; Аристофановом је говору темељ *митос*, док Сократов прославља *логос*; Аристофан (чије идеје тумачи узимају с резервом јер је комедиограф) представља љубав како интуитивну, подсвесну силу која господари човеком, док Сократ позива на васпитање ероса свесним уздицањем душе ка свету идеја.

3.2 Гозба на острву

Напустивши своју резиденцију смештену у североисточној Шпанији, Данило²⁵ се упутио на Запад, тамо где се у време Данила¹ налазило острво Лансароте,

предосећајући да је у том правцу, само из рушевина Њујорка, кренула и Марија²³, у нади да ће тамо сусрести друге новољуде. После седмица пешачења, надомак мора, Данило²⁵ проналази њену поруку, остављену као траг и сведочанство, савијену у металну тубу, а с поруком и савијен лист старе књиге – Платонове *Гозбе*. Кад га је Данило²⁵ покушао развити, лист се изломио на више делова: тиме се, већ пре ишчитавања текста, сугерише пропаст Платоновог схватања љубави. На највећем комаду листа, Данило²⁵ чита речи о миту о андрогину који смо навели у претходном параграфу: „А кад се и љубавник дечака и сваки други намери баш на ону своју половину, тада их сасвим чудно освоји и пријатељство, и осећање припадања једнога другоме, и љубав, и они не желе да се растају један од другога...” (1926-ц; у: Велбек 2006: 365)

Пре него што анализирамо однос садржаја цитата према Велбековом роману, упоредимо накратко цитате из *Гозбе* у Велбековом тексту и у српском преводу. Наиме, пажљиви читач приметит ће да на почетку цитираног пасуса преводац преузима Ђурићев превод *Гозбе*, док цитат у роману гласи другачије:

А кад се и љубавник дечака и сваки други намери баш на ону своју половину... (МО, 2006: 365; наш курзив)

Quand donc un homme; qu'il soit porté sur *les garçons ou sur les femmes*, rencontre celui-là même qui est sa moitié... (PI, 2005:441; ; наш курзив)¹⁵

Ако потом упоредимо превод Милоша Н. Ђурића с преводом *Гозбе* на француски из пера Виктора Кузена, видећемо да одговара Ђурићевом: „Arrive-t-il à celui qui aime *les jeunes gens ou à tout autre* de rencontrer sa

15 „Кад дакле човек, било да је склон младићима или женама, сретне оног који је његова половина...” (наш превод)

moitié...“¹⁶ Према томе, Велбек је јасну хомосексуалну позицију Платона прилагодио контексту хетеросексуалне љубави у *Могућности острва*. Другим речима, у односу на љубавник дечака и сваки други у преводу Милоша Ђурића и Виктора Кузена, доследно Платоновом тексту (чиме је хетеросексуално читање могуће, али секундарно и тек имплицитно), Велбек мења љубавник дечака и сваки други у било да га привлаче дечаки или жене, чиме поименце помиње женски пол, прилагођавајући Платонов текст дијегетичком и екстрадијегетичком контексту, јер ни Велбек ни његови типични читаоци хомосексуализам не сматрају духовно супериорним.

Размислимо сада о средишњем питању: зашто Велбек у овим завршним сценама романа, док се Данило²⁵ још увек нада да ће срести новожену за којом трага, наводи баш овај део дијалога? Наиме, коментар Данила²⁵ изразито је негативан:

Ова књига је *отровала* западно човечанство, затим и цео људски род, изазвала је у њему одвратност према његовој рационалној животињској условљености и увела га у маштање којег је током два миленијума покушавао да реши, а да никада није потпуно успео у томе. Само хришћанство, чак и сам свети Павле, није могао а да се не поклони пред том снагом. ’Двоје ће постати једно тело; та тајна је велика, тврдим, у односу на Христа и на Цркву.’ Све до последњих људских животних прича наилазићемо на ту неизлечиву носталгију. (МО, 366)

Како и зашто је *Гозба* „отровала“¹⁷ људски род? Одговор зависи од идентитета коментатора, Данила²⁵: то је клон који

16 Тј. „Деси ли се ономе ко воли младиће или сваком другом да сретне своју половину...“ (наш превод)

17 Соре (SAURET 29) подсећа да Данило²⁵ проглашава *Гозбу* обичном лажју, док је целокупно његово постојање лишено љубави производ обмане оснивача елохимизма.

