

/ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКЕ-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ/

Редакција

Љубомир Петровић, Љубиша Ђидић,
Милош Петровић, уредник

Скупштина општине Крушевац
Крушевачка филозофско-књижевна школа

ЗБОРНИК
КРУШЕВАЧКЕ
ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ



КРУШЕВАЦ
2003

СРБИЈА И ЕВРОПА

27, 28. и 29. јун 2001. године

Крушевац, конак Цркве Светог Ђорђа

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ

НЕЈЕДНАК ЗНАЧАЈ ФИЛОЗОФИЈЕ ЗА РАЗВОЈ ЕВРОПЕ И СРБИЈЕ

Тешко је замислити неко ваљано одређење појма Европе којим би се занемаривао значај филозофије за њено настајање у модерним временима. Потпуно је, међутим, неприхватљиво филозофско одређење тог појма у којем не би била истакнута изузетна улога овог облика свести у процесима рађања Европе.

Кад је, пак, реч о процесима европеизације пре свега Запада, а потом и света у целини, значај филозофије више није био тако велики, нити је њена улога била радо помињана. Али, важно је знати да ће у тим токовима европеизације велику моћ задобити нешто што је поникло у филозофији и што је у свом модерном лику настало одвајањем од ње. Разуме се да је реч о наукама које се осамостаљују од филозофије и поступно све више удружују са техником. У тим процесима европско постаје универзално. Отпочиње европеизација света на начине који се пре појаве европске науке нису могли ни замислити. Разум постаје универзална животна моћ преко наука. Оне тој његовој моћи отварају свет. Тај разум је с правом означен као европски.

Било би, међутим потпуно неодрживо ако би неко тврдио да је Србија - у мери у којој је европеизована - потекла из филозофије, па чак и да је ова на неки посебан начин непосредно одређује. То је разлог што у нашој средини остаје тако неразумљиво ово иначе сасвим обично, али уједно и суштинско одређење Европе из њеног односа према филозофији.

Али није прави проблем то што је порекло Србије другачије од порекла Европе схваћене у културно-историјском смислу. Прави је изазов то што се у нашој средини ова разлика, међу онима који су склони филозофирању, схвата као некаква предност Србије, односно словенског и православног света уопште, над Европом. Нисам овде случајно издвојио словенски свет. Наиме, ако је филозофија родно место оне Европе која настаје разарањем хришћанског света, онда је

са овог становишта разумљива осуда којој је често изложена филозофија, посебно она модерног лика. Мање је разумљиво, међутим, кад видимо како и филозофи чија се вредност не може порицати, начином на који оптужују или, чак, поричу Европу, несвесно обезвређују и саму филозофију, односно њен животни значај.

Да ли ово што је речено значи да Србија, за разлику од Европе, не може бити појмљена из филозофије и да је ова, сходно томе, за њу од малог значаја, ако се о некаквом значају уопште може и говорити? Да бисмо разумели да ствари не стоје тако и да нису уопште једноставне, треба пре свега рећи то да је једно да ли је Србија поникла из основе као Европа, а нешто друго да ли је филозофија ипак од великог значаја и за Србију, без обзира на то да ли нас у ово уверава наше досадашње историјско искуство. Јер, то што нам тај однос Србије и филозофије изгледа тако странно, што нам се чини да ту може бити речи само о нечем неважном, да је то повезивање сасвим произвољно и натегнуто - све то може бити просто зато што наша држава и није била у том историјском положају да за њу, за њен лик, за њено преображавање филозофија буде од неког значаја. При том, Србија није у овом погледу никакав посебан изузетак, јер кад је реч о Европи у просторном смислу те речи, у сличном положају је словенски исток у целини.

Оно што се не може порицати јесте да нам филозофска замисао Европе олакшава јасније сагледавање стања у којем се налазимо кад је реч о европеизацији, јер нам осветљава могућности приближавања Европи, ономе што је она била и што јесте захваљујући својој одређености самом филозофијом. То што смо ми имали филозофију која би, попут оне модерне, била основа нашег учествовања у изградњи Европе, нипошто не значи да филозофија није од значаја у процесима европеизације наше земље већ и тиме што доприноси њиховом осмишљању и дубљем разумевању, односно њиховом оправдању и подстицању.

Ако за Србију, за промене животних односа у њој, данас није толико значајан овај однос према филозофији, онда се треба суочити с питањем шта је за њу од суштинске важности, шта је то што нашу земљу у савремености уопште може одређивати како би се оно изгубљено на неки начин постигло, како би се оно што је Европи омогућила њена одређеност филозофијом, ипак могло надокнадити? Које су то основне препреке могућности да филозофија за Србију буде од светске важности као што је била за модерну Европу? Али

пре свих ових и других сличних питања, треба се суочити са самом том одредбом да филозофија није од онаквог значаја од каквог је била за модерни свет европских држава Запада и, такође, за Запад у целини?

На нека од тих питања одговоре ћу покушати да назначим, а на нека ће они бити нешто потпунији.

Шта дакле знажи то да филозофија није била, нити може на стари начин постати искон света живота српског народа? Пре свега значи да је време у којем је то био једини разуман пут - дакле модерна - давно за нама. Европа нововековља није имала никакав дуг пут, никакав бољи избор за успостављање свог сопственог идентитета, односно да од свог света начини завичај, осим филозофије, њених идеја, посебно оних које означавамо као модерно природно право. Данас то више није тако јер постоји један другачији и, при том, неупоредиво животу ближи пут и извор, наиме само **искуство света живота европског човечанства** рођеног из тих великих идеја модерне мисли. **Филозофија, дакле, не одређује данас Србију као што је одређивала нововековну Европу зато што је наше време другачије од модерног, зато што у њему постоје и другачији путеви који воде сличном циљу. Данас моћ припада не толико ономе што потиче из идеја, већ пре свега ономе што се показује у самом животу света који је у модерни рођен из духа, из мисли филозофије.** То је један од разлога што нам данас та обична мисао о Европи чији искон је дух филозофије изгледа тако неразумљиво и странно. Она тако изгледа само свету у којем филозофија никада није имала животну моћ налик оној какву је имала у модерној Европи. Напротив, у том нашем свету великог одјека имала је, у другој половини XX века, илузија да се животна моћ филозофије огледа у томе што из ње потиче све оно што је неопходно за преображај савременог Запада, једнако као и осталог света. Та представа дуго је била владајућа и у нашој филозофији у том раздобљу. Веровало се да је филозофија поседник идеја према којима се може изменити свет у целини, при чему се то односи управо на Запад, на савремену Европу. После слома тих „нада”, ништа није разумније него уважавати огромно искуство које је филозофија, већ од времена Платона и његових покушаја да створи идеалну или, бар, законску државу, стицала кад је реч о могућности да задобије одређени животни значај и, посебно, кад је реч о претпоставкама за тако нешто и, такође, о путевима да се у тим настојањима нешто вредно постигне.

Сва та искуства су од највећег значаја јер нам помажу да увидимо да је Европа излаз за свет у којем живимо, да је угледање на њу - пут уздицања Србије према оној заједници народа који је у модерним временима, захваљујући управо филозофији, нашла своју завичајност, односно свој сопствени темељ на којем се даље изграђивала или као оличење модерног света у целини или, у новије време, просто као део Запада. Не постоји никакав други пут савременог преображавања Србије, њеног укључивања у савремену заједницу народа, осим тог окретања према Европи као узору нашег сопственог историјског препорода.

То је на неки начин увиђала интелектуална елита Србије и у прошлим временима. Сетимо се Јована Скерлића! Тумачећи његове погледе о Западу као „закону живота”, Милорад Екмечић каже: „Или му се потчинити, као Јапанци, па живети, или му давати отпор као амерички црвенокошци, и ишчезнути”. Тај ток мисли води нашег савременог историчара увиду да „поштовање закона, колико год да су неправични, јесте вредност по којој ће се једном цели свет морати поенглезити, или неће постојати”.

Већ на том важном раскршћу показује се јасно од коликог је значаја, за само опредељивање, полазити од филозофске замисли Европе, односно од идеја из којих је рођена Европа. Јер, према свом суштинском одређењу Европа није никаква идеална, савршена творевина саткана искључиво од некаквих божанских нити. Филозофска замисао Европе уводи нас у разумевање онога што може, кад је реч о њој и Западу уопште, бити узор и што треба разликовати од свега што је резултат тежње за задовољењем њених посебних интереса. Европа је не само нешто чему се тежи, што представља узор, већ је и оно што смо упознали у агресији, у рату против Србије у којем је учествовала и она. Како доспети до онога на шта се можемо угледати, ако она у себи оличава тако различите, противстављене стране и тежње? **Без разликовања оног што је Европа према свом филозофском одређењу, од онога што је она постала руководећи се својим посебним интересима, ми смо у одлучивању препуштени произвољности, нагађању, лутању и, најчешће, оном што би нам морало већ једном постати познато из сопственог историјског искуства, наиме склони смо томе да на крају крајева и Европи и Западу просто окренемо леђа, оживљавајући бесмислице каква је она да смо некакав народ са посебном мисијом, чак да смо некакав „изабрани народ” или, бар,**

да таквим народима припадамо! Само се из крајње беде у коју смо често као народ западали, могу оживљавати такве несувислости.

Овде је, за потребе разјашњења, довољно поменути оно што је из нашег искуства у недавном рату постало тако очигледно. Наиме, ослањање Европе на политику двоструких мерила или, тачније, на политику од случаја до случаја, зависно од интереса, суочава нас са проблемом избора. Онај ко примењује таква мерила може по томе бити узор само некоме ко и сам има моћ да таква мерила примењује против других, сагласно сопственим интересима. Ми у те господске народе не спадамо! Дакле, кад кажемо да је Европа узор, онда је она то према политици која одређује односе између њених чланица и, разуме се, унутар њих самих, а не по мерилима којих се држи против других земаља, против оних са којима је у сукобу, које проглашава непријатељским.

С друге стране, тек кад се пође од појма Европе како га одређује филозофија, можемо сами лако распршити бројне предрасуде о нашим предностима у односу на њу, може нам постати разумљиво колико смо као народ, као држава далеко од ње, од онога што је Европа постигла, што важи у њој самој и у државама које је чине. Тек тада можемо јасно разумети колико се тога мора учинити, на многим плановима живота, да бисмо кренули путевима промена којима је европско човечанство, у културно-историјском смислу схваћено, пошло већ са почецима модерног времена, али у понечему и много раније, на пример у време Реформације.

Кад се говори о ономе што нас удаљава од Европе, онда се обично мисли да то могу бити само неке наше изразите мане, да се у ономе што и сами осуђујемо, у сопственом народном карактеру, крије све што је сметња да се брже крећемо путевима европеизације. То, међутим, није тако, односно проблем и не би био тако тежак кад би се радило само о манама. Оно што се тако доживљава и именује много је лакше савладати, уклонити како би процес европеизације постао бржи и успешнији.

Али, пре него о томе нешто више кажем, погодно је да у најопштијем филозофском виду назначим основну запреку која је, посебно од модерних времена, али и много раније, отежавала промене, а поготову европеизацију нашег народа и његовог света.

Ако се пође од самих модерних филозофских одредаба Европе, онда можемо рећи да су у нашем свету процеси савладавања природности били врло спори, да ни до данас нису окончани и да се

управо у том мукотрпном и тешком отварању према оном новом, поготову према другачијем, према ономе што доноси време, промене у њему, што је овладало развијеним светом, што је у њему постало савремено - крију тешкоће укључивања у европске токове и, посебно, укоренивања оног што је на том путу, у неком виду, у некој ограниченој мери постигнуто.

Модерна филозофија је у средиште својих испитивања ставила управо тај однос природности и онога што потиче из самог мишљења, што у њему има свој корен, али и мерила своје вредности. Прави се јасна разлика између оног што своју вредност има у томе јер потиче од неког апсолутног ауторитета, јер важи одувек, јер је налик природном облику, јер се не мења, и оног што је потекло из сопственог мишљења, што се њиме може оправдати, што може издржати његово слободно испитивање. Кант је о томе изрекао основни увид противстављајући просвећености човекову незрелост, односно његову немоћ да свој разум „употребљава без вођства неког другог... Имај храбрости”, каже Кант изражавајући „лозинку просвећености”, „да се служиш сопственим разумом”.

Већ је у грчком свету био постигнут значајан искорак захваљујући управо открићу филозофије. Природност се ограничава тиме што се подређује ослобођеној духовности, наиме ономе што сам субјект налази у себи, у свом слободном мишљењу. Ограничава се право и моћ онога што своју вредност има јер важи одувек, што је вечита основа или упориште мишљења и поступања. Без тог ограничавања не би се, на пример, могла родити морална свест у грчком свету и тиме прекорачити оквири обичајности. Уместо неприкосновености обичаја природне свести, уместо онога што се не сме доводити у сумњу јер је некаквог „божанског порекла”, моћ и вредност стиче оно што је резултат самосталног промишљања, слободног одлучивања, сопственог осећања.

Са модерном Европом и њеном филозофијом на делу више није само ограничавање природне свести већ раскид са њом и успостављање нове основе мишљења, одлучивања и делања, посебно на темељу просветитељства, начела тзв. модерног природног права, научног духа итд.

Већ је поменуто да треба разликовати процес рађања европског света живота, од европеизације која уопште не мора ићи тим истим путем. Наиме, за процесе европеизације је важно не толико или не само оно што потиче из мишљења, већ пре свега угледање на

оно што је из њега, из теорије, из идеја већ настало као животни облик у дуготрајном изграђивању европског уређења света живота. Морамо себи јасно предочити да наш развој није текао истим правцем као у модерном свету, али не само у њему, у модерној Европи, него, у понечем, ни у оном смеру у којем је већ у старој Грчкој, захваљујући филозофији која није била само нека ученост, већ и моћна животна снага, начињен значајан помак у савладавању природности. До промена у нашем свету није долазило раскидом са наслеђеним вредностима, односно њиховим превазилажењем. Моћ затеченог, датог, вера у исконско, у његове вредности биле су снаге од највећег значаја у процесима модернизације нашег света и европског истока у целини. Те снаге су суштински одређивале ове процесе, ограничавајући их на различите начине, отежавајући њихову плодотворност, прекидајући их, разарајући и оно што је у њима било постигнуто итд.

Понекад ми се чини да ми нисмо наследници ни свега вредног што је у процесима савладавања моћи природне свести постигнуто већ и у античком свету, да о модерној Европи и не говоримо. То важи и кад је реч о самој филозофији која је у свом хеленском лику увиде и сазнања успостављала на путевима потискивања природности, онога што је своју снагу и вредност имало у томе јер је одувек важило, јер су у то сви веровали, јер је то од искона одређивало животна опредељивања и поступања. Кад помињем нашу филозофију, онда не мислим на то да су јој остали непознати домети античке и модерне мисли, већ на то да се томе приступало пре свега као неком знању, не као нечем што задире у саме основе живота, у народни карактер, у његов етос и што треба следити као узор поступајући на сличан начин у нашем свету. Често се у критици стања у нашој земљи све сводило само на осуду моћи властодржаца, на залагање да се она ограничи или на захтеве да се они развласте итд. По страни су остајали многи други, често много дубљи или једнако важни изазови и препреке преображавања нашег света. Исто тако, није се допирало до суштинских претпоставки таквог преображаја које нису само политичке, идеолошке, нити им је порекло само у нашој савремености.

ЉУБОМИР ТАДИЋ

ОТПОР ГЛОБАЛИЗАЦИЈИ

Суочени смо са питањем (које је и главна тема овога сусрета) у каквом односу стоји наш народ и наша држава са Европом? Зар нисмо и географски и културно њен део, макар источни део? Питање, међутим, подразумева извесно *преиспитивање* с обзиром на вртлог догађаја у који смо уплетени у последњој деценији. У тим догађајима је ништа мање него наша политичка и морална егзистенција стављена у питање. После пада Берлинског зида отворен је процес до сада, по размерама, невиђеног *преуређења света* путем разарања старих установа. Европа је, после Тридесетогодишњег рата и закључења Вестфалског мира 1648. године кренула путем развијања *националних држава* које су дефинисане постојањем *територије, становништва и суверености*. Привредни и културни живот развијао се вековима унутар и под старатељством националних држава.

Такво стање је током историјско-политичког развитка постепено мењано, нарочито после светских ратова и промена односа моћи у свету. Томе је допринела после Другог светског рата прва *техничка револуција* обележена сателитском техником, дигитализацијом комуникација и бурним развојем електронских медија. Такви претежно *технички услови* смањили су просторе који су делили људе и континенте, утичући да се наша планета метафорично назива „глобално село”.

У савременој политичкој терминологији тај процес (још не и стање) назива се „глобализација” која се одликује снажном тенденцијом ка *постнационалној* констелацији. Програм разарања старих установа захватио је првенствено сувереност малих и мањих држава. Њихова легитимност стављена је у питање. Као да процес „глобализације” неодољиво тежи *светском друштву* изграђеном на економским темељима апсолутно слободне *тржишне* привреде према тзв. *неолибералној* матрици. Тржиште се помера од националне државе ка међународној заједници у којој главну реч имају моћне

мултинационалне компаније. Тиме се доказује „космополитски” карактер капитала. Разуме се, на врху његове пирамиде стоји једина суперсила (Сједињене Америчке Државе) и војно-политичка организација НАТО алијансе. После распуштања Варшавског пакта и имплозије Совјетског Савеза ова светска моћ остала је без супарника достојног респекта. Губитком равнотеже сила умножавају се опасности за иоле слободан развитак до невиђених размера. „Глобализација” није *вредносно-неутралан* већ претежно *идеолошки појам*, без обзира на објективне претпоставке на којима је настала и развила се. О томе говоре садашњи огорчени отпори млађих генерација из разних, првенствено развијених земаља, када се десетине хиљада људи отворено опиру негативним последицама.

Прастари појам демократије мери се сада критеријима тзв. слободног тржишта (*слободног кретања робе, новца и капитала*). Тенденција ка „социјалној држави”, као ширем и демократскијем облику националне „правне државе”, која је у неким земљама Западне Европе (заједно са Канадом) узела маха после Другог светског рата (предњачили су скандинавске државе и Западна Немачка), налази се сада на узмаку. У савременим анализама тога процеса се истиче да за овај дефицит не постоје функционални еквиваленти на супранационалној равни. Постоји драстичан диспарат у дохотку, а са тзв. „дерегулацијом” расте незапосленост, сиромаштво становништва и социјална маргинализација. Сви такви моменти стварају атмосферу апатије и отворених или тихих протеста. То је у флагрантној супротности са псеудослободарским афектом којим се (*радосно*) поздравља отварање територијалних и социјалних граница као ослобођење од државних регулатива и као тобожње ослобођење индивидуума од политичких стега и ограничења.

Тај афект изискује *самонегацију националних држава* и њихово укључивање у постнационалну „мрежу”. Негација националне припадности и националне културе сматра се врлином, а одбрана националне суверености тешком маном коју треба немилосрдно кажњавати. Тој сврси најбоље служе тзв. „невладине организације” као елементи тзв. „цивилног друштва” које иза својих невиних назива (на пр. „фонд за хуманитарно право” или „хелсиншки одбор”) (*најчешће*) пропагирају и јавно штите интересе супранационалних организација насупрот интересима националних држава. Ове организације одбрану виталних националних интереса и националне суверености денунцирају као агресивни национализам, сугеришући ис-

товремено *анационално* осећање као најпожељније понашање. Тај феномен је познат као *мондијализам* или као мултикултуралност. Он представља псеудокосмополитску и псеудомократску идеологију описаног процеса „глобализације”, идеологију „космополитског” капитала. Његови незајажљиви апетити драстично се испољавају у суочавању са опасношћу од глобалне *еколошке катастрофе*. Актуелна америчка администрација, као његов политички најоштрији израз, енергично одбацује све покушаје да се смање отровна испарења у атмосферу која изазивају пробијање озонског омотача, топљења глечера и стварање тзв. „стаклене баште”. Тако се у овом случају слободарство „тржишне демократије” показује као оголено право јачега.

Вратимо се сада на почетак. Наша земља са својом историјом и културом зацело припада Европи. Та слика нашег европског припадништва непрекидно је замућена чињеницом да смо ми део *Источне* Европе коју *Западна* Европа, католичка и протестантска, невољно признаје. Упркос проповеданој мултикултуралности! Да ли се овде отвара проблем „судара цивилизација” који је формулисао Хантингтон (њега тренутно само назначавамо)? Нека ми овом приликом буде допуштено да потсетим на један разговор који је са сарадником београдске „Борбе” пре десет година водио познати норвешки и европски социолог Јохан Галтунг (објављен у броју 1-2 јуна 1991). Разговор је битан као својеврсна антиципација догађаја који су уследили и довели до разарања СФР Југославије. Свакако је карактеристичан и за тему „Ми и Европа”. Галтунг је, треба приметити, говорио о односу Југословена према Западној Европи. Он је збиља профетски опомињао: „Сви сте ви опседнути и фасцинирани свим што има везе са Западном Европом. То је разумљиво, јер свакако да су Париз, Лондон, Франкфурт или Милано интересантнији од Варшаве, Кракова и Будимпеште. Па ипак, они ће вас живе појести. Онако као што ви једете ћевапчиће - једног по једног. Наравно, рећи ће неко, лако је мени да овако одговорим, кад ми је тако добро у тој Западној Европи, када свугде могу бити професор, живети у било којој од тих земаља. Али баш зато ја знам ту бескрајну ароганцију и експлоататорски дух Западне Европе.”

Тако је говорио западни Европљанин Јохан Галтунг, искрено, пријатељски, са дубоким познавањем ствари. Његово пророчанство убрзо се испунило: уједињена Западна Европа у Мастрихту наступила је у знаку разбијања Југославије, дакако уз обилату помоћ свих

центрифугалних сила које су предводиле *нациократије* малих југословенских етнија. Бадинтерова комисија докрајчила је оно што је европска бескрајна ароганција наумила. Синхронизација разбијачког подухвата извршена је уз иницијативу и главно садејство Римске курије и Кол-Геншерове Немачке. Њима су се приклониле олигархије Велике Британије и Француске, да би тачку на Ј ставиле Сједињене Америчке Државе као једина суперсила савременог света.