је цело своје постојање провео у самоћи, тежећи емотивној равнодушности према другима. Платонов спис, који похвално говори управо о ономе што Данило²⁵ сматра извором несреће и стога систематски избегава – о чежњи за вољеном особом и сједињењу с њом – по Данилу²⁵ је изазвао у човечанству „одвратност према његовој рационалној животињској условљености“. Клон који своје постојање дугује репродукцији ДНК Данила¹, себичног и несрећног трагаоца за љубављу, критикује *Гозбу* са становишта еволуционистичке доксе о човеку као једној животињској врсти више којој сексуалност није потребна чак ни ради репродукције, а не као духовном бићу које своје испуњење налази у заједницама различитог обима, почев од заједнице брака.

Наиме, присетимо се претходне духовне еволуције Данила²⁵: он испрва сажаљева свог далеког претка, али све више жели да доживи љубав која је Данилу¹ донела и неизмерну срећу и смртоносну патњу. Упознавши преко интернета Марију²³, Данило²⁵ креће у физичку и духовну потрагу за острвом љубави. Међутим, у тренутку када налази Маријину поруку и фрагмент *Гозбе*, Данило²⁵ је у тешком физиолошком стању: после седмица пешачења по сунцу, претрпео је тешку дехидрацију и у опасности је да умре. Осим тога, чињеница да је нашао Маријину поруку значи да је неко од њих двоје залутао, и да се стога никада неће срести. Он дакле на фрагмент *Гозбе* реагује оштро управо зато што и самог себе сматра жртвом тог отрова. Занимљив је детаљ који следи за коментаром Аристофанових речи: „Кад сам покушао да савијем фрагмент, издробио ми се у прстима; поклопио сам тубу, спустио сам је на земљу“ (МО, 366). Лист папира, који се већ био изломио на делове сада се „издробио“ – тиме се додатно потенцира илузорност Платоновог идеала. Данило²⁵ никада неће бити једно с Маријом²³.

Ако је Данило²⁵ назвао *Гозбу* „отровом“, шта би на то рекао Данило¹? Од почетка до епилога романа, записи Данилових клонова зраче хладноћом, самоћом и емотивном празнином, док су Данило¹ никада неће одрећи љубави: „дубоко у себи, и насупрот свему очигледном, верујем у љубав“ (МО, 309).¹⁸ Док Данило²⁵ назива „отровом“ Платонов текст у славу љубави, Данило¹ из искуства говори супротно:

Нема љубави у индивидуалној слободи, у независности, то је просто лаж и то једна од највећих лажи икад смишљених; љубави има само у жељи за уништењем [*sic!*],¹⁹ за спајањем, за индивидуалним нестанком, у некој врсти онога што се раније називало *океанским осећањем*, а што ће, у сваком случају, у блиској будућности бити осуђено [на пропаст]. (МО, 324; курзив М.В.)

Сматрамо да је став Данила¹ заправо и становиште писца: нема љубави без прихватања патње, без нестанка ега у сједињењу два бића. То је у љубави *океанско осећање*. Међутим, као што смо на другом месту објаснили (Самарџија 2018), *океанско осећање* нипошто није својство *ероса*, већ *агапеа*, јер тамо где је „вољена особа“ у служби нарцисистичког ега, нема сједињења ни нестанка индивидуе, нема припадања.

3.3 Андрогин, Адам, Ева

Занимљиво је да Данило²⁵ повезује мит о андрогину с библијским учењем о стварању првих људи: „Само

18 Као и сам Велбек, који се лета 2018. и трећи пут оженио.

19 Фр. реч *anéantissement* овде се нипошто не може превести као *уништење*, јер није реч о деструктивној љубави, већ о *поништењу*, о нестанку индивидуалности, стапању, некој врсти еротске нирване.

хришћанство, чак и сам свети Павле, није могао а да се не поклони пред том снагом. 'Двоје ће постати једно тело; та тајна је велика, тврдим, у односу на Христа и на Цркву.'“ Пред којом се то снагом апостол Павле поклатио? Наведимо најпре јаснији превод Павлових речи из Посланице Ефесцима 5,31.32:

'Зато ће човек оставити оца и мајку и прионуће уз жену своју, и биће двоје једно тело'.²⁰ Ова тајна је велика, а ја говорим мислећи на Христа и на Цркву. (Чарнић)

На први поглед, рекло би се да и Библија учи о андрогину. Ипак, пажљивијим поређењем откривамо суштинску разлику у односу на Платонов мит. Пре свега, подсећамо с Ј. Карлсоном на Монероново разликовање три фазе мита о андрогину:

- 1) иницијална андрогинија (андрогин је прво стање човека);
- 2) *хубрис* и раздвајање;
- 3) тежња ка поновном сједињењу и обновљењу јединства човека и света. (Monneyron 1994: 25-28; у: Carlson 2011: 229)

Платонов мит о андрогину садржи све три Монеронове фазе, почев од иницијалне андрогиније, преко раздвајања до тежње ка поновном сједињењу. Упоредимо то са библијским учењем наводећи само три кључна текста из Прве Мојсијеве (Постања):

И створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га; мушко и женско створи их. (Прва Мојсијева 1,27)

И рече Господ Бог: није добро да је човјек сам; да му на-

20 Апостол Павле цитира текст из 2. поглавља Постања, који и ми наводимо у наставку анализе.

чиним друга према њему. (2,18)

Зато ће оставити човјек оца својега и матер своју, и прилијепиће се к жени својој, и биће двоје једно тијело. (2,24)

Према Библији, дакле, у почетку је створен Адам, а потом и Ева, јер сам Бог, за разлику од Зевса, пре стварања жене каже да „није добро да је човјек сам“, док за све остало створено у шест дана стварања каже да „добро бјеше веома“ (Прва Мојсијева 1,31). Приметимо хебрејски паралелизам у стиху 1,27:

по обличју Божијему / створи га =
мушко и женско / створи их

који показује еквивалентност израза *по обличју Божијему* и *мушко и женско*, као и између *створи га* и *створи их*. Да ли то значи да је по библијском схватању човек дуалан, мушко+женско?

1) Приметимо, у лексичком смислу, да је хебрејска реч за жену *иша* изведена из речи за мушкарца *иш*. Велбек цитира стихове 31 и 32 из 5. поглавља Посланице Ефесцима,²¹ при чему је 31. стих директни навод из Прве Мојсијевој који смо већ цитирали, а 32. стих је Павлова егзегеза: он прави оправдану типолошку паралелу између односа мужа и жене, и Христа и Цркве.²² Извесни савремени мислиоци сугеришу да је Адам могао бити андрогин пре него што је од њега створена Ева. Међутим, ако је Адам био андрогин, па дакле и по-

21 Преводацац не наводи који је превод користио; чини се да је напросто превео француски превод који наводи Велбек.

22 Занимљиво је да Велбек не цитира изворни старозаветни текст да би указао како и Библија и Платон говоре о међусобној привлачности два пола, већ Апостолову егзегезу текста, при чему је, међутим, у новозаветно време управо Павле тај који указује хришћанкама на предности безбрачног живота услед опште обесправљености жена првог века.

тпун као такав, зашто онда „није добро да је човјек сам“? Како је био *сам* ако је био и мушко и женско? Међутим, текст нам јасно каже да је био сам јер је био *само* мушко, и није имао „друга према њему“ (2,18) Према томе, у Библији постоје само 2. и 3. Монеронова фаза андрогиније (иницијална раздвојеност и тежња ка сједињењу).

2) Такође, док у миту Зевс *раздваја*, у Библији Бог *спаја* мушкарца и жену, али тиме не пориче вредност сваког појединца. Дакле, истовремено је свако од њих човек, и заједно чине „једно тело“ – али никад нису „пола тела“. Нема расцепљивања ни кажњавања ни одвајања – осим одвајања људи од Бога, који је у Библији иницијатор поновног сједињења с људима.²³

3) На крају, приметимо како у Аристофановом говору Зевс и богови желе да расцепе праљуде како би били „слабији, и за нас кориснији“ (190д), што имплицира, као и другде код Платона и античких писаца, да се богови користе људима. С друге стране, на почетку Библије се људима, створеним „по слици Божијој“, поверава управљање целом Земљом.