Убрзано *дипломатско признање* сецесионистичких република створило је псеудоправни основ да се *легитимни отпор* српског народа у отцепљеним републикама (40% укупног броја Срба) прогласи *агресијом*, а не *грађанским ратом*. Моћне државе НАТО алијансе имале су тада одрешене руке да у међународним организацијама као што је Савет безбедности (поред клонуле Русије и равнодушне Кине) донесе одлуку без отпора и без приговора. Поред завођења драконских санкција СР Југославији, у такве одлуке спада и оснивање *ad hoc* Хашког Трибунала, једне изразито политичке институције са примарним циљем кажњавања српских ратних злочина зато што су Срби (*претходно*) проглашени за агресоре. *Изузетно* извођење пред Трибунал припадника других нација представља одступање од правила само због непоштовања договорених „правила игре”. За одлуку о бомбардовању Југославије осилена НАТО алијанса није ни имала потребу да се обраћа Уједињеним нацијама, већ је своје варварске намере остварила бескрупулозно и непосредно.

СР Југославија јој је послужила као полигон за испитивање најмодернијих техничких достигнућа у наоружавању ратне авијације. Овде техничка цивилизација стоји у непосредној служби господарења над светом. Њена рационалност потчињена је бесконачном ланцу ирационалности и бесмисла који се иначе протеже у људској историји. *Култура*, наспрам *техничке цивилизације*, чини изузетак из тог бесмисленог бескраја светског збивања. Њен људски смисао *одгајања* насупротив *разарања* представља гнездо отпора осционим господарима богаташког света који својом „глобализацијом” не презају да угрозе опстанак нашег глобуса.

Мале земље и државе нису кадре да се супротставе „наоружаној неправди” великих сила. Компромис је погодно средство за превазилажење спорова али само међу приближно једнаким супарницима. Тзв. „међународно право” (*ius gentium*) је, у ствари, *право песнице*, право које диктирају светски моћници. У тој чињеници почива оно што је Сима Марковић после Првог светског

рата назвао „трагизам малих народа”. Тим народима припада и наш народ. О његовом трагизму, као и трагизму других малих народа у нашем суседству са којима је дошао у сукоб, говори десет крвавих година грађанског рата, окупација Босне и Херцеговине и Космета. Али мир који намећу велике западне силе носи у себи сва обележја насиља и неправде. Знаменити француски социолог Емил Диркем („О подели друштвеног рада”. Београд, 1972, 52/53) разложно и праведно тврди: „Примирја наметнута силом увек су само привремена и не смирују духове. Људске страсти заустављају се једино пред неком моралном силом која им улива поштовање. Ако нема никаквог ауторитета те врсте, онда влада закон јачега те, прикривено или отворено, ратно стање нужно постаје хронично.”

Војна и морална сила различите су категорије, иако војна сила („Милосрдни анђео”) симулира моралну силу. Злодела која су неки чланови нашег народа (поготово на одговорним местима) починили над припадницима других народа заслужују осуду. У грађанским ратовима нема невиних. Али то нипошто не значи и прихватање оптужбе моћника о претежно српској кривици. Та оптужба као извор неправде неће смирити страсти и духове. Пристрасне судије неће никада уживати ауторитет непристрасних. То се јасно и свакодневно види на окупираним подручјима у Македонији...

Насиље и култура су антиподи. Насиљу глобализације, империјализму богатих држава и њиховог капитала, поново се, као и крајем шездесетих година минулог века, супротстављају младе културне генерације, првенствено из тих држава, свесне, дубоко свесне очигледне опасности коју доноси разуздана сила светског капитала самом људском опстанку. Овом *конкретно-утопијском* подухвату, који се огласио у америчком граду Сијетлу, а затим у Давосу и Гетеборгу и, ево, сада у Ђенови, треба дати пуну подршку, јер је реч о *устанку ради опстанка*.

ДОБРИЦА ЋОСИЋ

ЕВРОПСКА ИНТЕГРАТИВНА ИДЕОЛОГИЈА

Србија и Европа у овом контексту представљају категоријалну дистанцу: дистанцу Европе од Балкана и Србије, али и Србије од Европе. Ту дистанцу не треба никако прихватити. Убеђивање Европе да смо и ми Европа, представља интелектуалну капитулацију. Ако је Европа просторни, географски и цивилизацијски појам, онда, по мом скромном сазнању, он садржи античку баштину, хришћанство, рационалан, когнитиван дух изражен у науци и либерализам који не разумем само као доктрину него као грађански дух и последицу Француске револуције. Ако је то Европа, онда се све те вредности садрже у бивствовању српског народа у разним фазама и интензитетима. А дистанца која се успоставља у име супрематије или инфериорности, претпоставља право на незнање и на симулацију незнања о Балкану и Србији, наше прошлости и наше садашњости. Та дистанца била је политичко право немачке Европе на растурање Југославије; та дистанца била је право на европско учешће у грађанском рату на тлу Југославије са исходима који су врло трагични по наше постојање и не само наше. Та дистанца дала је „право”, да у Србији, Европа бомбардује Европу. Та дистанца Европа-Србија-Балкан у историјском континууму претпостављала је право на освајање и интервенције и право на одлуку колику и какву државу треба да имају народи на Балкану, а међу њима и српски.

Та дистанца Европа-Србија, Србима постаје мотив за ксенофобију, многе фрустрације, конзервативизам и свакојака назадњаштва. По мом разумевању, у том антитетичном односу Србије и Европе, треба уочити следеће. Европа није никада наступала на Балкану као Европа; она је наступала као нека велика сила, односно, из ње су наступале велике силе са империјалним циљевима. Први пут се Европа као целина јавља у лицу Европске уније и НАТО пакта. Према томе, тај наступ Европе на Балкан и према Србији модерна је појава и према њој се треба односити пре свега политички. Идеју о којој се овде, као и у нашој политичкој и кул-

турној јавности говори, идеју интеграције са Европом треба схватити као процес уједињења и разједињења света, а то је иманенција и општа законитост колективног бивствовања и цивилизацијског развоја. Питање је само када и која од тих двеју енергија и тенденција има вредносно преимућство.

Догматско опредељење за једну или другу социјалну оријентацију представља интелектуални и животни ризик. Код Срба, идеја интеграције није нова; у ствари, од кад смо се конституисали као нација у европском смислу, ми у националној идеологији и политичкој мисли носимо идеју интеграције. Било је то најпре уједињење дијаспоричног српског народа у једну државу; затим, у социјалистичкој политичкој мисли, заступала се идеја о балканској федерацији народа; онда смо у Првом светском рату прихватили југословенство као уједињење јужних Словена, као државни и национални циљ. Истовремено, у читавој новијој историји изражавала се идеја словенства и православља као интегративна идеја. Кад и зашто је нека од ових идеја и идеологија била израженија, историографско је питање. Идеја социјалистичког интернационализма такође је била моћна интегративна идеја која је пола века доминантно обузимала српско друштво. Исходи свих тих интернационалистичких интегративних идеологија су поразни и трагични у бивствовању српског народа. Без те историјске свести садашња поколења би се лишила историјског ума пред епохалним изазовима нове европске интегративне идеологије. Али то увиђање не значи и априорно неприхватање нове европске идеологије.

Србија се и данас налази пред императивним приступањем Европској унији. Уједињење са Европском унијом, може да се посматра само прагматично економистички и политички, али би то, по мом мишљењу, било јако редуковано гледиште. Догодило се и догађа се нешто квалитетно ново у самом бићу савременог света, особито Запада. Та промена је у нашем времену попримила глобалне размере, нов економски, политички, социјални и цивилизацијски квалитет. Руски мислилац Зиновјев је ту промену и тај процес назвао „велика прекретница”, с правом. А шта та велика прекретница представља? То је, прво, деперсонализација и денационализација капитала - појава која није нова у историји капитализма, али је у нашем времену тај процес добио снажан глобалистички замах и квалитет. Капитал се отуђио и деперсонализовао од власника, створене су мултинационалне компаније у којима се капитал у последњој ин-

станци враћа постојбини, али је он условљен и управљан берзом и тамо где му је профит највећи. Профит, а не национално порекло, одређује капиталу простор деловања и значења. То је у нашем добу квалитативно нова појава која нацијама и државама одлучује политику, социјалну структуру и институције, чему и Србија данас мора да прида највиши значај.

Други процес који означава нови квалитет савременог света - последица је саме техничко-технолошке цивилизације, њене иманентне енергије - која је надмоћнија од свих социјалних идеологија и свих државних политика. Тај процес цивилизацијске интеграције нација и држава данас еуфорично прати реторика глобализма и агресивни мондијализам. Али та идеолошко-реторичка сфера је другоразредног значаја, јер све суштинско збива се у сфери цивилизацијских енергија; енергија науке, технике и технологије. Техника и технологија извршиле су револуцију у сфери комуникација и оне су омогућиле глобализацију, а не мондијалистичке идеје и идеологије, које се данас недомишљено и помодно изговарају у нашој култури.

Из таквог положаја и моћи капитала и савремене цивилизације настала је и нова институционалност савременог, посебно западног света.

Ту нову наднационалну и надржавну институционалност представљају: Трилатерална комисија и Брандербушка група као зачеци нових светских влада, које разрађују стратегију Запада, а чије персоналне саставе конспиративно одређују центри светске економске и политичке моћи. На тој новој наднационалности и надржавној структури западних друштава настале су „невладине организације” као нови институционални фактор који квалитативно мења улогу државе или жели да промени улогу државе и њених класичних институција. Те „невладине организације” представљају клице - „цивилног друштва” о коме је Љуба Тадић говорио зналачки и критички. У земљама „транзиције”, „невладине организације” постале су и фактори манипулације, корупција и деструкција аутоног идентитета нација, особито малих, сиромашних и заосталих, а међу које спада Србија. То су у већини политичке испоставе америчких и западних центара моћи. Имамо доста разлога за сарадњу са некима од њих, али и за отпор и критичност према онима које су само трансмисије духовног и политичког потчињавања.

Ако је у нашем времену доминантна енергија интеграције, а верујем да јесте, треба уочити и њену супротност у дијалектичкој суштини колективног људског бивствовања. Мислим на тежњу за самобитношћу, на природну енергију друкчијости, на неопходност и вредност разлика, на моћ и вредност посебног и малог. Ако треба као генерација и нација, као култура и друштво, да се заложимо за неке садржаје и видове уједињења са Европском унијом, а треба и морамо, онда треба јасно знати шта се све може, а шта не може и не треба да се интегрише у Европску унију.

Шта се, дакле, може стварно ујединити са садржајима и структуром Европске уније? Треба економију уградити у светске економске токове и светско тржиште; треба се уградити у европски систем интегралних комуникација; треба домаћи правни поредак усагласити са правним поретком и законодавством Европске уније, али се не одређи очувања и неких аутохтоних специфичности; треба се слити у европске научне потенцијале, у истраживачке пројекте у природним и техничким наукама; треба прихватити неке садржаје и видове европске модернизације, особито у урбанизу, архитектури, култивисању животног простора.

А шта се по мом дубоком уверењу не сме и не треба да уједињује? То нам је на првом месту духовни идентитет и интегритет народа и индивидуално стваралаштво. Треба да се сачувају хуманистичке традиције које су израз антрополошких специфичности и начина живљења на нашем тлу. Треба и мора да се сачува национални етос који садржи слободоумље, храброст, понос. Српски народ има културу стару осам векова. На српској земљи се остварио сам врх византијске цивилизације. На српској земљи се, по мишљењу Андре Малроа, саградила Грачаница, најлепша европска грађевина у 14. веку. На српској земљи у Дечанима се први пут срела Византија са западном романиком. Српска народна поезија и усмено стваралаштво, још у 19. веку, прихваћени су од врха европске културе као велике и особене духовне вредности. А у 20. веку, национална култура, особито књижевност и ликовна уметност, избиле су у саме врхове стваралаштва у Европи. Ми не ступамо у Европску унију са туристичким ранцем и потрошачком корпом, него са великим духовним вредностима, природним и интелектуалним потенцијалима, што треба да одређује и наше место у Европској унији.

Мондијалистичка идеологија игнорише те националне вредности и капацитете; она је редукционистичка и у последњој ин-

станци нихилистичка. Мондијализам је америчка верзија бољшевичког интернационализма, али без његовог есхатолошког утопизма. Не верујем у смисао света у коме би се у име јединства укинуле различитости и људско право на посебност. Не верујем у свет у коме би се говорило једино интернетским језиком. Била би то катастрофа за дух и културу ако би победила било каква нормативна идеологија која би у име мондијализма и глобализма укидала посебности и разлике. Ко може да замисли роман са јунаком, женом или мушкарцем, универзалних својстава? Ко може да замисли уметничко дело које изражава универзалну имагинацију? Чак ни модерна масовна култура, која је претежно американизована, у својој суштини ефемерна, није и не може да постане универзално европска и светска.

Ја сам, даме и господо, атеиста, али живим у уверењу да је православље као духовност, као култура, као етика, драгоцен духовни садржај и подлога нашем националном бићу, што заслужује да се чува и брани од милитантног исламског фундаментализма и католичког империјализма, тим пре што православље као религија носи дубок Христов универзализам...

Нема те утопије и дезутопије која може предвидети унифициран и универзализован свет, а да он буде и људски свет. Све то треба имати у идејним примесама нашег неминовног уједињавања, односно, учлањавања у Европску унију.

Да закључим. Уверен сам да се ми као нација и култура налазимо у новом добу, у новом историјском раздобљу, пред новим животним изазовима. Немам утисак да смо као друштво стекли пуну свест о будућности која нас чека, а која је тешка и неизвесна.

Дакле, ако је тачно да ступамо у ново историјско раздобље, а ја мислим да ступамо, онда ми морамо најпре да именујемо свој духовни и национални идентитет, да дефинишемо свој државни облик, да знамо шта смо као нација, култура и држава, да се смишљеном државном и националном политиком припремамо за улазак у Европску унију, а при том да сачувамо и афирмишемо свој целокупни стваралачки потенцијал, који није мали.

МИЛАН БРДАР

ГЛОБАЛИЗАЦИЈА И ДРЖАВА: СРБИЈА И ЕВРОПА

Разматрање на тему глобализације, с обзиром на њен утицај на националну државу, може да нам обезбеди меродаван оквир за разматрање односа Србије и Европе.

Глобализација је прва и најзвучнија реч деведесетих година. Политичари, новинари, пословни људи, аналитичари употребом те речи настоје да укажу да се у свету догађа нешто од изузетног значаја, да настаје нова светска економија, култура и политика. Сам термин (енгл. „globalization”; нем. „globalisierung”; француски „mondialization”) је синоним ранијих термина као што су били „колонизација”, „вестернизација” („позападњачење”) или уже, „американизација”; коначно „империјализам”. Према раширеним мишљењима у литератури глобализација је планетаран процес који води преструктурирацији светске економије у правцу успоставе јединственог економског система; новој (наравно „неправедној”) прерасподели светског богатства; губитку културних идентитета и хомогенизацији култура; преносу одлучивања с нивоа националних држава на међународне институције; маргинализација грађанског друштва и супрематiji мултинационалних корпорација.

Критичари указују да се постепено уништавање разлика, културне аутономије и националне стабилности спроводи у интересу профита великих корпорација. Уз то, да се иза свега крије американизација света, која укључује мекдоналдизацију живота и кокаколизацију културе.

*

Када се говори о глобализацији мисли се на будући свет без граница, на основу процеса који неумитно воде интеграцији или уједињавању света, људи, идеја, и економија. Према том очекивању глобус постаје место јединственог глобалног друштвеног система.

Глобализација, дакле, као процес захвата сфере: *политичку* - уколико одлуке међународне институције у све већој мери обавезују све више појединачних земаља. *Економску* - уколико тржишни механизми, бирократске хијерархије и размена информација постану доступни економским актерима широм света. У *култури* - уколико се светом све више шири јединствен систем вредности, понашања и комуникације, што најављује формирање интегративне културе.

Ако прихватимо да глобализација, као интегративан процес, води стварању јединственог светског тржишта, нових транснационалних политичких организација и нове глобалне културе, онда је крајњи циљ тих процеса успостављање јединствене, светске државе. С тим у вези, поставио бих два питања: прво, да ли је то заиста остварљиво; и друго, какве би биле последице довршења таквог процеса.

*

Интегративни процеси глобализације су двоструки и дивергентни. С једне стране, они воде томе да држава мора неке своје функције да пренесе на наднационалне организације и институције (нпр. чланство у ЕЗ, ММФ, ОЕЦД, итд.) Други процеси воде трансферу државних функција на ниже нивое локалних заједница и неформалних организација (децентрализација, регионализација). На овом нивоу очекује се развој транснационалне политике путем хоризонталне кооперације локалних организација.

Између ова два млинска камена - од којих глобални убрзава локални - национална држава као да има судбину зрна жита. У догледно време она мора да буде „самлевена”: на локалном нивоу - у име индивидуалних слобода и децентрализованих заједница; на глобалном - у име „међународне заједнице” или глобалног друштва „грађана света”. Био би то коначан, светски тријумф космополитизма.

Ова два видљива процеса дају основу за одговарајућа мита. Први је мит о одумирању националне државе (или боље, државности) у општем тренду глобалне интеграције. Значајан аспект у том смислу је губитак *de jure* суверенитета државе. Овлашћена одлучивања преносе се на наднационалне институције а донете одлуке и правила обавезују националне државе. Тај тренд је највидљивији у Европској унији и осталим регионалним блоковима.

Други мит, у складу са преносом државних функција на ниже или локалне инстанце, говори о деетатизацији политичког система. Ово би требало да се огледа у померању од централне владе ка мноштву центара управљања на различитим територијалним нивоима, до пуне децентрализације. У новим аранжманима реч би била о партнерским односима између владе, паравладиних и невладиних организација где би државни апарат био само „један међу једнакима”.

Тешко је ове идеје читати без сећања на марксистичке бајке о будућем друштву правде без државе. У садашњој причи о учинцима глобализације, која је очито неодољива за бивше марксисте, запажамо *mutatis mutandis* идеју о одумирању државе, нација и посебности. Изненађујућа је, свакако, конвергенција између марксистичке и либералне приче. Актуелна прича о глобализацији у знатној мери представља обнову либералних идеја *laissez-faire* капитализма, укључујући елиминацију државе као „неугодног зла” силама светског тржишта и „невидљиве руке”.

Идеја одумирања државе је мртва откако су пали марксизам и комунизам. Нема разлога да се од ње прави идеолошки зомби путем либералних средстава. Томе у прилог изложио бих два скупа аргумената. У првом, размотрићу проблем националне државе, а у другом проблем суверенитета.

Аргументе у прилог опстанку националне државе у процесима глобализације дајем на три нивоа: економском, политичком и културном:

1) Мада политика постаје глобална, економија остаје локална до изненађујућег степена. Наиме, не само што већина земаља главнину економских послова обавља код куће, него је реч о томе да капитал кружи светом али не заборавља одакле полази и где се враћа. (Од стотину највећих светских корпорација ни за једну није утврђено да је заиста глобална.)

2) Данас владе интервенишу на међународном тржишту у много већој мери него што је то био случај у ранијим деценијама. Национална држава јесте и остаје главни актер на глобалној економској сцени. Она неће нестати или одумрети у прилог некакве супердржаве или у прилог света без граница. Напротив, њена улога на међународном тржишту је све већа. С обзиром на значај државе у том погледу, чист економски либерализам, у савременим условима, једино би могао да значи економско самоубиство земље, а садржај

тзв. „међународне заједнице” чинили би интернационални односи националних држава.

3) Државе одређују и одржавају идентитет и интегритет. Грађанство садржи припадност заједници док идентитет подразумева признање заједничких веза. Осећај припадности је конститутивни елемент осећаја за сигурност. Зато не чуди што су мале земље с високим степеном интеграције успешне у светској економији.

4) Друштвене институције и закони обезбеђују стабилност и предвидљивост као услове доброг живота на основу поверења и одговарајућег степена растерећења. У одржању стабилности држава има основну улогу. Јавна демократска расправа о држави као актеру у процесу глобалне динамике може само да помогне, а не може да је замени.

5) Нација (скупа с традицијом, културом, језиком) је оквир одржања и изражавања специфичног идентитета. Нације уз то обезбеђују и оквир изражавања политичке воље. Држава остаје први гарант наше слободе. Ако смо њоме незадовољни, то је само разлог да је поправљамо, а не уништавамо.

Држава врши битне политичке, друштвене, економске функције и у том погледу ниједна организација не може да јој конкурише. Ако је држава неорганизована и некомпетентна, већа је вероватноћа да дато друштво неће успети да се прилагоди процесима глобализације. Изазови овог процеса представљају само низ тестова за способност држава а не разлоге за њихов нестанак. Глобализација не чини државу сувишном. Напротив, користи од међународне интеграције имаће само они народи који располажу солидним државама. Глобализација са своје стране државе суочава с неизбежношћу избора и брзог прилагођавања променама.

*

До сада изложени аргументи указују на реалнију перспективу у погледу учинака глобализације. Економски чиниоци не могу да обаве функције које припадају држави. Државе су главни играчи на међународној сцени, који обезбеђују неопходну заштиту и контролу. У противном, процес интеграције би окончао, не светским тржиштем и поретком који би државу чинио излишном, него јединственом светском државом.

Тренутно, међународни односи су оптерећени тежњом преостале светске силе да успостави глобалну хегемонију. Универзализам у свакој епохи је национализам најмоћнијег. Та доминација подсећа на доминацију „светске државе”, скупа с тензијама између политичких претензија ка глобалном суверенитету и прозаичне реалности мноштва појединачних држава. Сам тај процес, на дужи рок, услед противреакција, с једне стране, води обесмишљавању идеје „светске државе”, а с друге, тежње ка њеној успостави чини опасним на глобалном плану.

У прилог овој тези изложићу други скуп аргумената разматрањем преоблема националне државе из перспективе проблема суверенитета.

Заговорници „новог светског поретка” заиста говоре о застаревању националног суверенитета. Ако се суверенитет стално умањује, онда се може очекивати да држава више не буде основна форма политичког организовања заједнице. То изгледа уверљиво, нарочито ако се односи на компоненте неограничености и недељивости суверенитета.

Раније поменути преносом елемената суверенитета, с једне стране, на глобални, а с друге, на локални ниво, долази до две нове последице. Прво, стиче се основа за оправдање „хуманитарне интервенције” до уплитања у унутрашња питања суверене државе „за добро њених грађана”; а с друге стране, између државе и грађана производи се стање рата које води даљем дробљењу суверенитета.

Моја теза гласи: чак и ако се сложимо да концепт суверенитета застарева на локалном плану, то не значи да он губи важење. Напротив, мотрећи процес на локалном и глобалном нивоу, принуђени смо да признамо супротно: да на локалном нивоу концепт застарева, на глобалном се реafirмише, и обрнуто! О напуштању концепта нема ни говора. Уместо тога, може бити речи о привилегији његове употребе, зависно, у првом реду, од моћи дате државе. С тим у вези можемо да запазимо два изненађујућа феномена:

1) „Застаревање” суверенитета на локалном нивоу је због светске интеграције видљива чињеница, само што је од тривијалне вредности.

2) На глобалном нивоу се калсичан концепт у пуној мери реafirмише, паралелно с локалним обезвређивањем, само што се о томе не говори. Ова реafirмација класичног концепта, као много

значајнија, води „самооповргавању” суверенитета услед његове сингуларизације на глобалном нивоу.

Тиме долазимо до прве поенте ове аргументације. Док је политичка власт унутар западних држава подељена и контролисана институцијама, на глобалном нивоу САД воде игру као неограничен владар, вођен својим интересима и контингентном вољом („од случаја до случаја”). Из тог разлога, ако рачунамо на дужи тренд у том правцу, долазимо до формулације парадокса суверенитета. Наиме, ако би апсолутан суверенитет био достигнут од стране светске државе, не би било Другог неопходног за њено признање (што је неопходан услов важења суверенитета). То ће рећи да би класичан концепт на врхунцу своје реактуализације на глобалном нивоу био самооповргавајући! У тежњи за признањем, апсолутна моћ би морала да производи услове које је укинула, и да одржава перманентно стање рата. У тим условима, обезбедила би појаву Другог, ког би, опет, као апсолутна моћ морала да укине (или порази). Парадокс је у томе што би Други, неопходан за признање био случај осведочења моћи, тако да признање, не би било могуће, јер баланс моћи не би био признат. То значи да „вечни мир”, као један од циљева светске државе, не би био одржив из самих услова постојања светске државе. Ова би опстајала у слепом кругу: хроничан недостатак легитимитета манифестовао би се кроз непрекидне конфротације широм глобуса. Уместо стања „вечног мира” имали бисмо стање „вечног рата”.

У случају да узмемо да је овај аргумент сувише филозофски - да би могао да постоји без признања - преостаје да би светска држава била манифестно груба арогантна сила која отворено занемарује своју политичку околину. У закључку можемо рећи: због дуалног процеса дробљења и обнове суверенитета, у постмодерну еру трећег миленијума улазимо под окриљем владавине сличне епохи европског апсолутизма XVII-XVIII века!

*

Увид да се глобализација одвија под супрематијом преостале светске силе обезбеђује реалнију перспективу за разматрање односа Србије и Европе. И једна и друга су у ширем процесу који, по општем уверењу нико не може да заустави. Значај ове контекстуализације је у увиду сродности проблема које пред собом имају Србија и Западна Европа. И једна и друга су под притиском од стране САД.

Западна Европа је под тим притиском од завршетка Другог светског рата. Србија последњих десетак година. Нема сумње да европско уједињење као процес укључује разлаз са САД, бар утолико што ће Европа настојати да поврати своју аутономију. Као заједница велике економске моћи и политичког значаја, Европа ће то морати да учини. Није искључено да због тога дође и до озбиљних политичких сукоба са садашњим атлантским партнером. Што се Србије и нас тиче, чини се да је ослобађање европског континента од притиска САД услов ослобођења Србије од тероризма, „о коме је препоручљивије ћутати”. Ако је тако, онда за нас следи поука:

1) тек по ослобођењу од поменутог притиска односи Србије и Европе поставили би се у новом светлу;

2) док се то не деси, ваља нам да се као мала земља склонимо у страну, док се не среде рачуни међу великим. За то време могли бисмо да радимо на консолидовању своје државе.

Једино остаје спорно да ли је за тај задатак способна садашња власт у Србији, која се десет година залагала за демократију на рачун државе.

СЛОБОДАН РАКИТИЋ

ПЛАНЕТАРНОСТ КАО УСЛОЖЕНИ ИДЕНТИТЕТ

Тема нашег овогодишњег скупа гласи „Србија и Европа”. У нормалним приликама, којих одавно нема на овим просторима, таква једна тема била би својеврсни плеоназам. Овако имамо још један међу многобројним српским парадоксима. Покушаћемо да одговоримо на питање где су корени неспоразума - ако је заиста само неспоразум између Запада и Срба, и да ли можемо да успоставимо - а знамо да то пре или касније морамо учинити - складну и природну везу, на основу традиционалних пријатељстава али и савремених интереса, са западним државама, а да при том, као један од најстаријих народа у Европи, не изгубимо самопоштовање, достојанство и идентитет. Тема је веома изазовна, уједно и једноставна и сложена, отварају се многа питања, а пре свега оно суштинско: да ли је могуће осмислити стратегију опстанка у новом веку и у новом миленијуму и зауставити се најзад на историјској низбрдици.

У дугом периоду најбројнији народ на Балкану, Срби данас живе у државама чији статус није прецизиран, мада је историјски и политички неспоран. У окружењу Србије и Црне Горе, њихових иоле суверених држава, налазе се новостворене државе, према њима непријатељски расположене, што међународна заједница уважава, док према Србима има дискриминаторски однос, што се испољило на драстичан начин приликом агресије НАТО снага на Крајину, Републику Српску и СР Југославију. Врхунац дискриминације према Србима је окупација Косова и Метохије и поступно уобличавање на српској земљи још једне албанске државе на Балкану.

Неспоразуми између великих држава водили су досад у светске сукобе, привредне репресије и хладне ратове. Неспоразуми између великог с једне и малог народа с друге стране, и њихових држава, неумитно су, пак, водили у кажњавање - санкције, уцене, притиске и ултиматуме, управо све оно на шта су осуђени Срби и читав српски народ. У последњих неколико деценија сведоци смо суштински новог модела - сукоби и ривалство, који су инхерентни

односима у грађанској Европи, превазилазе се повезивањем интереса и прожимањем култура, које у међусобном сагласју добијају своју европску димензију. Срби су досад страдали и кад је Европа ратовала, и кад је била у миру. Данас су поново жртве, овог пута европског уједињења. Надамо се да ће и Србија - после прошлогодишњих политичких промена - ускоро бити у могућности да саучествује у благодетима тог уједињења, за које је и сама дала велике жртве.

Радост духовног препорода, националног отрежњења и рађања демократије коју смо поделили са, некад братским, народима централне Европе, кратко је трајала, јер је Берлински зид изгледа у деловима пренесен и поново зидан у српским земљама. Поред тога, комунизам је оставио последице толико страшне да и данас несмањено делује, у новим варијантама, мимикријски прикривен. Срби најзад треба да се окрену себи и да сами нађу снаге за опоравак и укључивање у токове модерне Европе, којој су увек припадали, и где им је место, при чему и сама Европа данас, налазећи се у колонијалном односу према Америци, мора да се бори за очување сопственог идентитета. Тако прича о Србији и њеној позицији истовремено представља и причу о самој Европи и њеној позицији у свету.

У најбурнијим и најдраматичнијим историјским збивањима Срби су испољили велику жилавост и истрајност и при том показали неке особине које одликују велике европске нације - на жалост, то им је и нанело највећу штету, будући да су се увек налазили у средишту највећих збивања у двадесетом веку - и само ако сачувају свест о себи и својој жртви, моћи ће и да превладају тешкоће и искушења.

Глобализација, као процес, карактерише културу, и већ се неколико пута успешно догодила. Први пут захваљујући утицају хеленског интелекта, затим политичкој снази римске државе, и у средњем веку на основу духовне снаге хришћанства. Глобализација културе данас последица је оријентације окупљања око научних достигнућа која су потекла из европске цивилизације, али која у последњим вековима имају највиши ауторитет за свет у целини.

Ако глобализација културе значи међусобно повезивање различитих културних целина и афирмацију уметничких вредности изван простора у коме су настале, онда је то не само добро него и пожељно, него и услов опстанка сваког појединачног културног концепта. Али управо ту и настаје највеће искушење и највећа драма јер се процеси глобализације све више схватају као укидање посебности

и аутентичних вредности једне културе, а то значи суштинских. Зато се српски народ и налази данас пред великим искушењем: како да сачува свој идентитет? Идентитет своје културе, традиције, духовност. Јер, Европи и њеном идентитету потребна је Србија са идентитетом. Чиме се Срби могу укључити у европски културни простор ако не својим вредностима. Отвореност српске културе према свету не треба посебно доказивати. Латиноамеричка књижевност, на пример, седамдесетих година је направила планетарни поход, наметнувши се свету својим аутентичним вредностима. Љоса, Борхес, Маркес познати су у нашој културној јавности ништа мање него у својим срединама. Сличну рецепцију у свету и код нас имала је и има пољска књижевност, нарочито поезија.

Глобализација обично није двосмеран процес, па се тешко може очекивати да српска култура нешто добије у смислу лакшег представљања у свету. Представљање културе је такође култура, што не можемо очекивати да неко други чини за нас. Свету можемо бити интересантни само са својим аутентичним, национално и духовно утемељеним вредностима, па зато глобализацију не смемо схватити као нешто што је у супротности са нашом културном традицијом. Српска култура је синтеза врло различитих и супротстављених утицаја, и већ по својој природи је отворена и радознала за културне вредности с којима долази у додир. Полицентричност српског народа, како је то запазио Јован Рашковић, има за последицу и полицентричност српске културе, али и њену отвореност не само према културама у контакту већ и према најудаљенијим цивилизацијама. Срби немају комплекс малог народа, што је још један од карактеристичних националних парадокса.

Хаику поезија, поред танке, најзначајнији песнички облик у класичној јапанској поезији, одржала се до данас и доживела велики одјек и чак процват у европској књижевности, а такође и код нас. Песме у том древном облику писала је и Десанка Максимовић, лиричар традиционалног опредељења. Данас постоје многобројне школе и клубови у којима се негује хаику форма. Оних дана, сасвим случајно, доспела ми је до руку монографија о Дурмитору. Део посвећен књижевности садржи, између осталог, и хаику песме једног дурмиторског песника, што је податак који сам за себе говори о распрострањености овог старог јапанског песничког облика. Оно што је за Јапан хаику, за Европу је сонет, такође стабилни песнички облик. Настао је у тринаестом веку, у Италији, и одатле се

проширио на готово све европске књижевности, и веома је присутан и у нашој.

Тако се о глобализацији може говорити у разним њеним видовима, кад је реч о уметности. Глобализација на плану књижевних покрета, стилских формација, одређених књижевних идеја и канона. Класицизам је владао уметношћу око стотину и педесет година, из класицизма се развио романтизам, у осамнаестом веку, који је постао више од књижевног покрета. Био је нека врста побуне против свог претходника, али и његова допуна. Романтизам је представљао покрет новог доба, развио се у нове рукавце, од којих неки трају до данас. И романтизам је, на плану уметности, представљао такође вид глобализације.

Почетак двадесетог века, кад је реч о српској књижевности, означава се као златни период. Појава Српског књижевног гласника 1901. значи и објаву нових књижевних имена и нових поетика. Прва деценија припада српској Модерни, чији су најрепрезентативнији представници Дучић и Ракић, српски Европејци. Станислав Винавер о Ракићу пише као о човеку, Србину и западњаку. Млади Дучић више је окренут латинској него византијској и српској традицији. Ипак, стара и уморна Европа засјаће у његовим беспрекорним строфама новим сјајем. Најлепша песма српског песништва и, по мишљењу Милана Кашанина, једна од „најдубљих у свој светској књижевности”, „Santa Maria della Salute” Лазе Костића, и родољубива и љубавна и религиозна, инспирисана је венецијанском црквом, која је посвећена Госпи од Спаса, што је још један од српских парадокса. У праву су они који у Костићу, великом Европејцу и Србину, виде зачетника модерне српске поезије, а не само песника велике синтезе романтизма. Мени се пак намеће помисао да је Костић својом последњом песмом написао молитву не само за себе и своју трагичну љубав већ и за нас и наш несретни двадесети век.

У процесу глобализације у култури, која је замишљена као ново заједништво, установљава се „светски простор”, који се пружа кроза сва бића, како то каже Рилке у једној од својих позних песама. Тај „светски простор” Рилке означава као суштински. Суштински светски простор бићима даје не само идентитет већ их, обједињавањем, повезује у целину. Идеја склада и целине, у хеленском смислу, карактеристична је и за Гетеа, и за Рилкеа, и за Костића, и за Дучића. Није ли и „суматраизам” Црњанског исто што и Рилкеов „суштински светски простор”, као што је то на неки начин, иако је

реч о поетичком својству, латиноамерички „магични реализам”. Књижевни покрети, канони и стабилни песнички облици такође су својеврсни видови глобализације у књижевности. Јер, постоје писци који установљују каноне, али и писци који их мењају.

Од гласника из Термопилског кланца до сателитске телевизије и интернета свет је заиста постао „глобално село”. Свако научно откриће доприноси глобализацији света, па и глобализацији културе. Процес започет Гутенберговим открићем, данас се убрзано догађа путем електронског преноса текста, слике, звука. Ако је смисао глобализације културе тежња ка целини, у Рилкеовом схватању целине, онда о глобализацији можемо говорити као о једној сталној тежњи, при чему се целина не схвата као пуко „понављање” посебности и специфичности већ њихово „састављање” и „склапање”, као што се склапају у разним бојама мозаици. Глобализацију дакле у њеном позитивном смислу треба схватити као тежњу ка пуноћи а не као умножавање копија. Зато се и о појму саборности може говорити као о виду глобализације, јер саборност подразумева јединство различитости или јединство у различитости. Јединство у мноштву. Гетеов појам „светска књижевност” видим као најцелисходнији вид глобализације у књижевности.

Да ли, међутим, глобализација - како је данас афирмишу светски планери и центри политичке и економске моћи - значи крај културе, односно крај историје, једно је од суштинских питања које се све чешће поставља. Или се, пак, приближавамо крају природе, као изопаченом виду глобализације. Уместо да се промовише дух саборности, при чему посебности доприносе богатству целине, глобализација се све више испољава као претварање посебности у општост, субјекта у објект, личног у безлично. Уместо моралног, културног и духовног препорода, после педесет година комунистичке тираније, долази до разградње традиционалних облика културе и темељних националних вредности. Веома су присутне тенденције које се називају културна деконтаминација и денацификација, а о декомунизацији се готово и не говори, иако смо сасвим извесно били под комунизам, док није познато да смо били културно контаминирани или пак нацификовани. Опирање увођењу веронауке у школе - које постаје својеврсни вид идеолошке кампање - видим и као рецидив комунизма. Нови идеолози, наши и страни, настоје да нас заштите од нас самих и да нас „ослободе” од традиције, вере, историје, митологије, од наших обичаја, да нам измене менталитет.

На делу је нека врста културног „клонирања”. Иако се залажу за поштовање људских права, мањинских и других, за поштовање посебности, борци за глобализацију у основи теже ка унификованом свету. Баук глобализма кружи светом . Прва реченица *Комунистичког манифеста* Карла Маркса и Фридриха Енгелса намеће ми се неодољиво кад се говори о глобализму који је постао светска тема број један. Реч је о паралелизму између пролетерског интернационализма и савременог мондијализма, али и очигледној подударности између комунистичког тоталитаризма и савременог глобализма.

Глобализацији се не треба опирати, али јој се не треба ни стихијски препустити. Наше културне институције најпозваније су да прилагоде глобализацију културе тако да она буде корисна за наш културни простор. Што се тиче положаја српске књижевности у глобалном културном свету, морам признати да још увек не видим глобални културни свет, и да предвиђам да ће у процесу који предстоји бити чак и кретања у супротном смеру. Српску културу очекује успостављање регионалне сарадње, која је пак условљена политичким и економским решењима. Процес ће бити најблаже речено сложен, с обзиром да је српска култура већ сама по својој суштини регионална. Може се десити да културна комуникација са светом у планетарном смислу буде у предстојећем периоду потиснута пред потребом сарадње са најближим окружењем. Уосталом, то може бити и плодотворно, јер је природно успоставити добре односе са најближим културним окружењем. Као пример можемо навести недовољно разумевање Србије и Грчке на плану културе, али и више него добру основу за културну сарадњу Србије и Румуније или Србије и Бугарске.

Светислав Стефановић, пишући о Гетеу (1943), поставио је питање да ли је пут од Фауста до Пандоре, од Прометеја до Епиметеја пут фаустовског човека XIX века, ка епиметејском човеку XX века. Није наравно реч само о компликованом феномену какав је Гете, већ о проблему културног човечанства данашњице и будућности. При том је Стефановић изразио и недоумицу „да ли ће модерно човечанство бити способно да пређе тај пут, да ли ће имати моћи и начина да превазиђе прометејско-фаустовско у себи и да се уздигне у епиметејско у себи и изнад себе”. Проблем који је готово пророчански поставио Стефановић, у тексту о Гетеовој *Пандори*, у ствари је проблем читаве културне историје насталих векова а не само Гетеове драме.

Ипак, не знам да ли то да узем као утеху или наду, постоје вечне истине, постоје и вечне појаве. Снежне пахуље увек ће бити снежне пахуље, топла летња киша увек ће бити топла летња киша, а изласци и заласци сунца биће увек исти, без обзира на све технолошке револуције, светске поретке и политичке системе.

Подигавши поклопац са крчага, који јој је Зевс поклонио, Пандора је начинила трагичну грешку, јер су се сва зла ослободила и дошла међу људе. У крчагу, који је Пандора брже-боље затворила, остала је само нада. И премда је та нада варљива, она је ипак нада. Хришћанско учење, са својим основним начелима, преобразило је ту варљиву наду у истинску веру.

За нама је остао страшни двадесети век, век најкрвавијих ратова и највећих научних достигнућа, век фашизма и комунизма, концентracионих логора и гулага, гасних комора и јама, лажних утопија и изопачених идеологија. Век великих нада и највећих разочарења. Уочи Видовдана, овде у Крушевцу, у древној српској престоници, помолимо се Богу, Светоме Сави и Светом кнезу Лазару, да се више никоме не деси оно што се десило Србији и Србима у том веку.

МИРКО ЗУРОВАЦ

ИДЕЈА ЕВРОПЕ

Свима који су бар донекле упознати са ранијом и новијом историјом Европе мора бити белодано да питање њеног уједињења није нити може бити тако једноставно као што га желе приказати вешта маскирања и лажна представљања идеологије у чијем интересу треба да се оствари овај велики пројект. Прошла су два миленијума у бројним покушајима конструкције Европе. Познато је каква је каква је била њихова судбина. Циљ ујединитеља је био да владају људима, да поседују земљу и да присвоје њена богатства. Освајање чији је циљ био задовољење царства телесних потреба нису могла бити основ уједињења Европе.

Европа тражи другачији принцип свог уједињења. То је разлог што Жиљен Бенда, у свом *Говор у европској нацији*, који је плод трогодишњег размишљања и који је угледао светлост дана 1933. године, није са оптимизмом гледао на будућност уједињене Европе, али га то није спречило да са изузетном оштроумношћу анализира узроке прошлих неуспеха и да покуша изнаћи услове успеха у будућности, без обзира на то колико далеки и хипотетички изгледали у тој немирној епохи. При том верује да се Европа може ујединити на исти начин на који је дошло до уједињења европских држава које су у прошлости биле подељене на ривалске провинције.

Усмеравајући пажњу на идеју Француске, Немачке и Италије, народи ових земаља су створили - или поново створили - своје нације. Аутор верује да ће се исто догодити и са Европом. У прошлости, политичка ривалства држава - или провинција - изродила су се у велике мржње чије су последице још видљиве. Исто је било и са религиозним ривалствима. Да би се створила Европа, треба уклонити „коприву националних карактеристика”, као што је била уклоњена - или бар ублажена - „коприва религиозних карактеристика”. У том циљу разлике треба прихватити, уместо да се истичу и уздижу. Јединству се треба учити. Националне страсти могу бити побеђене само другим страстима, које би могле бити страсти

мира, правде и братства, укратко, страсти разума. Европа је једна идеја која треба да превлада над националним идејама. Тако стварање Европе претпоставља промену вредности које су утемелиле нације. У том циљу треба одредити услове који гарантују успех, треба поучити народе, треба их уверити да се може сачувати од националног оно што је неопходно, а да се због тога не компромитује идеја уједињења.

За аутора *Издаје интелектуалаца*, европски проблем је пре свега проблем морала: Европа ће се створити само „ако она прихвати изванредан систем моралних вредности”. Морална акција треба да буде трансцендентна економском феномену, иако њиме подстицана и покретана. Ради се о томе да се „националном прагматизму супротстави један други прагматизам, идеалима други идеали, митовима други митови”. Европа је једна идеја и зато мора постати чин вере. Она ће имати морално значење само ако, далеко од тога да буде сама себи свој властити циљ, „она није ништа друго него један момент нашег помирења у Богу, где треба да нестану све разлике, са свим охолостима и егоизма”. Читалац ће се можда зачудити што види како један непоправљиви рационалист проповеда једну квази-религиозну веру. У ствари, ради се о вери у једну трансцендентну истину. Аутор *Издаје интелектуалаца* је наставио да проповеда обожавање универзалних вредности: разума, истине и правде.

Зато сви они који се позивају на императив европске интеграције морају знати да не може бити никакве безусловне Европе, да Европа није нити може бити ултиматум, да једина Европа којој се може веровати јесте Европа у коју се може сумњати, да једина Европа која се може чути јесте она која се не мора слушати, да једина Европа која се може слушати јесте она којој се не мора бити послушан, да једина Европа са којом треба разговарати јесте она са којом се не мора преговарати, да једина Европа према којој треба имати обзира није ова безобзирна Европа, да једина Европа од које се може учити јесте Европа која учи а не даје лекције, да једина Европа која се може подржавати јесте она која се не мора подржавати, да једина Европа са којом се можемо идентификовати јесте увек другачија Европа, од које се можемо разликовати, да једина Европа која се може узети озбиљно јесте она која се не држи охолост, да једино може бити добра она Европа која мора бити боља, да једина велика Европа јесте она у којој се не може бити мали, да једина Европа на коју се треба позивати јесте она која не долази незвана, да

једина Европа која нас може побудити није ова надобудна Европа, да једина Европа која се може изабрати јесте она у којој се не бира између шаргарепе и штапа, да једина Европа у којој треба ући милом није она у коју се може ући силом, да једина Европа коју треба ценити јесте она која зна да има ствари које немају цену, да једина цивилизована Европа јесте она која другима признаје право на варварство, то јест она која допушта да се варварство препозна иза њене културе а њена култура иза варварства других, да једина европска политика на коју се може пристати није она која је наставак рата другим средствима, то јест она која се своди на постизање ратних циљева уз мању цену, да, најзад, једина Европа аутентичне интеграције јесте она Европа која поштује оно што превазилази, то јест она која поштује захтеве универзалне еманципације које нема без поштовања слободе и интегритета свих, без поштовања свачијег достојанства, јер достојанство нема цену. Поделе и раздори Европе су били извор многих несрећа. Европска култура и цивилизација - као квинтесенција националних култура - биле су у опасности да нестану, а та опасност им још увек прети. Као и обично, пророци најављују катастрофу. *Говор европској нацији* најављује могућност уједињења. Његов аутор је учинио *hommage* Еразму, „савршеном грађанину Европе, који је опомињао на врлине хришћанства и подсетио Европљане на смисао хришћанског јединаства”. И сви други увиђавни аутори, који су писали о Европи у нашем столећу, говоре о „јединству у мноштву” као правом огледалу пунине европске егзистенције. У истом смислу, Валери је сматрао Европу не само најповољнијим тлом за људскобивствовање-у-култури, у смислу благиости земље, строгости планина и климатском распореду, већ и по културној диспозицији која омогућује овом песнику и мислиоцу да замисли Европу као један велики град у ком је све на свом месту: овде наука а тамо индустрија, овде уметност а тамо филозофија.