Према томе, између мита о андрогину и библијског текста постоје суштинске разлике које Велбек превиђа. Једна сличност је несумњива: привлачност између мушкараца и жена, сексуална и емотивна, није производ Платонових дијалога нити читања Библије – и Аристофан и апостол Павле се слажу да је она човеку урођена, својствена људској врсти. Штавише, Велбек судбином Данила²⁵ и Марије²³ показује да међу њима и после два миленијума клонирања постоји привлачност о којој говори Платон,²⁴ као да поручује да нико

23 Не треба, међутим, заборавити и то да је, према Библији, после одвајања људи од Бога уследила и неслога између човека и жене (3,12). Отуда парадокс привлачења и одбијања.

24 „Начин на који Данило и Марија траже једно друго подсећа на раздвојене андрогине из кратког Аристофановог текста у *Гозби*.“ (Carlson 2011: 235)

никад из људи неће моћи искоренити чежњу за блиским бићем, за љубављу. Дефинитивно, писац Мишел Велбек не сматра отровом учење о љубави у *Гозби* и *Библији*.

3.4 Још неке тематске паралеле

Веома је приметно да Велбекови романи, уопштено гледано, деле са Платоновом *Гозбом* и неке друге сродне теме, међу којима овом приликом нарочито истичемо бесмртност и прокреацију.

Поред љубави, бесмртност је друга основна тема *Могућности острва*. Ерос и танатос тесно су повезани на више начина (в. о томе Самарџија 2018), од којих је за Велбека кључна ограниченост љубавног уживања и задовољства управо старењем и смрћу. Како каже Д. Летандр, и „доживотна љубав је осуђена на нестанак са смрћу једног од чланова пара. Та констатација је извор неизрециве патње, а истовремено и једини начин да постанемо свесни својих осећања“ (Letendre 2006: 121). Што је још занимљивије, Платон препознаје да је рађање деце облик тежње за бесмртношћу, и да је таква бесмртност повезана с љубављу: Јер здружење човека и жене је рађање. Али то је божанска ствар, и то је у бићу које је иначе смртно *бесмртан део, наиме трудноћа и рађање* [...] кад се лепоме приближи оно што жуди да рађа, онда се оно разведрава, и од радости се разлива, па зачиње и рађа... (206ц-д; наш курзив) Према Платоновој Диотими/Сократу, љубав не тежи толико самој лепоти, него „зачињању и рађању у лепоти“ (206е), јер љубав тежи бесмртности, а рађање је један њен облик. Велбек на себи својствен начин повезује рађање, љубав и бесмртност: „Човек није никада могао да воли, никада и нигде друго до у бесмртности; вероватно су

због тога жене биле ближе љубави када им је дато да подаре живот“ (МО, 316; наш курзив). Ипак, ни Платонови ни Велбекови протагонисти не показују ентузијазам према родитељству. Наиме, неки беседници у *Гозби* „рађање телом“ сматрају нижим обликом стицања бесмртности, хвалећи, уместо тога, оне који су „трудни душама“:

Који хоће, дакле, да рађају телом, они више нагињу женама и предају се томе облику љубави, да рађањем деце бесмртност и успомену и срећу, како мисле, „теку за сва потоња времена“. А који су трудни у душама [...] они нагињу ономе што души доликује и да зачне и да роди [...] Сазнање и сваку осталу врлину да рађа, а томе су родитељи и сви песници и од рукотвораца они за које се каже да могу проналасити. (208e-209a)

Што је још горе, Велбеков Данило¹ сматра родитељство самоубилачким, јер деца, по Данилу¹ (али и по мушким протагонистима других Велбекових романа) представљају „смртне непријатеље“ које родитељи, „робови свог порода“, гаје у властитој кући (МО, 302). Зато Велбек у роману предвиђа, паралелно са све већим процентом самоубистава људи који не могу да прихвате старење, и све већу популарност планске бездетности („JUST SAY NO. USE CONDOMS“; МО, 306). Другим речима, брига о сопственом телу, лепоти и здрављу, уз одбијање одрицања и бола, води ка одбацивању родитељства. Да ли је онда Платонова тврдња да потомством стичемо својеврсни, макар и нижи облик бесмртности,²⁵ у супротности с Велбековом оценом да

25 Сетимо се да и Шекспир у тзв. *procreation sonnets*, тј. сонетима о стварању потомства (1–17) препоручује свом лепом „пријатељу“ да се ожени и створи потомство да се његова лепота старошћу не би угасила, јер ће у својој деци наставити да живи.

напори и патња које изискује подизање деце скраћују живот? На ово питање давно је одговорено у једној реченици: „Ако зрно пшенично паднувши у земљу не умре, једно остане; ако ли умре, много рода роди“ (Јованово јеванђење 12,24). Поређења ради, као што живот и здравље организма зависе од правовременог умирања ћелија (тзв. *апоптозе*) и уступања места новима, тако здравље друштва зависи од спремности појединаца да се жртвују за заједницу и за будуће генерације. У противном, као што рак подразумева бујање ћелија које „одбијају“ да умру, тако се и друштво распада када људи као његове ћелије не посвећују свој живот другима, већ живе за себе. Важно је истаћи, међутим, да и само родитељство, као и клонирање, може имати егоцентрични циљ: не да живот да другоме, већ да сопствено постојање продужи помоћу другог бића (у ком случају је дете у служби родитељеве борбе против танатоса).

4. Закључак

Коначни прелазак Данила²⁵ из безбедности самотног постојања у неизвесност потраге за љубављу и заједницом са другим људским бићем симболички представља, као што констатује Соре (Sauret 2006: 41), „одабир живота уместо бесмртности [као Данило²⁴ и 25] и уместо самоубиства [као Данило¹]“. Летандр стога закључује да „Велбек показује како добро није увек синоним за задовољство и ужитак, и да добро може наудити. Односи међу људима су тешки, често болни, али за аутора они значе Добро. А који је однос јачи и истинитији од сједињења два бића која се воле? Уосталом, не чине ли човека два загрљаја: загрљај родитеља, и загрљај двеју завојница ДНК? Тако сачињен и условљен

овим загрљајима, човек је створен да воли, рођен из таквог добра, рођен из људског односа, он себи дугује да му они буду циљ живота, и да их шири“ (2006: 123).

Шта нам дакле поручује Велбек из петог миленијума својих клонова? Можда и то да никаква технолошка утопија не може задовољити потребе људског срца, и да живот лишен људи, лишен љубави, а тиме и бола и чежње, није решење за суштински проблем љубавне глади. Велбекови јунаци као да не схватају, ни у трећем ни петом миленијуму, да су у љубави срећа и патња нераздвојне док год таква љубав повезује два несавршена бића, која нужно рањавају једно друго. Ако прихватимо и мед и жуч љубави, онда „могућност острва“ постаје стварност – не само на Канарима, не само у вечности – већ сада, у нама.

Извори и литература

- Atallah, Marc. „Les utopies de Michel Houellebecq : hybridation générique et poétique de l'ailleurs“. *ReS Futurae*, mis en ligne le 28 décembre 2016. Veb. 14.01.2019.
- Bréan, Simon. „Des artefacts ironiques ? Relectures de *La Possibilité d'une île* de Michel Houellebecq“. *ReS Futurae*, mis en ligne le 28 décembre 2016. Veb. 10.10. 2018.
- Carlson, Jakob. *La Poétique de Houellebecq: réalisme, satire, mythe*, thèse de doctorat soutenue le 14 mai 2011, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Göteborg, 2011.
- Dušanić, Slobodan, 1982. „Plato's Atlantis“, *L'Antiquité Classique*, t. 51, 25-52. Veb. 12.12.2018.
- Gamberra, Alexandre, „Machines désirantes et duplication (Autour de Michel Houellebecq et de *La Possibilité d'une île*)“. *Mediapart*, le 4 juin 2011. Veb. 13.11.2018.
- Granger Rémy, Maud. „*La Possibilité d'une île*, ou 'Le Livre des Daniel'„. Clément, Murielle Lucie et Sabine van Wesemael (ur.). *Michel Houellebecq à la Une*, Amsterdam/New York : Rodopi, collection „Faux Titre“, 2011. 221-231. Štampano.