Али ако такав распоред важи за Европу, онда би се морало признати и прихватити да такав распоред мора важити и за сада већ бившу Југославију, чија је стварност, па чак и саму идеју, актуелна Европа тако варварски разорила. Југославија је била европска творевина према свим ваљаним мерилима европског начина живота и према модерном начину политичког мишљења. Она је била европска творевина по свим битним одређењима која данас модерна Европа тражи ради свог идентитета: по верској и културној плуралности, по националној и регионалној различитости, по мноштву пеј-

сажа, по начину живота на границама и са више средишта у односу са другима. Управо ово „јединство у мноштву”, које је било постигнуто у заједници југословенских народа, остаје не само повесна форма европске егзистенције, већ и регулативна идеја коју Европа тек треба да оствари.

Све што данас актуелна Европа тражи као свој могући идентитет у суштинском погледу одговара идеји Југославије. Југославија је била толико европска творевина у модерном значењу да је она постојала не само уколико је европска, већ и обрнуто: да сама Европа постоји само уколико је југословенска, у смислу у ком је Унамуно сматрао и тврдио да је Шпанија толико европска колико је у стању да Европу учини шпанском. То је једино прави однос између целине и њених делова који се може сагледати из европске перспективе. Свако искривљавање ове перспективе, пре или касније, мора довести у питање саму идеју Европе. Зато изненађује чињеница да је Европа тако непријатељски и толико подмукло напала своју властиту префигурацију у лику југословенске државне заједнице. Гледано из европске перспективе, разбијање Југославије је антиевропски, а то значи варварски чин, који је изазвао последице исте врсте. Тако актуелни однос Европе према Југославији, и бившој и садашњој, а посебно према Српском народу, дословно завршава у теорији варварства, каја не може а да не постави питање. Да ли се Европа, у овом часу, потврђује у свом идентитету, или се окреће против себе саме, отварајући пут у варварство, које, овога пута, не продире у њу споља као њој туђи елемент, као што је то било у прошлости, већ потиче из ње саме и из њеног модерног средишта?

На делу је Европа против Европе. То је парадокс европске стварности коју треба озбиљно схватити како бисмо избегли да будемо његова невина жртва. У њеном културном и историјском идентитету, као и у метафизичком погледу, од самог почетка сусрећемо неевропске елементе и тенденције. Средином тридесетих година, наочиглед опште опасности, Хусерл је изричито поставио питање даљег пута Европе и читавог човечанства, именујући варварство као реалну могућност на том путу. Према његовом мишљењу, филозофија на битан начин одређује лик Европе, и то према њеном грчком пореклу. На основу тог Хусерл даје примат идеји науке: наука је хегемоником грчке и европске културе, па рационални смисао европске егзистенције треба бранити кад год је он угрожен. При том верује да је недостатак правога трансценденталног уте-

мељења, које сада сеже код њега све до „света живота”, изазивао актуелну кризу европских наука, европске егзистенције и културе читавог човечанства. И сам лично угрожен у суочавању са актуелном политичком ситуацијом у нацистичкој Немачкој и у Европи, Хусерл препознаје у кризи европских наука могућност отвореног пута у варварство: „Криза европске егзистенције има само два излаза: пропаст Европе у отуђењу од властитог рационалног смисла живота, расуло у нетрпељивости према духовности и пад у варварство, или препород Европе из духа филозофије, преко хероизма духа који коначно превладава натурализам. (Едмунд Хусерл, *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*, Горњи Милановац, 1991, стр. 263).

Познато је којим је путем кренула Европа крајем тридесетих и почетком четрдесетих година овог столећа, као и стање у које је тада запала. Тих година Европа је поново запала у варварство које је имало важну улогу у њеној културној историји овог столећа. Данашње стање западног духа по много чему подсећа на оно које је породило фашизам у срцу модерне Европе. Идеологије на западу поодавно славе ишчезавање човека, као што су отприлике пре сто и нешто година најављивале смрт Бога. Нестајање човека не значи његову биолошку смрт, већ наговештава могућност успоставе друштва без културе, то јест друштва без религије, без уметности, без морала. то је оно што се данас назива американизацијом Европе која прети да захвати читав свет. Модерне науке рађају нову врсту варварства које треба разликовати од оног природног стања ствари које носе обележје старине и једноставности и које се најчешће именује изразом варварство.

Ипак, европски Не-ум никада до сада у својој историји није показао величину свог лудила као у овом скорашњем нападу на државну заједницу југословенских народа, а посебно на Српски народ, који је омогућио ову заједницу, јер је гајио велику наду у могућност трајног и праведног мира и сарадње међу братским народима. Југословенска државна заједница насилно је разбијена у сарадњи и потпуној координацији југословенских сецесиониста и њихових страних подстрекача и заштитника. Разбијачи Југославије су знали да њихови злочиначки планови немају никаквог основа у међународном праву. Своје злочиначке планове они су морали увити у обланду лажи да их светска јавност не би препознала у њиховој правој суштини. У том циљу су покренуле читаве „погоне лажи”, који годинама раде само по принципу извртања и фабриковања

чињеница и тако безочно обмањују светско јавно мњење. Српски народ је проглашен јединим кривцем за све и пре избијања грађанског рата, да би му затим била наметнута информативна блокада путем средстава јавног информисања из светских центара моћи. Читав Српски народ је сатанизован. Овај сулуди подухват личи на велики „експеримент лажи” који је добро инвестиран и од кога његови инвеститори очекују да им донесе добит у крви једног праведног и слободољубивог народа.

Начин на који се води геноцидни рат против Српског народа граничи се са правим лудилом и потпуним помрачењем ума. Лаж и обмана су најомиљенији методи његових протагониста. Помоћу лажи и обмане, они су успели да изолују Српски народ од осталог дела света и да започну његово систематско уништавање. Уз помоћ његових мировних снага, снага за брзу интервенцију и моћне авијације НАТО-а, сецесионистичка хрватска и муслиманска војска успеле су да прогнају Српски народ (етнички очисте) са једне трећине његових етничких простора, што није успело ни Аустро-Угарској у току првог ни нацистичкој Немачкој и њеном сателиту тзв. Независној Држави Хрватској у току Другог светског рата. Преко милион Срба је прогнанано са њихових вековних огњишта, а да светска јавност, успавана западним лажима, није дигла свој глас против овог сувише великог и тешког злочина.

Али нови режисери зла, спремни на убијање и ношени незајажљивом потребом за пљачкањем, нису били задовољни својим досадашњим учинком. Толико су се осилили да се више не труде да сачувају привид било какве праведности у међународним односима, па су кренули у отворену агресију на Србију и СРЈ. Фарса у Рамбујеу и Паризу до краја је разоткрила њихова злочиначка лица: Србији је поново постављен ултиматум који је по много чему бруталнији и безочнији од оних из 1914. и 1941. године. Ултиматум смо одбили, јер нисмо могли пристати на понижавајући облик окупације, и зато добили варварско бомбардовање.

На делу је реализација пакленог плана чији је циљ уништење наше државе као јединог гаранта опстанка нашег народа на овим просторима. Такав паклени план могли су направити и кренути у његову реализацију само болесни умови попут оних који су измислили фабрике смрти и холокаусте.

Тако се већ пуних десет година пред нама исписују најсрамније странице западне демократије и светске дипломатије: западне

демократије зато што је до краја компромитовала све своје прокламоване принципе, а светске дипломатије зато што је допустила да је лупежи из западног света дословно вуку за нос и тако чине саучесницима њихових злочиначких планова. Зар је требало сачекати варварско разарање наше земље, па да њихове злочиначке намере постану препознатљиве? Након овог срамног догађаја, који је дошао да закључи други миленијум западне цивилизације, ко још може истински веровати у прокламоване принципе западне демократије, слободе и људских права? Ти лажни демократи подржавају у нашој земљи и у још неким другим земљама, дрско се мешајући у унутрашње ствари тих земаља, све оно што би код своје куће директно послали у пакао.

Тиме се јасно показује да не постоји једна Европа, осим као географски појам и регулативна идеја која се може остварити све док запад из основа не промени своју политику. Исту чињеницу признаје и отворено истиче и један од водећих стратега америчке хегемонистичке политике Збигњев Бжежински који у том смислу пише: „Проблем је, међутим, у томе што истинска европска 'Европа' као таква не постоји. Она је визија, појам, циљ, али још увек није стварност. Западна Европа је већ заједничко тржиште, али још увек је далеко од тога да постане јединствен политички ентитет. Политичка Европа тек треба да се створи. Криза у Босни је продужила болни доказ сталне одсутности Европе, уколико се доказ још увек тражи. Брутална је чињеница да западна Европа, а све више и средња Европа, остају у великој мери амерички протекторат, са својим савезничким државама које подсећају на античке вазале и зависне територије. Ово нису здрави услови нити за Америку нити за европске нације.” (Збигњев Бжежински, *Велика шаховска табла*, ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 59). У свом *Говору европској нацији* Жиљен Бенда се обраћа онима који желе да уједине нације запада, а Збигњев Бжежински отворено признаје да је „западна Европа узурпирала идентитет Европе”. У том смислу Бжежински пише: „Чак и овлашни поглед на карту на страни 80 потврђује да постојећа Европа једноставно још увек није цела Европа. Још горе, управо она Европа у којој зона несигурности између Европе и Русије може имати последице по обоје, неизбеживо изазива напетости и ривалитет.” (Збигњев Бжежански, *Велика шаховска табла*, стр. 79).

Кад неко данас помене Европу, обично се мисли на Западну, као да она друга уопште не постоји. а западна Европа је прво узур-

пирала идентитет Европе, да би га затим потпуно изгубила у свом ослањању на једну другу ваневропску земљу. Западна Европа је допустила да је предводи њена луда ћерка, која је одрасла на једном отетом континенту где су њени разбојници предходно уништили једну читаву цивилизацију и тамо толико ојачала да њена снага опасно надилази њено скромно историјско искуство и малу политичку памет. Овај несразмер између њене снаге и њене памети данас представља велику опасност која може да запали читав свет. Зато, у најбољем случају, постоје две Европе: једна, западна, крволочна и жељна пљачкања, и друга, источна, наивна и толико успавана лажима и лажним обећањима своје зле сестре да није у стању да још препозна опасност која је вреба.

Америка је избацила Европу из њеног културног и историјског лежишта, па Европа данас служи Америци као важан и најважнији мостобран у њеном настојању да преузме контролу над читавом планетом. Америчка глобална хегемонија рачуна са једним развијеним системом савеза и коалиција у коме западна Европа остаје природни савезник Америке. Оне имају заједничке вредности, заједничко религијско наслеђе - пошто највећи број Американаца потиче управо из западне Европе, - а изнад свега заједничку колонијалистичку жељу да робе и пљачкају друге земље и друге народе. Управо зато данас Америка форсира уједињење западне Европе које је могуће једино на основу француско-немачког измирења.

За сада, главни чиниоци успешног демонстрирања америчке (и западне) моћи остају маневрисања дипломатија, кооптирање и смишљено коришћење њихових политичких преимућстава, а изнад свега завађење народа, које иде све до отвореног подстицања и подржавања сепаратизма и тероризма у оним земљама које намеравају да ставе под своју контролу. У том смислу Бжежински је отворено писао: „Срећа по Америку, Евроазија је превише велика да би била политички јединствена.” Ето на каквим принципима граде своју политику они који желе да свуда успоставе односе доминације. Више чак ни не прикривају своје намере, па амерички професор пише својим студентима да би им помогао да лакше уобличи свет су-трашњице за који се боре Америка и њени западноевропски савезници: „Да то изразимо терминологијом која подсећа на бруталнија времена античких империја - основна три императива империјалне стратегије су спречити завере и сачувати безбедоносну зависност међу вазалима, одржавати зависне територије покорним и зав-

исним и пазити да се варвари не побуне.” (Збигњев Бжежински, *Велика шаховска табла*, стр. 42) Ово нису речни неког надобудног појединца који сања о немогућем, већ речи гласноговорника хегемонистичке политике империјалног запада на чијем челу данас стоји Америка.

У том погледу Америка је само изопачена и најизопаченија форма (западно)европске свести која је поново почела да сања своје колонијалне снове. Зато никога не би требало да изненаде скрознаскроз лупешке методе којима се служи нови режисери зла, али наивност са којом владе и политичари појединих земаља, а пре свега земаља тзв. реалног социјализма, верују лако препознатљивим лажима и празним обећањима и тако раде у прилог властите штете, морају изненадити све. Њихова наивност се граничи са глупошћу.

Запад се поново усмерава према истоку. А империјално смерање запада према истоку увек је имало кобне последице. Највећа је опасност за мир у свету данас долази са запада, и то од лупежа и пљачкаша окупљених око НАТО-а, који су приграбили себи за право да применом силе преуређују свет по својој вољи. Пљачкаши су се удружили и добро се наоружали. Све међународне организације, укључујући и Организацију уједињених нација, успели су да ставе под своју контролу и у функцију остварења њихових империјалних циљева. У њиховој режији и под њиховом контролом све се претвара у своју супротност: њихова средства за информисање постају фабрике за производњу лажи, њихове хуманитарне организације наоружавају терористе и побуњенике., њихове мировне снаге преко ноћи се претварају у окупаторске, а њихово право има задатак да оптужи невине жртве и тако оправда њихове злочиначке планове. При том обилато користе резултате модерне науке и технике који им омогућују да буду веома ефикасни у својој изопачености. Зато западни Не-ум никада до сада у својој историји није показао величину свог лудила као у овом скорашњем нападу на Српски народ. Није, јер није могао, а није могао, јер није имао на располагању тако моћну технику као што је има данас.

Данас јасно видимо да Не-ум и даље прети свему умном, да зло није привид, да је оно постало технички усавршена ствар, да је зло светско зло. А у злу се никада не треба понизно покоравати и тако га снажити, јер они који понизно служе злу, као владе нама суседних држава у овом часу, постају лешеви преко којих зли корачају ка својој победи. Није време да се подилази злу, које данас

долази са запада, од лупежа и пљачкаша окупљених око НАТО-а. Против зла се треба борити, храбро и одлучно, као мали Српски народ, који по трећи пут само у овом веку, на самом његовом крају, води величанствену борбу за свој опстанак и своју скупо плаћену слободу. Одлучан је отпор Српског народа, присилио је агресора да скине маску и покаже своја убилачка лица: иза маски хуманитаризма остала је само сива жеља за владањем и пљачкањем, а у устима пуним демократије и људских права само крволочна жеља за убијањем.

Неправда тако учињена Српском народу не може се ничим измерити, али страдања која херојски подноси могу се иускупити побуђеном савешћу слободољубивог дела човечанства, који треба да дигне свој глас, али и чврсту песницу ако устреба, против сулудих планова разљуђених слобода окупљених око НАТО-а ради поробљивања и пљачкања осталог дела света. Српски народ, изложен мрачној судбини своје историје, поново доказује величину свог историјског постања. Али то мора доказати, и то баш у овом часу, и читаво слободољубиво човечанство, ако не жели да постане плен крвожедних убица и грабежљивих пљачкаша.

АЛЕКСА БУХА

ФИЛОЗОФСКИ АСПЕКТИ УНИВЕРЗАЛИЗМА

Термин универзализам и изведени његови облици - универзализација, универзалист, универзално - старији је од термина глобализација, али се са овим потоњим *promiscue* употребљава за подручје глобализовања, тј. универзализовања људских ствари. Чак се у том смислу узима као адекватни назив. Умјесто о глобализацији, поготову кад се жели сугерисати њена пожељност, ређе се говори о универзализацији: - људских права, историје, политике, и с мање радости, кад је ријеч о језику, духовности, култури уопште. - Али, као што све људско, укључујући и (грчке) богове, има и над оцем оца, тако и термин универзализам има свога претходника у ријечи универзум. И док је ријеч универзализам, обећавала поузданост, чак присност и лагоду, термин универзум већ побуђује, на прву примисао, nelaгоду у нашој души. Етимологија и семантика ове ријечи показују да примишљена nelaгода није без разлога, и да универзум није ни обичан ни лако схватљив термин, односно појам. Већ после овлашног рашчлањивања испоставља се да је универзум, па, *mutatis mutandis*, и универзализам и универзализација све прије неголи а *prigori* доброжелећи гост пред нашим државним, друштвеним, историјским, националним, културним, духовним, ...најзад индивидуалним вратима. Мада је одавно добрано закорачио преко прага. Семантика казује да је универзум име за једну цјелину коју „сачињавају” Земља, море и звјездано небо. Али, за неупоредиво мање цјелине као ознаку употребљавамо универзум, чак све до појединачног човјека (да овдје станемо): сваки човјек је својеврсни универзум. Из главног, и „примијењеног” или „пренесеног” значења види се да подразумијеване цјелине нису апстрактне, још мање празне ријечи; напротив, „очигледно” је богатство, разноликост, непредвидљивост, чак бесконачност елемената цјелина, који су стали у само једну ријеч. А све то опет као неподијељена цјелина, као Једно.

Етимолошки гледано, ријеч универзум састоји се из двије ријечи, које не иду баш саме од себе у симбиозу, поготово се не би могло очекивати да се оне мирно могу једна с другом стопити до нераспознатљивости, или да је тај „процес” завршен, једном заувјек. У питању су двије латинске ријечи, Unum - Једно и verso - окренути, бацити, растрести. Док први појам упућује на форму јединства, глагол сигнализује мноштво садржаја, који и нису заједно на начин који би подразумевао хомогену цјелину. За сам облик ријечи универзум мјеродаван је прилог изведен из глагола - versus, који значи против, наспрам, насупротив.¹ Тако етимологија одаје да би овај термин једноставно, које је саздано од разних елемената, а које мора бити цјелина у себи конзистентна и из себе конзистентна.

Тако смо се тумачењем једне ријечи-појма нашли у срцу једног од древних филозофских појмова, оног у односу Једног и мноштва (hen kai pan). Ни језик ни мишљење, у нашем случају филозофско, нису се зауставили пред безданом на чијем улазу стоји: Једно и све. „Пан (све) није у Грчкој објективна цјелина, него оно неодређено, које је истодобно повезано са моментом субјективног, оно је општа језа у тишини шума...”² И ми за страх од неодређеног кажемо да је панични страх, и не помаже нам много то што је то неодређено, што је Све такође Једно. Додуше, радом (филозофског) појма стигло се до универзалија, до ријечи која универзум доводи у јасније свјетло. Ријеч universalis казује не само да је Једно растресено, да је нешто унутар тог Једног противно, него и какво је то противно. Оно је друго (јачије) и туђе. Оно што је јединствена цјелина је, дакле, Једно против/наспрем кога су други/туђи елементи. Шта је цјелина а мора бити цјелина! Шта је универзум а мора бити универзум!

На силне теоретско/теолошке расправе вођене у средњем вијеку око природе најопштијих појмова - универзалија као да је заборављено. У наше вријеме се универзалијама какве су рецимо смисао човјека, праведност, или природа спознаје говори још само као о „универзалијама” ове или оне процедуре. Универзалије нису више ни минималније.

¹ J. S. Horn, Rationale non est universale, u: M. Buhr (изд.) Universalismus-Universalität, стр. 91. Edition CEPJ, 1988.

² G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Ph. Reclam, Stuttgart, 1961, стр. 335.

Кад се данас са свих страна силом или милом намеће универзализација као нови краљевски пут човека, људи и народа у мир, срећу и благостање, требало би имати на памети скицирану етимологију и семантику и сјетити се средњовјековних расправа. Јер, нису улудо трошене силне енергије око питања универзалија. Требало је одговорити на питање о односу Једног и мноштва, цјелине и дијелова, универзалног/опшег и посебног. Кад олако повлађујемо првом реду релата, кад нпр. универзалном дајемо првенство пред посебним и појединачним, морали бисмо барем изаћи из стања његове саморазумљивости. Па док знадемо како долазимо до истине о посебном и појединачном, или су наше заблуде у погледу њих мање, о истини цјелине, Једног, Универзалног, не знамо како поуздано доћи до ње, а узимање заблуде за истину овдје има неупоредиво веће последице. Не приклањајући се ни реалистима ни номиналистима у погледу карактера универзалног, морамо стално постављати питање о садржини истине универзализма, о томе како се она конституише и како се „проводи”. Које инстанце „раде”тај посао?

Универзализам се показује, дакле, као оно што не само обухвата него и схвата цијели свијет људских ствари и чини га једном цјелином, Једним, Општим. А пошто универзум, цјелина или опште нема потребу да се по себи казује, то казивање долази од човјека и њега се тиче. Универзалност је људска пројекција, стање, мука, заблуда, утопија и идеал.

Ако ово имамо у виду, може се рећи да је универзализација почела с филозофијом и у њој, односно да је радно мјесто универзализма и универзализације - филозофија. Филозофија то мјесто јесте утолико што се бави превасходно претпоставком сваке универзализације: способношћу људи за ум и за језик, оним што је једно, заједничко и опште за све људе. Филозофија се, емпиријски гледано, „глобализовала”/универзализовала прије и боље него и једна друга дисциплина; дјела филозофске класике брже су и просторније освајала свијет од било којих других сродних творевина. Више него дјела науке, умјетности или теологије, филозофске књиге су нашле мјеста у приватним једнако као и јавним библиотекама људи и народа различитих вјера, обичаја, историјских искустава, образовања, схватања, времена, посведочујући и на тај начин заједничку, општу, универзалну, једну бит људи. Сродне „дисциплине”, наука, техника, медицина у новије вријеме, и прије филозофије или паралелно с њом, митови, велике религије, и духовничко пјесништво су имали и

проводили су такође универзалистичку намјеру, али са мање успјеха (а самим тим и са мање промашаја), и са мање увјерљивости.

Историје филозофије су одавно регистровале истовременост и готово истоветност филозофских проблема и увида на дијелу Земље који је у вријеме почетка филозофије чинио цијели историјски глобус: у Еврозији, Дојсен је показао зачуђујућу сличност између филозофије Упанишада и Кантове филозофије, а да Кант није ништа знао о потоњим филозофско-религиозним учењима. Перменид и индијски мудраци су истовремено Опште, то јест истински бивствујуће „одредили” као општа правила, и ништа ни мање ни више. Славна формула Упанишада „Тат тван асу” („Ти јеси то” или „Ти јеси ја”) пандам је елејском „Једно и све”. Однедавно је на француском приступачан интегрални текст кинеског филозофског пандана Платоновој *Држави*, који је само једно столеће млађи од *Државе*. Његов аутор имао је више среће: нашао се цар који је на бази тог учења успоставио државу величине Европе. Сувишно је напоменути да кинески аутор није могао познавати Платона, али треба истаћи да су политичко-државне идеје зачуђујуће подударне.³

Ако бисмо сада ове чинидбе исказали језиком наше теме, могли бисмо рећи да оне сугеришу постојање Једног, које је заједничко свим људима у свим (барем) историјским временима. И можемо нескривено потврдити значајан доказ за универзалност (субјективног) ума: иста стања ствари, метафизичка и/или историјска, довела су истраживачки дух до истих резултата.

Филозофија све ставља на јединствену карту језичке и умне обдарености људи, која „оспособљује човјека да се свуда снађе и да са најудаљенијим људима комуникативно дијели исти свијет”.⁴ Демокрит је двије и по хиљада година прије данашњих мондијалиста могао дојавити да: „мудром човјеку стоји отворен Цијели свијет; универзум је отаџбина добре душе”. Ако психичко-антрополошке константе прате и природне константе *condito humanae*: заједничка Земља, са заједничким ресурсима, заједничком атмосфером и звјезданим небом, онда није било потребно много других подстицаја да се почне мислити глобалистички/универзалистички. И да се на бази универзалистичких увида данас заговара универзалистички тип човјека, и грађанина, свјетско цивилно друштво, свјетска држава и друга глобална чудеса.

³ Nan-Fei-tse ou Le Tao du Prince, Edisions du Seil, Paris 1999.

⁴ Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999., str. 21.

Мање је разумљиво да су стоичари прије 2.300 година себе прогласили за грађане свијета, макар то они у њиховом знању и могућности били неупоредиво мање од ових данашњих мондијалиста. Ову тврдњу оправдава узимање у обзир, културног, политичког и економског контекста овог става, ако је овај потоњи елеменат уопште играо неку улогу у животу оних који су били лишени бриге о материјалној егзистенцији, и ако овај став није ствар конзеквенце чисте теорије, ако се зна да су стоичари творци умног права, и ако је језичка и умна обдареност човјека у ретску конкретизацију, онда је и конзеквенца неизбјежна. Јер, по рангу, прва инстанца до филозофског ума, који припрема тло универзализацији и која је сама собом оно универзално јесте правни ум, превасходно и својој рационално-природно-правној верзији. Чак су империје, Римско Царство је први велики примјер, своју намјеравану или стварну свјетску владавину оснивале на законима, ако садржини власти, у којима се поданици, без обзира на друге разлике, имају препознати као међусобно једнаки, и у којима треба да сагледају гаранцију једнаке безбједности, слободе и остварења сврха живота. Све остало што се ухватило, силом или милом, у струјно коло универзализације, проистекло је из овог праизвора и саизвора: и универзални историјски ум, и универзални политички ум, и универзални државни ум, и универзални трговачки ум (Кант каже „трговачки дух“), и сви облици културне и уопште духовне универзализације.

Универзализам као „изведена” тема филозофије тиче се, дакле, превасходно историјског, правног и политичког ума. Филозофија историје има да одговори на питање о општим приликама, повољним или неповољним, с обзиром на потребу и могућност самообезбеђења свагдање ситуације садашњости: да ли оно универзално, опште и заједничко људско јесте за мање или веће цјелине, и гдје оно уопште боље успијева. Аристотел је мислио да би Грци могли да владају цијелим свијетом, јер је клима, ни претопла ни хладна, учинила да развију на најбољи начин способност мишљења, то јест способност за оно универзално. То је било његово начелно теоријско становиште. У конкретизацији начела заступао је став да је право, као отјеловљење универзалности могуће само као национално право, данас бисмо казали у држави-нацији. У писму Александру Великом, које му приписују стоичари стотинак година доцније, Аристотел, међутим, савјетује свога бившег ученика да уведе свјетску државу, с једним уставом и владом, једним друштвеним поретком и начином

живота, који би најзад и рат искоријенила. Без обзира што аутентичност писма није потврђена (сачуван је само арапски превод), и ово је доказ да се концепт свјетске државе брусио већ у античкој класичној филозофији. Јер, онај ко је млада цара оспособио за подухват освајања свијета могао је имати и одговор на питање како управљати освојеним просторствима и побијеђеним народима.

На другом крају историје филозофије, као науке или као филозофије филозофије, пандан родоначелника ове науке, Хегел настанак и остварење универзалног повезује такође с повољном климом; сада је тло цијела Европа, оличена додуше у три водеће нације-државе. Дан свитања универзалног Хегел везује за ренесансу; он долази после ноћи средњег вијека. Ренесанса представља почетак праве владавине ума: „Овај дан је дан општости, који свиће после дуге кобне и страшне ноћи средњег вијека, дан који се одликује науком, умјетношћу и поривом за истраживањем, што значи најплеменитијим и најузвишенијим што је човјеков дух, ослобођен кроз хришћанство и еманципован кроз цркву представио као свој вјечни и истинити садржај”.⁵ Још једном ће из Хегеловог срца потећи ријечи у славу спознаје „да смисао треба да управља духовном стварношћу”. Француска револуција је једним замахом учинила да мисао права, да ум закона установи устав на коме као „на темељу, отсада све треба да буде базирано”. Она је чудо до тада невиђено, утолико што се човек по први пут „поставља на мисао и према њој гради”.⁶

Иако ова филозофија свјетске историје не може да потврди да ће и када ће дан општости сванути на цијелом глобусу, и да ће његова свјетлост бити равномјерно распоређена, Хегелова филозофија државе сигурна је у то да је (правна) држава мјесто и оквир на коме се и у коме се и установљује и испуњава човјекова општост. Кад се рашчлане и на приступачнији језик пренесу бројне Хегелове формулације о држави као самосвесној супстанцији, као испуњеном јединству појединачног, посебног и општег, као „форми знане општости”, као „принципу знајуће и из себе дјелатне воље”,⁷ имамо цјелокупни друштвено-историјски хемизам, да не кажем алхемизам универзализације.

⁵ Хегел, на н. м. стр. 552.

⁶ Хегел, на н. м. стр. 596.

⁷ Како стоји у параграфу 535. Енциклопедије из 1827.

Ако смо универзализам почетно одредили као схватање једног подручја - оног људских ствари - као једног, јединственог подручја опште закономјерности, морамо - без обзира што је одређивање започето преко универзума, дакле нечег ванљудског - то одређивање тако и наставити. Праизвор општости/универзалности, видјели смо, јесте ум. Све је сада у томе да се одговори на питање који, и какав ум. Искази да ум влада свијетом не остављају недоумицу да је о њима ријеч о објективном или свјетском уму, а човечји ум у њему, у најбољем случају, незнатно партиципира. Кад су људске ствари у питању, најбоље је да му се повинује.

Упоредно са филозофијом ума као објективне инстанце, може се казати у мало амбициознијем језику, пробијао се и субјективни ум као праизвор универзалности. Кантова филозофија је парадигматична за схватање да људски ум „прописује” општост и закономјерност за све људске сврхе, али, у вези с њима, и за природне законе. Наравно за овај подухват потребан је нови, свјетски појам филозофије (*conceptus cosmicus*). Док се у дотадашњем, школском појму филозофије захтијевало да се паслика учини „једнаком праслици” - и стога завршавало у произвољности и партикуларности, свјетски појам филозофије би хтио да се домогне праслике, односно суштине (општег) људског ума. То јест, универзалног људског супстрата. Као свјетска, филозофија је законодавство ума. „Светски појам значи овде онај појам који се односи на оно што свакога нужно интересује...”, казује Кант у једној фусноти. Филозофија са придјевом свјетска „је наука о односу свега сазнања према битним циљевима ума...”⁸ Врх битних људских сврха чини потпуно слободно морално одређење човјека, а оно је могуће само у Свијету. (У наслову списка из историје филозофије. Идеја за општу историју свијета у грађанској намјери, и синтагми јавно право човјечанства то је прегнантно исказано).

Законодавство људског ума тиче се, дакле, и слободе у људском свијету (друштво и историја) и према свијету природе. За оба ова подручја, ум као законодавац „прописује” законе, или их, самосвијешћен кроз нови свјетски појам филозофије, тек има да „пропише”. Данашњи мондијалисти могу наћи код Канта, и већ налазе, не само инспирацију за антрополошко-психичку основу њихове намене, него и термилошки и садржински образац за свој

⁸ Имануел Кант, Критика чистог ума, Београд, 1973., стр. 497. ид.

друштвено историјски подухват: концепт општег свјетског цивилног друштва на бази владавине једнаког права, и концепт трајног мира на бази савеза равноправних држава и народа.

Само законодавство човјековог ума, универзално и универзум као превасходно дјело тога ума на сва три подручја - теоретском, практичном и естетичком - не би били могући да и у природи није садржана сврховитост по себи. У травци, у расту трава има више (за нас свакако немуштог) ума, него што га показује човјеков интелект. Ако је практичко, за Канта поглавито морално подручје, у искључивој надлежности појединачног људског ума, ако је то, исто тако, и правно подручје, ако се то у мањој мјери може казати за политичко-државну димензију универзума, ако и у историји „влада” тајни план природе-универзума, онда се с добрим разлогом може казати да је читав универзум човечије дјело. Да универзалност људског ума не остаје у елементу мисли или човјекове моралне праксе, доказују сврховитост природе и умјетничка дјела. Умјетничко дјело је партикуларно у универзалном и универзално у партикуларном. Кант је као неку врсту регулативне идеје претпоставио постојање праизвора (човечије) универзалне општости и *archetypus intellectualis*-a. У моралном подручју га је логика универзалног људског ума довела до Бога и умне религије.

То што Кант заступа као хипотезу или као категорички императив, у Хегела је црно на бијело објављено као супстрат свега што јесте. И код њега, видјели смо, владавина ума у подручју људских ствари има за сврху остваривање слободе, среће, достојанства, уопште остварење свих сврха човечијих. Оно што је за Канта умјетничко дјело за Хегела је држава - парадигма остваривања универзалног у посебном и посебног у универзалном. Није, дакле, случајно, што свакодневни говор за нешто успјело каже да је умјетничко дјело. Хегел, панлогист, усудио се да атрибут умјетничког протегне само до националне, тј. посебне државе. Универзалност пребива сама у њој и кроз њу. Данашњи универзалисти превазишли су и Хегела, а да то не знају. Они би да виде једну, универзалну државу, једно цивилно свјетско друштво, један свјетски тип човјека, једну свјетску културу, једну духовност.

Тако смо поново дошли до кључног питања: ко одређује садржај и мјеру универзалног, дакле општељудског и општесвјетског, и ко га „проводи”. Ако је творац тога садржаја (општи) људски ум, који се сам собом расплођава, а јесте, онда треба одговорити на пи-

тање ко је његов конкретни носилац. Казали смо да је сваки човјек универзум у малом. То значи да се тај универзум ствара саморасплођавањем, примајући у мањој или већој мјери подстицаје или садржине споља. Било да је то спољашње стварност садашњости или стварност наслеђа, они не дају плодове, не изазивају расплођавање ако се уносе насилно. „Наслеђе не бива пренесено, оно бива усвојено”.

Други ступањ на коме се универзално ствара јесте нација и национална држава. Све што је казано за универзалности појединца и за универзалности на нивоу појединца важи и за нацију. И у њој се универзално/опште на исти или сличан начин саморазмножава. Мимо овог ступња нема конкретног носиоца или мјеста универзалног. Преко овог ступња на универзалном не престаје, али у његов садржај не може ући ништа што није резултат слободног сусрета, слободног међусобног подстицања, упоређивања, узајамног самјеравања јединих конкретних носилаца универзалног - националних култура и националних држава. Било која посебна традиција или држава може то бити само по цијену насиља над другим народима, државама и људима.

Настојање земаља-чланица Европске уније да се успостави барем регионална општост веома добро илуструје ово стање ствари. Нека то буде илустровано на два примјера, оба су из подручја образовања, односно оба се тичу најдиректније (регионалног) универзализма. Први се односи на заједнички садржај наставе из историје. Шта је заједничко, опште, универзално у историји земаља-чланица, па и цијелог свијета, што би могло бити подстицај, ваљало посвојити као предање за садашњу чинидбу историје? Један умјерени Европљанин, а велики присталица сингуларне Европе само као федерације држава-нација, на то питање одговара овако: „Из заједничког сјећања на свакојаква насиља: на освајања, подјармљивања и искориштавања, поробљавања, колонијализовања и империјализма, на ужасе национализма и безбројне жртве у име социјалних или социјалистичких револуција, могло би да настане ’критичко свјетско памћење’. И у претпоставци да се не поступа селективно, напротив да се гаји ’анамнетичка праведност’, а понад тога не остаје код пуког сјећања, то помаже да се предупреду будућа насиља”.⁹ То

⁹ Otfried Höffe, на н.м., стр.16.

би дакле, требало да буде будућа историјска свијест људи, с обзиром на будућу просветитељску општу свјетску улогу. Непотпуна утопија?

Други примјер је из образовне области филозофије и умјетности.

Свака нација мора имати свога Шекспира, Микеланђела, Русоа или Канта да би се „пробила” до аутентичних дјела стваралаца са ове или још дуже листе. И управо на овоме примјеру се показује да универзално мора имати конкретног носиоца и да се оно не може ни механички „примјењивати” ни декретом његова садржина октроисати. Одиста, како бисмо до Шекспира и шта бисмо с њим без припремљеног тла за његово посвајање.

ГЛОБАЛИЗАЦИЈА: НОВО УСТРОЈСТВО СВЕТА?

Глобализација, туђица која се изузетно одомаћила, реч у моди - баш као и фамозна „имплементација”, „транспарентност”, „опција” и низ сличних поштапалица из жаргона глобалне, планетарне бирократије - у исти мах је кабаст појам са широким, недовољно прецизним или, у основици, хотимице неодређеним смислом. Неупућенима се стога може учинити да су ова и бројне друге речи у политичкој моди чиниоци истог (празног) скупа. Али оне политичарима и те како добро служе: најпре као својеврсне „мантре” и еснафски *знаци препознавања* мада најчешће имају улогу „калауза”, *кључева за сваку браву*. С друге стране, поједини публицисти, за које би се иначе тешко могло рећи да су неупућени, скромно и готово поносно признају да заправо и не знају шта глобализација (све) јесте, мада се не устежу да се тим појмом служе.

Како год било, данас многи посежу за овим појмом не замарајући се одвише његовим смислом. Циљ им је, ваљда, да учоче појаву, неку врсту „процеса” који она изазива или који је прати, сматрајући да ће, по свој прилици, и тумачење и дефиниција проићи из самих њихових уочавања и пројекција.

Тако латиноамерички прозаист Варгас Љоса тврди да је глобализација последица модернизације, а не обратно. Фолклорне и руралне културе подвргнуте су технолошким, али и свеколиким другим утицајима. Резултат тог процеса по овом аутору је глобализација.

По Томасу Фридману (Friedman) глобализација је кључни начин устројства постхладноратовског света и обухвата како међународне односе, светско тржиште, интеграцију капитала и технологија, тако и свеукупну информатику. Већ по себи се подразумева да је тако описани принцип новог устројства света супротстављен културној хетерогености. Бити различит, разнолик и другачији из овога угла гледано исто је што и бити *парцијалан* док су све амбиције нове утопије, како сама реч каже, наглашено *глобалне*.

То значи да глобализацију никако не треба мешати с културном стратификацијом, то јест с таложењем и преплитањем различитих култура на истом тлу, у једном те истом простору. Овакво слојевање култура је природан дијахронијски процес. Свест о њему, изражена на одговарајуће начине у многим старим културама, па тако и у српској култури, донела је неке од најсложенијих и најблиставијих плодова.

Специфичан ужи појам глобализације директно је произишао из визије света као „планетарног села”. Технолошки и комуникацијски глобализација се оваплоћује као свемоћ нових, електронских медија, све до „глобалне Мреже”, Интернета. Обавештеност, речено лаички, која је одувек била од значаја за управљање, економију... као и културу постала је вредност по себи, предмет трговине и пропаганде. То важи за све оно што се данас подразумева под појмом информације. Проблем је, међутим, у томе што је - паралелно с реалним светом - у великој мери успостављен свет виртуелне стварности унутар којег је надасве тешко разлучити истину од лажи, стварност од привида. Информатичка моћ је, наравно, на страни богатих а њима, опет по природи ствари, ни на крај памети није њена правична расподела.

Све ово о чему говоримо у цивилизацијском смислу не представља никакву апсолутну новину. Да бих то поткрепио, послужићу се једним готово колоквијалним литерарним примером.

- Јунак општепознатог пустоловног романа Александра Диме *Гроф Монте Кристо* свети се банкару Данглару корумпирајући телеграфисту, тако да овај пристаје да одашаље нетачну вест. Политички догађај о којем телеграф - тадашње информатичко чудо науке и технике - извештава наводи банкара на погрешан потез на берзи, а његова директна последица је крах Дангларове банке. Односно, речено данашњим глобалистичким жаргоном, гроф од Монте Криста, популарни јунак романа Александра Диме, своју освету је реализовао врло „софистицирано”. На начин сличан ономе што нам одабрани пример показује „у малом” данас често функционише и светско тржиште информација, производећи различите политичке и економске потресе. Али било би неправично тврдити да информатичка глобализација не нуди и одређене несумњиве цивилизацијске користи и добитке. Она почива на новим технологијама и унеколико их и сама производи (софтвер). Баш као што се, у часу када посежемо за даљинским управљачем да бисмо мењали програме на

нашем кућном телевизору у основи служимо Теслиним изумом, тако чак и у баналној свакодневици све више користимо разне могућности модерне технологије и електронске информатике.

Глобализација, наравно, има и аспекте и ефекте што представљају њено наличје. Није само реч о претећем примату масовне културе (или, како су неки склони да кажу, „дизнилендизацији” васколиког света), већ управо о чињеници да апетит глобализације има претензија да обухвати све области живота људске заједнице сачињене од појединачних држава и нација. Агресивна глобализација тако пре прераста у *унификацију*, у свеопште уједначавање политичких, економских, етичких, естетских - укратко, свих вредности.

То је, уједно, тачка у којој се глобализација у потпуности легитимише као идеологем новог светског поретка (униполарног света). У истој тачки се и „постмодерно” изједначава с „постнационалним”, следствено чему би нова утопија, нова глобална схема требало да буде тако реализована да свака посебност (аутентичност), како државна тако и национална и културна, постане тек нешто од секундарне, крајње релативизоване вредности и важења.

У овом контексту државотворност, рецимо, каквом су се одликовали наши стари (укључујући најбоље умове из деветнаестог и првих деценија двадесетог века, који су сматрали да без народне државе нема ни опстанка народа) била би третирана као чист анахронизам, нешто готово апсурдно. У глобалном свету државотворност је ствар нагодбе моћних и предмет интересне дис-трибуције, што би, у крајњем, требало да у том домену искључи сва „неприкосновена права” и сваку историјску „спонтаност”.

Ка новој реалности глобализације посебно ваља да усмерава апел који се често чује: будимо као сав остали свет! преведен на прагматичну раван био би то позив да се *буде нормалан*. То је онај исти призив који невешти психолози радо упућују побуњеним и неукротивим, а поготову надареним инфатилима фактички их упућујући да су сва перспектива и срећа досежне уједначавањем /упросечавањем.

Парадоксално је стога и нелогично али тачно да су заговорници, теоретичари и практичари агресивне глобализације и унификације у исти мах, на речима, често најгрлатији заступници начела *мултиетичности* и *мултикултуралности*. Иза тих и других крупних

речи стоји, међутим, да креатори светске реалполитике и те како разликују теорију од праксе. У данас најбогатијим и најмоћнијим земљама фамозни „топионички лонац” и даље ради пуном паром, ширећи своје претензије дилем света. Мултиетичност и мултикултуралност су ту лепе идеје које се у пракси реализују *код куће*, у „четири зида”, а другима приказују преко викенда, на пикнику, кроз фолклорне реминисценције и кулинарске домашаје. Све остало препокривају глобални интереси.

Тако то бива: у нови миленијум ушли смо с двојним стандардима. Једним за богате и моћне, другим за сиромашне и слабе. Интересна мотивација редом брише сва старомодна начела, почев од оних из Француске револуције, или и још старијих, претварајући их у пуке фразе. *Реч*, што беше на почетку, све мање је објава и истина а све више предмет сваковрсних тумачења и прагматичне релативизације. Са зебњом застајем пред питањем колико ћемо и као појединци, и као народ, друштвена и државна заједница, умети да се снађемо у свему што нас у овако устројеном свету чека.

Јер, ако ништа друго, извесно је да разлога за зебњу има више него довољно. Уза све познате „српске специфичности” њу додатно мотивишу „психолошке осцилације” унутар нашег националног бића. Давно је и добро речено да су Срби мали народ с комплексом великог народа (стога, наводно, свега имамо на претек, чак и за заборав, нехај, отпис и расип). Исто тако је добро знана и у кризним тренуцима у нас посебно видна сваковрсна поларизација: између осталог и на појединце и групе што се, без обзира на разлоге и циљеве, легитимишу слабо израженим и оне што исповедају екстремно јако национално осећање... Ако томе додамо стару склоност странчарењу (у најширем смислу те речи) и увек актуелним „династичко”-лидерским сукобима и хотимичним или присилним одговарајућим етикетирањима, разлога за бригу и зебњу има више него довољно, тако да на друге, ништа мање драматичне и арбитрарне српске раздеобе у овоме часу готово да није ни потребно подсећати. Све оно неповољно и проблематично у српској историји присутно је, на жалост, и у нашој савремености. Зато, суочени с искушењима глобализације и уједно њеним изазовима, колико год жудели да будемо непоправљиви оптимисти, не можемо се и не смемо чинити невештима и наивнима, поготову не због какве ситне и личне добити.