- Letendre, Daniel, 2008, *Le discours utopique dans La possibilité d'une île de Michel Houellebecq*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de M. A. en Études françaises, Université de Montréal, 2008. Veb. 01.12.2018. Veb. 10.12.2018.
- Libis, Jean. *Le mythe de l'androgynе*. Paris: Berg International éditeurs, 1980. Štampano.
- Monneyron, Frédéric. *L'Androgynе romantique - du mythe au mythe littéraire*, Grenoble: Ellug, 1994. Štampano.
- Morrey, Douglas, *Michel Houellebecq: Humanity and its Aftermath*, Liverpool: Liverpool University Press, 2013. Veb. 23.11.2018.
- Mul, Jos de, „The Possibility of an Island: Michel Houellebecq's Tragic Humanism“. *Journal of Aesthetics and Phenomenology*. Volume 1, Issue 1, 2014. 91–110. Veb. 12.12.2018.
- Самарџија-Грек, Татјана. „Иво Андрић и америчка књижевност: мотив белине у *Проклетој авлији* и *Моби Дик*у Хермана Мелвила“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 41/2, 2011. Београд: Међународни славистички центар, 2012. 451-469. Штампано.
- Самарџија-Грек, Татјана. „Месијанство науке у једном роману Мишела Велбека: љубав, смрт, самоћа“. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Бојана (ур.). *Тематски зборник радова [са трећег међународног научног скупа Наука и савремени универзитет, 2013]. [Том 3], Савремене парадигме у науци и научној фантастици*, (Библиотека Научни скупови, том 3). Ниш: Филозофски факултет, 2014. 300-319. Штампано.
- Самарџија-Грек, Татјана. „Постоји једно острво – љубав у поезији Боре Ђорђевића и романима Мишела Велбека“. КУСТУРИЦА, Емир (ур.), КОВАЧЕВИЋ, Милош (ур.). *Језик, књижевност, музика : поезија и музика Боре Ђорђевића : (радови са округлог стола одржаног у Андрићграду 7. јула 2018)*, (Одјељење за српски језик, Одјељење за књижевност, Библиотека Добитници Андрићеве награде, књ. 1). Вишеград, Андрићград: Андрићев институт, 2018. 165-193. Штампано.
- Sauret, Marie-Jean. „La possibilité d'une psychanalyse ? La solution Houellebecq“, *Psychanalyse*, n° 7, 2006. 27-42. Veb. 5.11.2018.

Корпус

- Platon. *Oeuvres, traduites par Victor Cousin, tome sixième. Le Banquet ou de l'amour*. Paris: P.-I. Rey, 1849. Wikisource. Veb. 2.12.2018.
- Платон, *Ијон-Гозба-Федар*. Београд: БИГЗ, превео Милош Н. Ђурић, 1985. Штампано.
- Swift, Jonathan. *Gullivers's Travels*. London: Penguin Books, [1726] 1994. Štampano.
- Уелбек, Мишел. *Елементарне честице*. Београд: Плато, превела Јасенка Томашевић, 2006а. Штампано.
- Уелбек, Мишел. *Могућност острва*. Београд: Плато, превела Ивана Мисирлић, 2006б. Штампано.
- Хаксли, Олдос. *Врли нови свет*. Београд: Libretto, превела Светлана Стаменић, 2009. Штампано.
- Houellebecq, Michel. *La possibilité d'une île*. Paris : Fayard, édition J'ai lu, 2005. Štampano.

Tatjana Samardžija

LE BANQUET DE PLATON DANS
LA POSSIBILITÉ D'UNE ÎLE

L'article explore la relation intertextuelle entre *La Possibilité d'un île* de Michel Houellebecq et le *Banquet* de Platon. Dans la première partie, nous présentons la structure narrative de ce roman houellebecquien, ainsi que les principaux thèmes et les concepts du roman, qui concernent le désamour, la vieillesse et la mort. Dans la deuxième partie, nous analysons la forme et les fonctions textuelles de la présence du *Banquet* dans l'épilogue de *La Possibilité d'une île*, plus précisément, du mythe de l'androgynie présenté par Aristophane. Nous essayons de répondre à la question centrale, celle de l'attitude du personnage principal, puis de Houellebecq, envers l'amour-eros représenté dans le dialogue de Platon, et envers l'amour en général. Nous montrerons que

la critique de l'amour qu'affiche Daniel25 n'est pas partagée par Houellebecq.

Mots-clés : Michel Houellebecq, Platon, *Banquet*, la Bible, androgyne, Eros, souffrance, science-fiction, utopie, dystopie