ПИТАЊЕ КРАЈА: ФИЛОЗОФИЈА И КОНТИНГЕНТНОСТ

Крај двадесетог века дочекан је у свету као изузетан догађај. Какав значај за филозофију, ако је она делатност која се тиче оног што је у стварности битно, има једно бележење времена по десетицама или стотинама, кад знамо да су важни, епохални догађаји независни од било ког система збрајања? Значи ли то да је и филозофија у недостатку значајнијег повода и сама подлегла површном духу времена, или наслов, ипак, исказује нешто веома битно што се тиче наше стварности? Крај једног столећа поклапа се са драматичним збивањима, и у свету, и у Србији. Но, ово поклапање је сасвим контингентно, и само у мери у којој се тиче неког епохалног преокрета „крај века” има значаја за филозофију. Управо *контингентност* овог поклапања указује на још један смисао контингентности - контингентност исхода егзистенцијалних, историјских, практичних, културних, речју, целокупних друштвених збивања који обележавају нашу савремену ситуацију. Ако је филозофија претпостављала бављење оним што је битно, онда је за нас битна управо контингентност догађања. Потребно је одмах споменути да се она овде не схвата као апсолутна случајност, него као друштвено ограничена могућност различитог исхода одређене историјске ситуације. Ако пак од начина деловања учесника у одређеним догађајима зависи исход, онда је разумљиво да деловање можемо просуђивати као примерено, или непримерно ситуацији. Поготову онда кад је исход историјских догађаја непосредно скопчан са фундаменталним формама друштвеног, па чак и физичког опстанка.

Филозофија се увек, у овом или оном облику, тицала питања људског опстанка. Међутим, њега не треба схватити у смислу голе борбе за „природни” опстанак, него у смислу одржања одређене и поуздане егзистенцијално-историјске форме, као што је, на пример, држава. Борба за „голи” опстанак је само знак да је друштво изгубило, или још није ни изградило свој принцип деловања који би га заштитио од непосредне угрожености. Било који догађај или било

које деловање напаја се смислом, у крајњој линији, из односа према томе шта значи за могућност опстанка. Стога нацрт могућег опстанка, замисао уређеног трајања једног друштва, и има врховну вредност за свако друштво. Сам нацрт је поуздан толико колико је његов основни принцип - вредност за свако друштво. Сам нацрт је поуздан толико колико је његов основни принцип - артикулисано начело опстанка - примерено друштвеној стварности. Поузданост принципа зависи од тога колико се он заснива на реалним претпоставкама, односно колико уважава стварне чиниоце који одређују конкретну друштвену ситуацију. Стога сваки пројект друштвеног опстанка, чак (или баш) из најсебичнијих разлога, треба да је примерен својим могућностима и ограничењима, односно, треба да практично рефлектује своје место у постојећој друштвеној ситуацији, што је и мера његове разборитости. Добро подешен принцип опстанка представља начин да се избегне крајња зависност опстанка од случаја до случаја. Изградњу дугорочних стратегија деловања, које треба да потврде одрживост начела и у условима у којима се претпоставља деловање чинилаца који се управљају према друкчијим принципима, незамисливо је без диференциране реалности. На другој страни, борба за „голи опстанак” показује да друштву недостаје поуздано начело, то јест, да је и сâмо допустило да постане „објект” околности пошто није прикладно рационализовало своје место у свету.

Принципијелност већ по свом суштинском одређењу подразумева одрживост, отпорност на радикалну контингентност, тако да се, у одређеном смислу, може тврдити да изразита контингентност претпоставља недостатак принципијелности. Стога се овде радикална контингентност и схвата као непринципијелност, у смислу неизграђености поузданијег принципа опстанка. Сама неизграђеност сведочи о недостатку одговорности према себи и неиспуњењу обавезе да се обезбеди поуздан начин историјског трајања. У том смислу контингентност упућује на одговорност, а одговорност на диференцирану рационалност као кључну људску способност сналажења у модерном свету. Наравно, потпуно ослобађање од контингентности је немогуће, али њено признавање није исто што и нужно препуштање њеној потпуној превласти. Између радикалне контингентности и релативно поузданог историјског опстанка постоји широк распон у коме се и одвија људска историја и у коме се потврђује, или пориче ваљаност људског деловања.

Принципијелност модерног света, која значајним делом почива на принципу разума, била је покушај да се модерни човек ослободи контингентности, да се посредством рационалног пројекта потврди као самодоговорни субјект и тако избегне судбину објекта околности. Међутим, испоставило се да рационалне стратегије опстанка не превазилазе контингентност у потпуности, него да је чак у одређеним случајевима радикализују. Немогућност потпуне контроле и управљања над условима опстанка показују недовољност рационалне принципијелности, али не показују да је у историјском свету могуће наћи потпуну замену за њу. То само значи да радикалне последице модерне рационалности треба још радикалније рационализовати, што значи да рационалност треба да прошири опсег свог интереса и за она подручја стварности, која су се до сада налазила изван ње. То поготову не значи да се рационалност иселила из западног света у коме је започет пројект глобалне цивилизације и да се сасвим преместила у друге културе, мада се тек премештањем западне рационалности у те културе откривају имплицитне, дотад невидљиве претпоставке западног пројекта. Са пројектом глобалне цивилизације не-принципијелност, односно контингентност опстанка постала је поново видљива, како на глобалном, тако и на појединачном плану. Међутим, нису сви облици не-принципијелности истоветни. Моћније земље, и поред тога што су успоставиле релативно поуздан принцип унутрашњег уређења, не примењују тај принцип у међународним односима, него стечену моћ користе као аргумент компаративне предности. С друге стране, мање моћне земље не могу да успоставе унутрашње уређење у складу са принципом који заступају у међународним односима. Тако се контингентност њиховог опстанка радикализује, а са њом и обавезност да се буде одговоран пред самим собом, јер последице неодговорног поступања погађају пре њих, него развијене земље. Тиме је њихова обавезност према себи још већа. Наиме, недостатак моћи обавезује их да немоћ надокнаде разборитошћу. С обзиром да је глобална цивилизација већ успостављена у значајним сегментима, мада не у свим, један локални догађај добија светски смисао независно од локалне воље и тако постаје објект практичног занимања света.

Управо такав је случај са положајем Србије у свету. Догађаји чији смо били сведоци, жртве и саучесници поставили су овдашње друштво у жижу светског интереса, оно је добило светски значај и тако постали „глобални објект”, што га је у значајној мери учинило

делатно немоћним. Такав положај, у коме више трпи стварност, него што је производи, показује да је ово друштво било неспремно да одговори на историјски изазов. Позиција објекта не ослобађа друштво обавезе да преиспита шта је требало и могло да се учини да би то избегло, и то управо из разлога који се односе на обавезност према сопственом опстанку.

Ако се не можемо сложити око многих ствари, изгледа да би требало око следеће: друштво није било довољно разборито, јер очигледно није довољно учинило да избегне улогу „светског објекта”. Оно се неприпремљено заплело у противречне последице принципа модерног света услед унутрашњег недостатка диференциране реалности и на њој заснованог друштвеног живота. Овај недостатак, уз замене, какве су различите идеологије посебности и изузетности, које, у ствари, показују недовољно разумевање света и помањкање разборитости, представља кључни разлог због кога је постало „светски објект”. „Наша изузетност” није последица неке посебне, „изворне” аутохтоности, него рационализација несналажења у постојећој светској ситуацији. Та рационализација је више изнуђена, него што је свесно пројектована. Она је, у ствари, радикална последица претходног односа према европској модерности, која нас је ухватила у своју мрежу, али чији смисао ми као друштво нисмо до краја разабрали, те се стога још нисмо увек сместили у њој. Из те мреже Србија не може изаћи, онда не може напустити западни рационализам, јер и сама себе интерпретира и оправдава посредством његових категорија. Уместо идеолошког одбацивања, целисходније би било његово продуктивно разумевање и практично уважавање. Управо стога да би се избегла улога објект-друштва потребна је озбиљна рефлексивна и практично уважавање западног рационализма. Рефлексивно разумевање високоразвијене модерности суштински се тиче и опстанка друштва у Србији. Сходно томе, уважавање чинилаца савремене ситуације представља нужну меру истинољубивости и одговорности пред сопственим опстанком.

Различити облици одбацивања диференциране рационалности у друштву које још увек није изградило одржив рационални принцип опстанка само погоршавају положај друштва. Западни рационализам често се поистовећује са западним светом живота. Међутим, није рационалност оно чиме запад угрожава опстанак света, него је и тамо рационалност потчињена оним сегментима друштвеног живота, који најчешће називамо „ирационалним”.

Покушај да се покаже како је принцип рационалности напустио западни и преместио се у наш свет, да је наш свет истински чувар европског духа, представљају нову самообману, ако већ нису израз идеологије изузетости. Како једно друштво може да буде повлашћени чувар принципа рационалности кад га још увек није у себи успоставило?

Управо идеологија изузетности, похвала самодовољности, представља препреку диференцираној рационалности и води у практичну искључивост. Уместо да разборито превазиђе статус „светског објекта”, тиме што би рефлектовала и сопствене и туђе предности и ограничења у циљу поправљања незавидног положаја, она оправдава изнуђену ситуацију тако што се представља као једини носилац принципа европске рационалности и самопроглашава себе бољим делом човечанства.

Дискурс изузетности, на Западу или овде, јесте замена за дискурс одговорности, према себи, или према последицама сопственог деловања. Он условљава оштру поларизацију друштва и сужава друштвени избор на избор „праве стране” у коме заузимање „исправног става чини дијалог излишним или, можда, немогућим. У том случају диференцирана рационалност, укључивши и филозофију, постаје и сама сувишна. Наметање избора „праве стране” је један вид растерећења од напора мишљења и преузимања одговорности. Ако се јавни дискурс сведе на то ко се добро држао у „одсудним” тренуцима, онда је крајња консеквенца тога сувишност сваке филозофије - филозофија геста, заузимања става, дезертерство у пуки активизам. Међутим, „правих” страна, за оне који нису ни у једној од ових искључивих, има више. За опстанак и саму филозофију изгледа да је „одсудније” трезвено заузимање дистанце од заузимања „исправног” става. У супротном, ради се о радикалном сужавању хоризонта мишљења и деловања - утапању у „непосредну конкретност”, што је још један начин да се избегне одговорност.

Поларизација јавног дискурса на две искључиве стране, које обележавају фигуре „патриотизам” и „мондијализам”, а које нису без одређених филозофских претпоставки, представља озбиљну препреку за расветљење наше ситуације, јер унапред бришу дискурзивни простор између два пола - наглашавања изузетости и негирање сваке посебности. Излаз из овакве друштвене конфузије често се тражи у поједностављеним исходиштима: у некритичком преузимању доминантних модела глобализације, или у покушају његовог потпуног од-

бијања. Оно што је заједничко за оба искључива становишта јесте једнострано заснивање принципа друштвеног опстанка. Додуше, различито - у једном случају без уважавања спољашње условљености, у другом, без уважавања унутрашње посебности, али у оба случаја дефицијентно. Ни у једном случају концепт друштвеног опстанка не одговара стварним потребама друштва и стварним токовима њиховог одвијања. Мада наизглед неспојиве, ове фигуре су пандан једна другој, јер почивају на истој претпоставци - несумњивом поверењу у утопију коначне еманципације субјекта, с том разликом што се та несумњивост у једном случају односи на национални, а у другом, на светски план. Они се слажу у једној ствари, наиме, у одбацавању различитих облика западне рационалности и то уз недостатак разрађене замене за њу. Проблем се састоји у томе како искорачити из њихове искључивости која прикрива сложену структуру наше савремене ситуације. Ако мишљење укључује одговорност према себи и сопственом опстанку, онда оно мора бити будно управо у тренуцима наметнутог суженог избора. Шта ако не посумњамо у сопствени избор, а ситуација се не промени? Због тога још-увек-мислити значи обновити блискост истинитог и поштеног - имати дистанцу према себи, промишљати своју позицију изван непосредне конкретности, расветљавати привидну јасност ситуације, ослободити се сљубљености за жељеном представом о себи.

Ако су прилике такве, има ли уопште било каквог смисла бавити се филозофијом у друштву које се бесумње налази у радикалној друштвеној кризи, друштву које је још увек значајно искључено из света, друштву чији је опстанак доскора био дословно угрожен? Да ли време филозофије у једном таквом друштву уопште одговара духу светског времена и коме би у таквом свету наш филозоф могао да се обрати? Ко би могао бити адресант наше филозофије? Може ли филозофија овде постати делатност која изриче и подстиче нешто животно важно?

Пођимо од одговора на последње питање. Може, али под условом да у исти мах уважава и рефлектује принцип модерног света и своју посебност. Проблем животности филозофије јесте питање свесног уважавања принципа модерности и озбиљног промишљања њених противречних последица које управо у оваквим друштвима показују своје имплицитне претпоставке. Ту би филозофија могла да путем рефлексије противречних импликација модерне рационалности у сопственом друштву, покаже домете принципа модерности,

и не одбацујући га, него уважавајући, отвори дискурзивно поље у коме би било могуће да се артикулише принцип опстанка сопственог друштва.

Не без извесног цинизма поновићемо давно уочену чињеницу да је филозофија некако нераздвојна од кризе. И не без извесне самоироније назначићемо да свеобухватна криза пружа претпоставке да филозофија оправдава саму себе. Радикална криза чак открива једну често скривену претпоставку филозофије и опстанка, која јој враћа егзистенцијално практични значај.

Док се још није усталио ниједан доминантан образац идеологизоване филозофије, практична и теоријска непрегледност даје наду да би општа пометња могла да значи и одређену сазнајну предност. Фактичка синтеза различитих филозофских парадигми, различитих политичких доктрина, различитих друштвених пројеката овде се дословно концентрише у питање о могућности опстанка друштва. Управо такво стање стапа разнородне друштвене, културне, политичке, глобалне и локалне токове у једну животну целину независно од оштроумности или тупости филозофских пројекција. Филозофија, у ствари - филозофи, могли би, у ствари - требало би, да расветле ову сабирну тачку, чвориште кључних друштвених кретања, покажу да његов значај превазилази смисао једног маргиналног света и тако оправдају опстанак тог света, а да не буду његови слепи апологети. У том случају упоредо постојање различитих филозофских парадигми не би морало да остане само знак потпуне друштвене непрегледности и пометње, него би могло да се препозна као сазнајно-практична предност која, ослобођена надобудног прометејског месијанизма, трезвена до циничности и самоироније, наговештава могућност различитих синтетичких замисли, односно, различитих пројеката опстанка, који надрастају тамно самозадовољство било којег искључивог света и надилазе мрзовољу у сопственој култури. Шта за нас значи прихватити сопствену ситуацију у свој њеној озбиљности и контингентности? Значи - бити одговоран. А можемо ли бити одговорни ако смо неискрени према себи?

МИРОСЛАВ ЕГЕРИЋ

ХАОС И ЕТИКА

1.

У време пометње, када се танка покорица цивилизованих обзира и норми расплине, показује се, прво и неизбежно, опасно лице суровости и сировости, као израз борбе за опстанак. Морални обзира попуштају; духу се сучељава снага; мисли се сучељавају - анимални импулси опстајања. Наравно, у таквим приликама и околностима, најпре страдају обзирни и осетљиви људи. Бојећи се да их удруживање не одведе насиљу, безобзирности, они, и кад имају на то природно право, клоне се, беже у страну, мислећи, често погрешно, да је зло за времена, да ће проћи, па ће се они поново кретати у просторима добра, љубазности, поштовања човека.

Међутим, то може бити, веома кобна заблуда. Насиље има своју логику, своју „поетику”, и што је најфаталније, своју физику. Стварајући у свим носиоцима једноварљиво, али за друге веома опасно осећање, да су они избраници Снаге, творци поретка, а други само глина за њихову амбицију, они у временима хаотичним, такозване *транзиције*, шире атмосферу фриволног цинизма, презира за свакога и све што неће са њима, или што се опире да низину прими као висину, брахијалност као упутство за деловање, а понижавање људи као израз одлучности и знања. Природни, истрајни и марљиви, са осећањем за организацију, они каткад могу да сугеришу моћ и успешност, али све је то, у језгру, варка и замка за неупућене. Права и истинска провера њихове природе настаје оног трену кад се доведе у питање њихово право на подређивање других људи. Метод им је онда једноставан - елиминација, стил прост - деградација, крајњи циљ - очишћено поље „невоље”.

Разуман човек се може упитати: ако је то тако, зашто ипак успевају, откуд то да им, рецимо, разборити сељаци поклањају гласове на изборима и поклањају им богме и новац „за народне зајмове”, веру у њихове говоре и ловоре? Одговор, и кад није једноставан, гласи: човек се боји хаоса, не воли независност, жуди човек за

редом, спокојством; не жели живот од данас до сутра. И отуда се, неретко, приклања заматном обећању, сугестији снаге која то обећање „може” да испуни.

Као и непробуђени, незрели појединци, и колективна мноштва, наравно, могу бити у заблуди и за извесно време чак активно радити за заблуде. Цела драма нашег колективног кретања кроз садашње време то јарко показује: студенти наши су, 1968. године, пали у занос на неколико мајсторских флоскула тадашњег хроничног председника (Тита): „Ви сте веома зрели; зрела нам је и радничка класа; сви смо зрели - идите кући и учите предмете за испите!” Чули смо тада и народну песму: „Друже Тито, ми ти се кунемо”; и то је био - крај студентске баладе...

2.

Касније, дођоше нови певачи и нове песме. И сиротиња раја, поново уста, ко из земље трава, са дивном вером. Вером увећаном искуством дуго понижаваних људи: потрудимо се да подигнемо нашу земљу из беде, из јада да нам *више нико са стране не пише наше уставе*; да нас не враћа у основачке клупе, кад смо те школе прошли и завршили; да живимо као усправни људи, без страха и понизности! Истини за вољу, ко би таквим позивима и покличима одолео, ако је знао да је одиста, оно што је одлазило, или *стварало илузију да одлази*, било понижавајуће - за сваког ко је иоле мислио својом главом.

Али, судбина сваког високог циља додирује своју пропаст у трену кад се његови носиоци осете победницима и кад зажеле да очувају „властите тековине”. Тако се од лековите лозинке „Народ нико не сме да бије” дошло до стварања полицијске академије; од прича о Србима као небеском народу до оних „три одсто” ратних профитера; од сјајних прокламација о демократском бићу нашег народа до експресног обарања председника Републике Југославије (случај Добрице Ћосића); од прокламација о враћању светосавском начелу живљења до баналних, батинашких обрачуна са лидерима опозиционих странака! Враћање истог, или фатално кружење аутократија?

Наравно, упркос свему, ваља обновити веру у нашу лепу и драгу Србију, јер она није - само њихова. Треба нам много издржљивости, проницљивости за животне потребе људи, да бисмо одолели стихијама хаоса који прети, да не подлегнемо.

Али како, питаће сваки разборитији житељ напаћене домовине, кад знамо да је човек слаб, поводљив пред лаким обећањима, и још к томе: „Страх животу каља образ често”? Парадоксално, но тачно, нама се чини да исто извориште, оно које рађа страх и слабости, може да покаже пут ка животу који има наде и смисла. Наиме, хаос свакако шири човекове очи пред страхом, увеличава опасности на видику, чини да човек начас заборавља дужности према појму под којим ступа. Али то, ипак - гледано са шире временске скале - кратко траје. У изворишту разноструких човекових аспирација постоје и неутаживе потребе за чистим простором, чистим видиком, цивилизованим постојањем. Те потребе подстичу глад за постојањем у вредностима.

„Живот”, написао је једном Ками, „не вреди ништа, али ништа не вреди као живот.” Иоле пробуђен човек, кад се замисли над оним што чини, има разлога и могућности да се упита: да ли је што учинио у протеклом дану да се увећају вредности заједничког живота. За личности које знају шта значе те две речи нема никакве сумње да оданост животу не значи пировање моћи као надмоћи. Вредности живота подразумевају човечну скалу вредновања; оно дакле што је освојено на лествици културе као човечна вредност; то *није свако побеђивање* у животном процесу. Победити није исто што и убедити. Његошева генијална луцидност и ту је повукла јасно границе: „Вук на овцу своје право има, ка тирјанин на слаба чојека”, да не настављамо свима знане стихове. Дакле, *вук и тирјанин* припадају оном доњем свету, свету непрозрачне стихије, снаге по себи, свету којем је Снага врховни критериј. Горњи, човечни свет не одбацује снагу, али у њеном постојању види само могућност испуњења етичке дужности човека према слабом, незаштићеном; снага није ни сва постојаност ни вредност живљења. Довести, према томе, тирјанина „к познанију права” - кад се друкчије не може, атрибутима снаге, коју тирјанство уздиже као једину вредност, то значи знати границе и природу снаге, радити на томе да она не буде само проток голе, ћудљиве агресије.

Насупрот томе, цинизам који ниче из Снаге, негира темеље такве мисли о односу снаге и етике. По њему, етика умањује ефикасност, шири мекушно, хедонистичко осећање света, чини од човека слабо, лелујаво биће. Он је за *ефикасно* постојање по сваку цену, за победничко осећање постојања, уместо одговорности према појму - Човек; за њега је тај појам толико релативан да изазива смех

при помену... Безобзирност као стратегија и стил успевања, презир финесе и поштовања људске процедуре - то су највиднија својства тог таласа који долази са изворишта хаоса. Традиционална етика поштовања човека, његове унутарње слободе и унутарњег достојанства, поштовање свих безбројних, треперавих могућности које човек садржи у себи за стратегије успеха по сваку цену лишена је било каквог значаја. *Коса у замаху не размишља о томе шта ће све пасти у откос.*

3.

По нашем увиђању, налазимо се у времену које подстиче косаче и њихове замахе. За разлику од многих који у томе откривају ступање геринговских легионара на нашем простору, не мислимо тако, реч је о законитом продору пресних, и непосољених, тамо где су владале кохорте превејаних и блазираних. Наравно, наша илузија, а она је такође саставни део културе, има право да тамо где сада видимо само игре непрозирних стихија, плажење цинизма и снаге која себе храбри.

Но, свакако, ту тешко прозирну игру хаоса и етичког чина, помањање из гротла хаоса оних струја и чинилаца који не хају за етику - не треба никако узимати олако. Треба читати поново Иву Андрића, његове сјајне странице о талијанским младићима који су ступали победнички талијанским градовима на почетку двадесетих година XX века, увесељавајући тада култивисане Талијане, ричинусом и маршевима по прашним градовима (све то, знамо, завршило се крвавим драмским призорима) - па разумети куда нас може одвести равнодушност према груписању оних снага и струја код нас које желе искључиво победу, стаменост челика у односу на мекушно, трошно, рањиво.

Хаосу који се помаља претећим лицем, треба сучелити мирно, присебно поштовање *живота као вредности*. Ону етику која је као бисер-суза чиста, као успење са крстом ђакона Авакума јасна, као сестринска дуња у старинском ковчегу, верна. Наш мученички свет бар таквих дивних примера има у изобиљу. Нисмо ми заборавили наук бежанија и збегова, и чувања свог и туђег образа; варају се они који мисле да је могуће затирање свег памћења, и да је наступило време свеколиког каишарлука, лисичје спретности и вучје безобзирности. Онај данас који не вара свог ближњег, који не обија

комшијски стан, бојећи се неке више силе, који из чисте душевности, помаже болесном и рањеном, ма које вере био - већ је корак ближе - етици. Број таквих ваља свим напорима озбиљно - увећавати.

Процес који се храни настојањима добра, и кад не даје резултате у почетку, знак је *постојања* таквих људи и таквих настојања. Тај процес, постепено, може довести до сношљивијег, ведријег живота међу нама. То можда није братски живот, али што рече наш Патријарх Павле, довољно је да је - људски.

ГРАДИМИР Ј. МОСКОВЉЕВИЋ

ЛЕГИТИМНОСТ КАО УСЛОВ ЛЕГАЛИТЕТА ДРУШТВЕНИХ ПРОМЕНА

Етимолошко значење синтагме *друштвене промене* условљено је историчношћу њеног испољавања. Још Његош у епу *Луча микрокозма*, супротно наглашеним коментарима, свеколикој бојској хармонији претпоставља промене оличене у дијалектичару Сатани. Религиозни мислиоци Плотин, Иринеј, те Августин сматрају да Божанствени Ум надисторијом вечности спаја прошлост, садашњост и будућност, где се Бог Отац, Реч или Исус Христос и Свети Дух истовремено обједињују у Свеједно, и непроменљиво. То у је складу са Платоновим *непроменљивим идејама*, што имплицира и непроменљивост закона и априорно његово прихватање. Видеће се да овај став одговара свакој власти у свим временима.

Међутим, легалитет и легитимитет су правно-социолошки појмови који унеколико укључују и метафизику као предмет испитивања, посебно преко *времена* као категорије кретања, било у узлазној Дарвиновој дијалектици, било у цикличној, Тојнбијевој наизменичној промени историје. У том смислу само се фуснотира да су ови појмови, мада то може да изгледа противуречено када се ради о њиховој улози код испитивања друштвених промена, и ванвременски, те да су важали подједнако у Старом Риму, као што данас важе на пример у Европској Унији. Али, како би даље инсистирање на овој временској компоненти могло да одведе од задате теме, остаје се само при овој напомени.

Идеја права (наводим Густава Родбруха: *Филозофија права*) садржи поред правде, сврсисходност и правну сигурност. То значи да *добро* као општа и аутохтона категорија појма *правде* може да постоји само у једном идеалном, утопијском друштву, и да се односи на једног замишљеног идеалног човека. Али, да би са позитивистичког становишта право било променљиво у једном конкретном друштву морају да га легитимишу управо правна сигурност и сврсисходност. Овај правни релативизам огледа се већ у једној од

библијских заповести: *Не убиј*, са рационалним питањем, али - да ли и у самоодбрани?

Док *легалитет* означава закониту власт, поступања у складу са прописима, легитимност и легитимитет, мада из реченог појма извиру, ни сами у политичкој терминологији нису синоними. Испрва су се легитимитет и легитимност подједнако тумачили по изворности као дато право, изведено и засновано на династичким, брачним и др. својствима, на пример као изворно божанско право на власт, као државни разлог који легитимира власт као такву заувек дату, и сл. Појавом легиста који кодирају римско право, и посебно са француским просветитељима, ови појмови се не тумаче више позитивно правно (јер свака је власт законита на основу закона које сама доноси) већ у правнофилозофском смислу, који одређује постојање хаманистичке вредности које власт (а самим тим и све друштвене промене које она изазива) легитимише и рационализује. Тако се дошло да друштвеног природног права заснованог на демократском начелу народног суверенитета. Идеал би наравно постојао када би се синонимно спојили легалитет власти друштвених промена (а свака власт их по својој природи узрокује) са легитимитетом, дакле легитимним прихватом од стране већине грађана. Историјски, овај процес је у узлазној линији, зависно и од степена културне развијености одређених друштава и држава.

Вредно је скренути пажњу на један парадоксалан феномен - у развоју понашања појединаца, односно група, нису запажене адекватне промене. Конкретно: тзв. Америчка цивилизација непосредно је напреднија у демократском смислу од некадашње Римске империје, али не исто тако и један Американац у односу на свог предходника, римског грађанина.

Наравно, разлози за ову диспропорцију могу бити биолошко-социолошког карактера, мада то није предмет ове расправе. За поље овог истраживања важно је у којој мери друштвене групе могу да утичу на друштвене промене, и када су у сагласности или колизији легалитет и легитимитет ових утицаја.

Друштвене промене, иако априорно позитивне у дијалектичком смислу, ипак увек и свугде то не морају бити по себи. Код народа и држава склоних патријархалном и традиционалистичком схватању, посебно под утицајем религије, оне су негативне, тј. нежељене. Исти је случај и са *suī sponte* доктрином власти (владајућих структура) код којих се те промене прихватају селек-

тивно, и мада су за власт биле услов и узрок, никада или ретко, не постану и њене последице.

Зато је интересантно како оне настају. Из разних класификација може се извући основна дефиниција; оне су последица нарасталих друштвених и економских тензија (такође и технолошко-научног напретка) на унутрашњем плану појединих друштава (држава). На глобалном плану оне су последица изразите доминације одређене цивилизације и њене империјалне тежње да наметне свој модел осталима, као и обратно, супротстављање слабијих ради очувања аутономије. Унеколико, ова дефиниција проистиче и из данас анахроног Марксовог учења.

Зависно од критичке тачке (оног момента који диктира интензитет и скалу промена, тензије које постојећи раскол и супротности доводе до директног сукоба), друштвене промене настају легално, изборима и сл. (правни идеал, на пример де Голова Нова Република) или легитимно, устанком већине (демократски идеал, на пример Француска буржоаска револуција), или обострано (правно-демократски идеал, на пример, тзв. Петооктобарска револуција у Србији 2000).

Питање легитимитета по правилу компликује сложена процедура легалитета. Занимљив је случај у нашој најскоријој историји када је Социјалистичка странка Србије добар део своје владавине вршила легално, а нелегитимно (бивајући у мањини, и супротно суверено израженој вољи бирача на изборима) захваљујући коалицији са одређеним опозиционим странкама, које су касније у Скупштини трговале својим гласовима, такође супротно вољи бирача.

Таква ситуација постоји и данас када захваљујући коалиционом споразуму негдашње опозиције (ДОС) несразмерно велики удео у власти имају минорне странке. И управо зато, нелегитимна мањина доноси законе у име већине. Тако исходване друштвене промене производ су колизије легалитета са легитимитетом и често постају кочница у самим друштвеним променама, спутавајући демократска права грађана. На пример: ако је Законом или Уставом прописано да победничка коалиција, али и странка, са 51% гласова у Републичкој Скупштини може да делегира само своје посланике у Савезној Скупштини, онда је погажен принцип легитимитета, јер 49% грађана остаје без својих паритетних права, односно представника у овом највишем органу представљања. На тај начин усвојена се принцип *победи* као одлучујући, те се прећутно и

квазилегално демократија изврће у диктатуру несувислим правдањем да је форма *rei esse dat*.

И недоумице око изручења наших грађана међународном суду у Хагу, те тенис партије између Владе Србије и Уставног суда или Министарства правде и Врховног суда (случај генерала Обрадовића) довољно говоре о правно сумњивим решењима (рупe у позитивним прописима) у нашим законима и Уставима. Отуда и постојање бројних уредби Владе што потврђује стару изреку да уколико је више прописа, мање је правде и правне сигурности.

Теорија државе и права јасно разграничава законе од законика, а уредбе (као подзаконске акте) сматра привременим злом. При том бланкетне нормe (које се на наведени начин такође множе као гљиве после кише) сматра супротним начелу одређености и јединствености правне нормe (диспозиција и санкција), те и начела да непознавање закона никога не правда. Тако законик би морао да обједини све законе исте материје без могућности да се бланкетно арбитраира путем других прописа. Напротив, наведена разумејеност прописа не дозвољава у њих нормалан увид ни специјалистима, а камоли обичном лаику. С обзиром на ову околност, поступање наших посланика и саме извршне власти лако би могло да се квалификује као перманентно вршење кривичних дела, да не постоји један, иначе контрадикторан пропис, који се назива *правна заблуда*.

Управо та правна рашомонијада омогућава супротстављање принципа легитимитета принципу легалитета, те и демократију, супротно од њеног изворног значења, удаљује од народа, претварајући је у формални оквир, што води ка олигархији и ка општој криминализацији друштва. На тај начин необихевиористичким и прагматичним легалитетом којим победничка воља законитост прерушава према приликама и потребама, намећу се већини нормe понашања великог механизма мањине (Добрица Ћосић) у коме су мали и потлачени гориво за ту *perpetum mobile* машину модерне тираније. Тако и друштвене промене, иако јесу услов за развој цивилизације, последица су реалне политике односа снага и често, или по правилу, инкопатипбилне моралу, како оном *по себи*, тако и моралу у традицији појединих друштава. Појединачно, оне воде и дехуманизацији по осмом правилу Исака Асимова: *Никада немој дозволити да те твоје осећање морала спречи да учиниш оно што је исправно!*

Наводим Бизмаркове речи упућене престолонаследнику Фридриху Вилхелму: „Заклео сам се да ћу савесно поштовати Устав, а шта, ако ми савест налаже да га не поштујем?”

Законитост која проистиче из суверене воље грађанства може бити и кочница друштвеним променама. На пример: ако демократски изабрани посланици услед оправданих пропуста у вршењу своје функције буду замењени вољом осталих посланика, тај се поступак неће сматрати легитимним. Или упркос бројнијем, а верски ортодоксалном грађанству, елита војним ударом преузме власт како би издејствовала позитивне промене (случај Турске и Кемал паше Ататурка). Ту се принципи легалитета и легитимитета сукобљавају са рационалним принципом сврсисисходности. Ови изузеци, ма како привидно изгледали софицистички, могу да се правдају једино логичким правилом довољног разлога.

Такође, друштвене промене могу да неопозиво касне иза закона (*de lege ferenda*) или да закон њих не следи довољно брзо. Тада, мимо правила *dura lex, sed lex* (закон је тврд, али је закон), а зарад принципа рационалности који је а *hipothesi* легитиман, ипак треба прихватити оне Титове речи и *не држати се закона као пијан плота*.

Овакви проблеми крајем прошлог и почетком овог миленијума присутни су као колизија између националног и глобалног права. Они се, на жалост, решавају сумњивим правилима аналогije, која су најподложнија политичкој вољи, односно сили. Такође се доводи у питање правно-логички принцип идентитета, тј. истоветности, да је $A=A$, проблематизовањем принципа контрадикциониса, и то теолошки, да и изван ствари које *јесу* или *нису*, може постојати и *нешто* треће.

Ако на пример Република Србија донесе закон о премештању једног броја становника са једног на неко друго подручје услед фрустрирајућег непријатељства између две етничке групе становништва, што, наравно, међународна заједница затим оштро осуди, какве правне реперкусије могу очекивати команданта јединице која спроводи овај етнички размештај, тј. одређене друштвене промене? Са становишта националне законитости и легитимности војник је у праву, али са становишта међународног правног мњења није? Ако одбије да изврши издату наредбу биће суђен од стране националног суда. Ако наредбу изврши прети му међународни суд.

Да ли је онда применљив онај Хегелов идеалан захтев за успостављање *светског духа* који апсолутном моћи може у својим

четвороисторијским царствима: да буде супстанцијалитет свог идентитета, да има знање о томе и продубљење тог знања до апстрактне општости, али и да прилагоди све те бесконачне супротности објективној мисли о себи и свету? Управо, није ли дошло време због друштвених промена које се убрзавају самим убрзавањем историје, да се кодира једно ново светско право (законитост) што можда и не би било неизводљиво, али како дати таквом легалитету легитимност и учинити га прихватљивим за све?

РАТКО АДАМОВИЋ

ИЗАЗОВ ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ И ИНТЕЛЕКТУАЛНА МИСАО

Ово није есеј. Није ни трактат. Али јесте збир Дозивања људи духа, који по некој тешко утврдивој сродности, ипак, чине једну имагинарну породицу, или братство. Дозивање са ових балканских страна оних који светом мисле, пишу, трагају за просторима и извориштима духа, његовим смислом и смислом таквог трагања.

Дозивања оних који са друге стране језичких ограда и наноса различитих културних традиција, обитавају у просторима универзалног, у својим алхемичарским радионицама посвећења, из којих су до нас стигла нека од изузетних остварења.

Читајући, тако драгоцену „Монашку цивилизацију” Слободана Радошевића од поглавља до поглавља, од откривања испосника за испосником, осамљеника за осамљеником, прогонила ме је мисао како је та историја монаштва блиска некој могућој, имагинарној „Књижевној цивилизацији”. Измичући се пред лажном опрезношћу, треба рећи да је мало шта толико сродно као што су Монах и Писац. У часовима потпуног посвећења, обојица су тако далеко од света профаног, обојица, скоро до сатирања, трагају за просветљењем; први за просветљењем божанске промисли, други за световима духа и „виђењем” онога што јесте биће оригиналног књижевног дела и путевима до њега, а то опет значи - просветлење.

Само залутали у књижевност и осiona осредњост не знају колико је ово болно тачно. Коначно, није ли писац настао од древних пророка, приповедника из старине, од оних који су у далеким временима *приповедали* људима шта су *видели*, ко им се и чиме из небеских простора *јавио*. Само један, корак, истина чудесно неухватљив, никада тачно дефинисан и не подјармљен теоријској манипулацији, искорак из просветљеног у профано, у припитомљавање и прилагођавање световног језика свакодневнице да се њиме искаже књижевно, необично, омострано, невероватно, узвишено, заумно, визија, светлост најдубљих слојева духовности бића;

пролазећи, остварујући у једном часу људске историје Тај искорак - настао је писац.

Посвећење, пишчева *датост*, пишчева (и сваког другог ствараоца) немогућност да себе *бира*, у стварном су власништву неопходног и нерастумаченог, баш попут онога *зова* човеку да се одриче световног и крене тешким и слатким путевима монаштва и трагања за спознајом Узвишеног.

Обитавајући, најчешће незаслужено, у Вртовима духа, онај коме се чини да *препознаје*, почиње да дозива *препознате*. Ово јесте дозивање под један кров који је, истинским посвећеницима одувек недељив и није на две воде, на четири, на... Под кров који опстоји на крхкој нади да би могао бити заклон и уточиште под налетима киселих киша профаног, затрованих поплава и удараца Мреже технолошког и виртуелног. Заштита од моћне измишљотине левинаца ушушканих у своје Ништа, да је смисао у свакојаким скраћењу, у што краћој информацији (и што прецизније диригованој), који, и не помишљајући на стид, на граници културолошког злочина препоручују језик скраћеница (који више и не би био људски језик), све се надајући да ће скраћеница прерасти у знак, број, безлични симбол, којима се, Коначно, више не би могла саопштавати дела баштине и цивилизацијских слојева, обемишљавајући, тада без већих напора, сву лепоту и многозначност језичких разноликости, разноликости култура и појединих историја народа, разноликости предања и митова, разноликости језичке и музичке и ритма људског говора.

Али биће да је визија Недељковог Крова под којим обитавају људи духа, само пуста слика из прошлости, да су у неповрат минула времена када је то био кров Једности. Кров који је покривао раскошне палате које је сваки народ у својим вртовима духовности обилазио и ишао им на сретања, виђења и радост.

Док су људи препознали вредност и значај тих храмова, знали су и хвалили су ретке у своме роду, који су познавали тајну отварања врата тих палата, унутрашње распореде, велика и скривена степеништа, тајне пролазе, знали да тумаче гласове који би долазили из сеновитих простора салона, Тавана и Подрума. Држало се до тумача унутрашњости храма који су знали да говор који не престаје низ просторе палата духа не долази од утвара и привида, који су Знали како се *прелази* Тамо, на страну на којој бивствују, за непупућене погледе сенке, а за зналце и посвећенике, духовност

Стварнија и више уз скуте живота од профане видљивости свакодневице.

Древна мудрост је знала да се на урвинама и рушевинама старог храма Једино може подићи храм истог посвећења и понављала је ту обнову кроз векове. Данашњи планери не хају. На постаментима и темељима унутрашњих храмова духа, граде се стаклени и метални вавилони у којима обитавају божанства профита, тржишта и интереса, у којима „нови свештеници” проповедају срећу убрзања времена, које свој смисао налази у потпуној послушности Компанији где ће Пауза у раду, предах у коме се човек посвећује својој приватности, бити награђена манифестација примитивизма, хир нездравог преседана и знак неприлагођености карактеристичне за најбедније слојеве друштва.

Ово је Дозивање јер у општем Паду у виртуелно, у Убрзање, у чип, софтвер, у служинско брбљање о конструкцији и деконструкцији, у бесрамне проповеди о постисторијском и постхуманом времену, пад у „палате” у којима више нема тајновитих подрума и тавана у којима прозрочне стара-мајке тихо, онима који Знају да слушају, и да их дозову, беседе о лепоти и древности, износећи на тканицама течних, зрцалећих речи, амалгаме духа и мудрости.

Дозивање под крхку надстрешницу, јер просторних кровова „на једну воду” више нема, као што одавно више нигде не рађају она жита од којих је настала слама полагана по једној улици Милана, мамећи тишину под точковима кола и кочија, јер је велики Ђузепе Верди умирао. Ти призори људског остварења и славе, данас се мере сасвим једноставним аршинима који се протежу од телевизијских вести у пет до вести у седам. Узмогне ли неко, својим делом, да у пакленом котлу актуелности не буде избрисан и не испадне до вести у десет, може рачунати на пут ка Небу. А претекне ли неко снагом, величином и поштовањем према његовом, делу и до сутра, имаће поуздан знак да сме да се нада Вратима вечности.

Ова Дозивања нарушава nelaгодност и стрепњу да ће се усоро одазвани и нови просвећеници, окупљати под далеким и једва доходаним шумама и луговима, као неки нови Пагани.

Али, нови хришћани, или нови пагани отпочињу увек у тајности тамних катакомби. Схватимо ли ми довољно јасно да *јесмо*, већ сада, нека врста европске катакомбе? Недавно је до нас стигла изузетна књига Пола Вилирија „Информатичка бомба”, књига крик, књига мислиоца који вели да над светом, после нуклеарне бомбе,

већ усијана, спремна да буде апсолут и једина доминантна, стоји информатичка бомба. Такве спознаје до нас тешко стижу. Није одржано ни једно књижевно вече, ни једна расправа око идеја визија и указивања Пола Вилириа. (Ваљда је мој текст о тој књизи у „Политици” био *једини* у нас). А више и није изазов глобализације, како гласи једна од наших тема, то је један од основних стварносних процеса света. Где смо ми у тим процесима. Негде доле у дубини своје провинцијалности у којој *једино* пазимо, да неко не искочи из наше двојачко закључане теме и не попне се горе, до *света*.

Из наших катакомби (у којима већ одавно мазохистички уживамо у својој самодовољности) са лакоћом излази *једино* осциона осредњост, кокетирајући са идејама постмодерне, тим царством недаровитих. Еденуом људи без идеја, којима се каже „играјте се”, стваралаштво, књижевност, креација је „у игри”. Отворите своје компјутере, позовите из меморија већ укуцана дела класика и - комбинујте. Нека то сада буде *књижевност*. Слободно, без стида. Прича о ауторском тексту је бласфемија прошлих времена. Будите модерни, „играјте се”. И како каже Пол Вилирио, све иде ка томе да се *све* сабије у број, чип, синтетизовани симбол. Да овладамо време у коме је „Писање”, знак простаклука и пукe заосталости. Шта ће вам књиге ако имате наше екране?

На срећу, недаровитост, осредњост се брзо замара, јер, само истински посвећеници, они из реда високог свештенства и монаштва духа кадри су да издржавају над својим делом уз невероватна одрицања. Прича о постмодерни већ је пасе и свима је по мало непријатно. Али, у нашим катакомбама које чаме под Европом још се ништа не мења. Неће проћи ни пола године од овог скупа, а из нашег мрака (попут оних који су међу нама гласно, чак покушавајући да од тога начине и неку теорију, говорили „да је будућност књижевности у њеној симулацији”, ваљда најсрамнија реченица коју сам чуо од када знам да сам Писац), искочиће колико сутра, нови подворници и вазалчићи који ће сасвим гласно тврдити да су „људи из света” у праву када нападају нашу епику. Хоће, писаће и текстове у којима ће покушати да докажу да је свет у праву. Да те митове, ту узвишену књижевност остварену кроз епику *коначно* треба заборавити. И Болани Дојчин и Бановић Страхиња и Мајка Краљевића Марка и Ропство Јанковић Стојана, за оне који се спремају да дају за право конструкторима *информатичких бомби*, све поменуто било је (као и свакој пропалици), само нека мучна обавезна лектира.

А ми ћемо, као и до сада, на све то *ћутати*. Што не бисмо. Кажете „Европа и ми”, „изазов глобализације”. О чему ми то говоримо? Кад смо хтели да часно прославимо 100 година Вука Караџића, словеначки, хрватски, муслимански комунисти махну прстом и све се одигра у сенци домаће катакомбе. Хрвати повичу да је Тесла Њихов, ми се крстимо и - ништа. Кажу да нам ни Немањићи нису Срби. То је толика будалаштина да ми останемо занемели од ње. Али, они и даље светом то говоре. кад у шведским школама, основаним већ 20 година у историји, из званичне књиге уче да је Косово посебна држава, кад ту књигу очајан човек из Шведске донесе у Београд, *нико* неће ни да га саслуша, а камоли да упути озбиљну, велику дипломатску ноту шведском министарству. „Ми и Европа” - „Изазов глобализације”. О чему говоримо? Наш званичан одговор на сва ова питања сажет је у бљутавој реалности система Поште. *они* имају одговор за нас, писце и филозофе: Слање наше књиге у свет кошта три до четири пута више од цене те исте књиге. Данас! Овде! Ми и Европа! Изазов глобализације! Информатичка бомба о којој, очајан и частан говори и пише Пол Вилирио нама још није прретња. Ми смо сами себи претња. Ми се још играмо глувих телефона и само пазимо да неко не искочи из нашег мрака.

Хајде да заборавимо све нас. Хајде да у Дозивању додирнемо, незаслужени, скут једног Николаја Велимировића. Кад се тај умни човек враћа из света са два моћна доктората, ми га дочекујемо понижењем и изметом, терајући га, уз гласно ругање, да заврши неке разреде гимназије!!! Ми и Европа?!

Свет каже аустралијском писцу Вајлдингу „нећеш ваљда реч књижевност ставити на наслов књиге? То је неподношљиво ружно, то је лоша реч”. Свет каже да је филм добар јер је зарадио 350 милиона долара. Не помиње добру режију, глуму. Не. Сума, крајња сума долара је мерило. Свет је већ једном отрпео велики књижевни шамар пристигао са јужноамеричког континента служинчади. Зашто? *Тсо* се, напосто добро продавало. Ми и Европа и изазов глобализације? Треба прво разбити властите браве.

У праску виртуелне стварности, дефинитивном силаску богова профита који ће бахато газити по рушевинама које је произвела монструозна Информатичка бомба, овај староставни град Крушевац и његова црква Лазарица, биће, неким виртуелним туристима, нови Мачу Пикчу. Онај сусрет Дунава и Саве испод Каломегдана, доиста космичке лепоте, биће само неко профано место за које ће се

тврдити да су ту некада живели неки Срби, или Инке, или Маје, ко ће се сетити.

А ми? У својим дубоким катакомбама, окупљени у групице, тихо ћемо читати о некој реткој деци, шапатам, богохулне књиге, проказане и давно забрањене, у којима бистри, зрцали и цакли поезија, Ламент над Београдом, Бановић Страхиња, Деоба Јакшића, Смрт војводе Каице, Болани Дојчин, све оно што је једном, убоги и омражени човек Вук Караџић прикупио.

Буде ли још негде људи, буде ли још пусте наде у Чудо, можда ће дубоко, под неким далеким планинама света, кришом се окупљајући, седети ретки посвећеници других народа и у страху, шапатам, читати својој реткој деци Хелдерлина, Кјеркегорово „Или-или” „Доктора Фаустуса,” Камијевог „Странца”, „Рукопис нађен у Сарагоси”, „Гаргантуу и Пантагруела”, Сингеровог „Роба”, „Песму о краљу Налу” „1001 ноћ”, Мајистра Екхарта, Псалме Давидове, Откровљење Јованово, Гогоља, „Мајстора и Маргариту” и „Пјесму над пјесмама”. Са таквима ћемо се већ некако дозвати. У подземној тами се боље сналазимо. Ту вештину смо учили пет векова. Спремати се већ сада за те узвишене сусрете.

МИЛОШ ПЕТРОВИЋ

**ЗА КУЛТУРНИ ОБРАЗАЦ
СЛОБОДАНА ЈОВАНОВИЋА**

Поред националног и политичког обрасца треба имати и културни образац као нужну допуну, писао је Слободан Јовановић у раду „Један прилог за проучавање српског националног карактера”. Полазећи од неопходности културног обрасца Јовановић свој рад завршава упутним речима: „Чим се човек уздигне нешто мало изнад националног егоизма, њему постаје јасно да нација сама собом не представља оно што се у филозофији назива вредност. Вредност јој могу дати само општи културни идеали, којима би се она ставила у службу.”

Размишљајући у овом правцу посебно је важно гледати као лепу целину Доситеја као западњака „са којим је”, вели „настало наше духовно буђење”, и Вука као националисту, Јована Скерлића као западњака и његовог критичког усмеравања да модерни песник пева као модерни Србин (Јовановићев израз западњак или националист нема ничег осуђујућег). Јовановић је знатно више пажње поконио Богдану Поповићу, који је „поново покренуо питање о култури духа и о образовању човечности, о чему се од Доситеја и његове школе није више говорило”. (За Б. Поповића је нагласио да спада у ретке књижевне критичаре који пишу „врло књижевно”.) Љубомир Недић, човек европске културе и „лепе куражи”, по С. Јовановићу, ниједног нашег књижевника није с толико љубави описивао као Јована Илића, „тог старог севдалију с којим баш ни у каквом сродству није стајао”.

Пошавши од оваквог става Слободана Јовановића, одабрао сам четири српска писца - Милоша Црњанског, Данила Киша, Добрицу Ћосића и Миодрага Б. Протића, који могу у овом смислу бити парадигматични.

Суматраистичко начело супротности, појачано призивањем Србије као завичаја, призивањем висоравни изнад Студенице и Љубостиње, и актуелно је и универзално у прози Милоша Црњанског, посебно у путописима. У студију „Сан Вука Исаковича” Новица Петковић је песниково тражење Србије као завичаја сматрао „пројекцијом утопијског простора који човек из туђине слуги, из туђине му у сусрет иде”. Али и обрнуто: када Црњански помене Срем, одмах додаје суматраистичко објашњење: „зато што тамо цветају воћке као у Јапану”.

Идеји тражења Србије као завичаја Црњански је додао идеју путовања и лутања („А што се мене лично тиче, песник је онај који се често сели”), што је његовим путописима дало неопходну дубину. Србија је, дакле, моћна песникова тачка одакле полеће у свет и којој се непрестано враћа. Креативност путовања састоји се из приближавања даљина и успостављања тајанствених веза.

Црњански инсистира на везама у свету, и то је, нарочито у Риму, за њега постала разонода. Трагање за везама интензивно је осмишљавало његова путовања. У првом писму из Париза Црњански формулише свој кључни поетички став и у путописима: „Ви знате да ја имам луду идеју суматраизма: да живот није видљив, и да зависи од облака, румених шкољака, и зелених трава чак на другом крају света.”

Идеја о свеопштој вези на свету оваплоћује се у малим стварима: од поподневне жуте обале реке Арно до обала Саве, од благе руке на вратима Богородичиног храма у Пизи до рашких двери, од пизанског камена до сенки манастира Високи Дечани, да би лукови који спајају две тачке заблистали у прози *Код Хиперборјејаца*. Поетички је значајно што Црњански смисао путописца налази, поред осталог, у везивању за завичајне слике. И у путописима песник спака зрна корала са трешњама у завичају. Тако ће непознату боју бретањских стена, облака и стабала однети у дужицама очију и расути их по нашим пропланцима.

У тежњи да надилази стварност, Црњански је подизао руку да помилује Урал и далека брда, да обујми целу Земљу. И у путописима из Немачке, у којима је продирао лако, како сам каже, до најтамнијих боја, у ирис Берлина, естетски су најпривлачније суматраистичке тачке. Када је, на пример, видео слику „Златна риба” Паула Клеа у Музеју савремене уметности, ушао је у надилажење беде и глупости, у трансценденцију: „Златна та риба сећала ме је, да изнад тих бру-

талности, беда, људских глупости, изнад свих слика Берлина, има нешто што није болно, што није телесно, што није пролазно, није видљиво. Ирис нечег огромнијег од Берлина.”

На својим путовањима Црњански је тражио људе који „нису били друго, до ми сами, у другим животима” и у томе устрајавао до жеље да душу путника смири „у тврдим висоравнима изнад Студенице и Љубостиње”.

Данило Киш је засновао своју технику приповедања учећи у првом реду од Борхеса. Време измишљања је, по Кишу, прошло, писање претпоставља библиотеку, фантастика претпоставља ерудицију, читалац више не верује у измишљотине. Писац постаје и сам свој тумач и свој критичар. Ауторских реплика има и код других писаца, рецимо код Воје Чолаковића, Данила Николића, Добрила Ненадића, и код Радослава Петковића, Драгана Великића... А Добрица Ћосић је у роману „Време власти” унео лик Писца, који, како пише Жорж Нива у предговору француском издању, „учествује у суђењу, и сам је суђен”. Аутопоетички коментар је интегрални део Кишове нарације. Уместо миметичке прозе, Киш пише прозу која иза себе, понављам, има библиотеку, има ерудицију.

Историју као понављање зла, страдања и патње народа видимо код доброг дела наших писаца: код Љ. Симовића и М. Бећковића у поезији, а у прози, на пример, код Андрића, Ћосића, Данојлића, па и Горана Петровића. Код Киша се ради о историји као историји појединачних људских пораза, идеолошки деформисаној историји, о веку логора и масовних стратишта, о дугом каталогу смрти као у роману „Пешчаник”. Историја мрви појединце, нарочито оне који се издвајају из масе истомишљеника, којима је „сумња основни компас, ако сумња може још да буде компас”(Д. К., Час анатомије). Историја мрви појединце свеједно да ли се један према историјским збивањима опходи као јоги (побуна Едуарда Сама на метафизичком плану) или као комесар, тј. побуна Бориса Давидовича Новског, homo politicus. Кишове књиге иду у лепоту горких књига писаних сјајним српским језиком. Зато је с правом Михајло Пантић у својој студији о Кишу закључио: „Киш је осећао себе и своје дело као део универзалног идентитета али се није одрекао припадности народу и језику у којем пише, напротив, унапредио је тај језик и мишљење у њему подигао на поетички виши ниво”.

Још једна парадигматичност тиче се прожимања европског и нашег, за које би Слободан Јовановић рекао да је „лепа кураж”. Приповест Томаса Мана „Смрт у Венецији” структурна је основа за потпуно нову причу у роману „Време власти” Добрице Ћосића. Назвао сам овај фрагмент „Сагласна и контрастна сродност”.

Смрт у Венецији Ивана Катића има асоцијативну енергију смрти у Венецији Густава Ашенбаха. Приповест Томаса Мана постала је структурна основа за потпуно нову причу Добрице Ћосића, тако да, читајући их упоредо, уживамо у њиховој „тајној сродности” и структурној (знаковној) интерференцији. Уживамо и у неподударности двеју тачака, естетски најпривлачнијих: жудње трансценденције логорског човека и венецијанска збиља. Млада Францускиња Катрин, с којом је Иван пре двадесет година доживео утопију, постала је она трансцендентна тачка о коју се опирао за тринаест година логорског живота. „У мојим логорским понорима била си ми васиона у којој сам маштом освајао слободу и зидао свој Вавилон” - истиче Иван у непослатом писму високу меру којом је мерио своје логорске патње, повлачећи разлику између двеју утопија које је преживео: утопије са Катрин и утопије зла у логорима. У „логорским помрчинама” Маутхаузена и Голог отока Иван улази у надилажење апсурда и „људолома историје”, у трансценденцију.

„Тајна сродност” са Ашенбахом заснована је на сагласној и контрастној сродности. За Ашенбаха путовање је санитарна мера. За Ивана Катића путовање води у сусрете са једином аутентичном љубави, која је у логорима била његова васиона. И један и други су у страху да неће испунити оно што су наумили: Ашенбах да напише пројектована дела, Иван да напише Истине, књигу о логорском човеку, са идејом да историја „обесмишљава” и мрви појединачне животе.

И један и други су под теретом година: Ашенбах путује на „љупки југ” са умором и млаксалашћу која расте; у соби „Бањског хотела” пред огледалом он посматра своју седу косу и своје уморно и оштро лице, а Иван у Миленином огледалу види ружног старца. Ашенбах креће у „најневероватнију варош” у жељи за ослобођењем и одбацивањем терета, за заборавом. Ивана Катића у Венецију вуче жудња трансценденције, која је била апсолутна у логорима. То је условило продају књига и остатка стилског намештаја породице Катић, да би се угодније боравило у Венецији, као пре два десетлећа у Француској. Дакле, реч је о Ћосићевом не једином поступку

зачудности као посебном случају уметничке мотивације, до последње нити промишљене. Иванова радња безмало је осудила сва збивања у Венецији. Ћосић додаје елемент предсказивности фаталној одлуци главног јунака, чија је последица наслућена у посвети Анице Савић-Ребац, преводиоца сјајне приче Томаса Мана: „Ивану, за неку другачију, и стварну смрт у Венецији.”

Иван гласно чита повест Томас Мана, задржава се на изразу „херојство слабости”, једној Ашенбаховој карактерној црти, и прихвата ту Манову интелектуално-психолошку формулу као обележавање властитог идентитета. Једну од речи-кључева у Мановој новели Иван прегнантно формулише као исказ „Ја сам херој слабости”, захватајући тако и идентитет логорског човека уопште.

„Херојство слабости” је и Ашенбахов еротско-естетски занос пред ремек делом, пред живим статутом - дечаком Тађом, као што је јакост слабости покренула Ивана Катића у Венецију, да своје трансцендентно претвори у збиљу. То је била кобна грешка! То је, изгледа, схватила и Катрин у свом опроштајном писму: „Одлазим из твог сна... ја више нисам она за којом си двадесет година чезнуо.”

Ашенбах је умро сјајем пада пред лепотом; његова смрт није несрећа. Милена јест највећи губитник (муж, љубавник, отац, мајка, брат и син који је сматра издајником), али она је, опредељена за самоубиство на дедином гробу у Прерову, у исти мах признала и преварила несрећу. Иван је намеравао да призна и превари смрт размишљајући, по Питагорином савету, о њеној неминовности и њеним предностима над животом. Али то се није догодило. Роман је тиме добио на естетској дубини. Иванову смрт у Венецији Добрица Ћосић је понудио као једину могућу поетику несреће: Катрин у возу, рука с ону страну прозора према голооточком облутку и сажалење у њеним очима, као код Ашенбаховог Тађа, сажалење на даљину, о чему је писао Нортоп Фрај.

Миодраг Б. Протић у Нојевој барци II, која је аутобиографска књига и аутобиографија о другима, обухвата путовања и учења (Грчка и антички споменици, Немачка и њена уметност 20. века, Британски музеј и галерије, Њујорк, Москва, Санкт-Петербург, Ермитаж, Париз...) Реч је о српском уметнику и српском интелектуалцу окренутом Европи и свету.

Музеј преко Саве је, вођен зналачки, имао ретроспективе великих сликара - Надежде Петровић, Јована Бијелића, Марка Челебоновића, Петра Добровића, Саве Шумановића, Милана Коњовића, Петра Лубарде, Владимира Величковића... Изложбе у дворани Музеја биле су светски догађаји: ретроспектива Емила Нолдеа, Плави јахач са доминацијом Кандинског, Паул Кле, Пабло Пикасо...

Закључак се може садржати у једној реченици: Милош Црњански, Данило Киш, Добрица Ћосић, Миодраг Б. Протић, наравно не само они, разлиставају идеју о целини Србије и Европе посредством уметности, развијају идеју Слободана Јовановића о културном обрасцу.

ТРАДИЦИЈА И КОРЕНИТЕ ДРУШТВЕНЕ ПРОМЕНЕ

7, 8. и 9. јун 2002. године

Крушевац, Бела сала Културног центра

СВЕТОЗАР СТОЈАНОВИЋ

**ЕВРО-АМЕРИЧКА ЦИВИЛИЗАЦИЈА,
НОВА РУСИЈА И МИ**

(Тезе)

Радикалне промене 1989. у Источној Европи Ралф Дарендорф је с правом назвао „чудесним”. А већ само две године касније империја СССР више се није „задовољавала” мирним отписом свог спољашњег, источно-европског дела, него се на још „чудеснији” начин и самопоништила. (Узгред речено, 5-6. октобра 2000. мирним уклањањем ауторитарног режима ми смо такође направили „чудо”, истина неупоредиво мање).

Сада посматрамо и доживљавамо још једну „чудесну” историјску промену, овог пута уприличену Римском декларацијом и стварањем Савета НАТО-Русија („двдесеторка”), као и самитом Европске Уније и Русије у Москви. Званична Русија је одлучила да се што више и што брже интегрише у евро-североамеричку групуацију (у даљем тексту само евро-америчку) земаља и НАТО као њихов заједнички безбедносни механизам. Тиме је Русија одлучно почела да превазилази своје вишевековно евро-азијско, односно азијо-европско двојство. Ограничавајући се на скорију прошлост, довољно је подсетити на то да је стаљинизам, како у погледу начина производње тако и начина владања, био врло сличан „азијатском начину производње” и „азијатској деспотији”. Познато је да је Петар Велики постигао значајне успехе у окретању Русије према Европи. Њен садашњи Председник ће можда једног дана заслужити назив и славу Путина Великог.

Пре двадесетак година комунистички дисиденти и антикомунистички критичари у земљама Варшавског блока оштро су протестовали кад би их неко историјски, културно и цивилизацијски сврстао у „Источну Европу”, поносећи се својом „Централноевропском самобитношћу”. У складу са тим СССР су једва из „Азије” припуштали у „Источну Европу”. У том контексту ваља се присетити својевремених Кундериних антируских изјава, али и

огорчених реакција руског нобеловца Бродског на њих. Историја је несумњиво дала за право Бродском. Па ипак, ни сањао није да ће убрзо његова Русија сасвим мирно, готово равнодушно распустити властиту империју, за шта уопште нема примера у целокупној традицији самохвалисаве евро-америчке цивилизације.

По среди је огромна преоријентација и САД, нарочито кад се узму у обзир крупне промене у културно-етичком саставу њиховог становништва, знатно повећање утицаја њихових најзападнијих федералних јединица и најзад њихово све веће привредно окретање пацифичким земљама - ето додатних разлога за двоумљење и двочињење. Питање је, наравно, да ли би до судбоносног преусмеравања САД дошло тако „брзо” да није било егзистенцијалног шока 11. септембра 2001. А мора се узети у обзир и то да су републиканске власти неупоредиво више од демократских у стању да начине радикалне спољно-политичке преокрете.

Не верујем да би СССР (за разлику од „преостале” Русије), чак и да је опстао и да се променио у сваком погледу, већ због своје демографске слике могао да учини тако радикалан *цивилизацијски* избор. То нас упућује на потребу да ради разумевања света поред уобичајених концепата као што су национализам, етатизам, глобализам ...уведемо у игру и појам *цивилизационизам*. Под њим подразумевам давање предности једној цивилизацији над другим цивилизацијама у сукобу настројености, афинитета, интереса, претензија... Овде је свакако реч о западној, евро-америчкој цивилизацији, коју *селективно* узев карактерише хришћанство, просвећеност, модерна, капитализам, либерализам, одвојеност државе од цркве, демократија, техно-научна авангардност, изузетно материјално благостање, најдуже живљење... Велим „селективно”, зато што је та иста цивилизација водила и крсташке ратове, била највећи колонизатор, истребљивала домородце, користила робовски рад, запалила два светска рата, произвела нацизам и холокауст, прва створила и употребила апокалиптичка средства...

Разуме се, било би више него наивно тврдити да постоји потпуна хомогеност цивилизација, па и наше евро-америчке. Чак и између најбољих одлика наше цивилизације понекад постоји тензија, рецимо између хришћанства и секуларне државе. А да и не говоримо о клатну које стално осцилира између *laissez-faire* капитализма, са једне, и социјалиберализованог, социјалдемократизованог или социјалхристијанизованог капитализма, са друге стране. Или, фигура-

тивно речено, између „Америке пре и после New Deal-а”. Па најзад и између „америчке изузетности” и доминације, и опирања њој.

Самјуел Хантингтон очито није погрешно што је радикално реактуелизовао појам цивилизације, али је притом ипак исувише инсистирао на „сукобу цивилизација” (наслов његове чувене књиге). Уосталом, ако га и буде, он ће по свему судећи имати апокалиптичке размере, тако да неће бити никог да сведочи о Хантингтоновој проницљивости. Испоставило се, међутим, да је он тачно лоцирао најинхерентнији и највећи отпор техно-научном прогресу и капитализацији у исламску цивилизацију. Истовремено је, међутим, упао у грдну предрасуду - сада се и то види - кад је трајну резистентност и издвајање од евро-америчке, западно-хришћанске (*протестанске и католичке*) цивилизације тражио и на страни *православне* цивилизације. Изгледа да је и њега завела антиевропска и уопште антизападна жица традиционалистичке Русије са вером у „руску изузетност”, универзалну месијанску мисију руског православља, а до недавно и у руску авангардну улогу у глобализацији комунизма. Хантингтон се преварио и кад су Срби и њихово православље у питању. Најзад смо свргнули режим који нас је, полагајући наде у тако схваћену Русију, држао у мегаломанском ћорсокаку, и тако по ко зна који пут потврдили да добро знамо којој и каквој цивилизацији истински и неotuђиво припадамо.

Излагање на отварању заседања Крушевачке филозофско-књижевне школе 7. јуна 2002. године.

ГРАНИЦЕ РЕИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ ТРАДИЦИЈЕ

Када једна ствар постане упадљива тема јавног разговора, то је обично знак да њено место у координатама тог разговора није јасно одређено. Или се ради о нечему новом што се тек бори за место у свету, или о томе да је предмет разговора у озбиљној кризи. Када је пак реч о *традицији*, онда је по среди ово друго. У историјском, нормативно-практичном, а затим и у сазнајном смислу, вредност традиције доведена је у сумњу. У тексту који следи покушаћу да образложим тезу да традиција има смисла превасходно са становишта будућег опстанка једног друштва, а не само због тога што чува свест о пореклу.

Традиција као предмет сазнања

Пођимо од претпоставке да интуитивно већ знамо на шта се реч „традиција”¹ односи. Списак који следи није прављен са намером да, према принципу логичке деобе, обухвати све оно што се може подвести под појам традиције, него представља само асоцијативни подсетник. Кад се каже „традиција”, на ум нам могу пасти следеће ствари - обичаји, навике установе, знање, врсте сродства, искуство, веровања, мњења, сујеверја, обреди, мит, религија, усмено и писано предање, начин васпитања, језик, народна имагинација, начин понашања, деловања, привређивања и мишљења, менталитет, начин исхране, начин облачења и украшавања, начин становања и грађења, морална уверења, искуство правног и политичког уређења живота, државна обележја, начин споразумевања, табуи, архетипови, заједничко свесно и несвесно, начин узајамног ословљавања, начин сахрањивања, свечаности... Традиција дакле, обухвата све симболичко и несимболичко деловање, све обрасце и творевине што су се *dosad* обликовали и преносили у некој култури или цивилизацији. Ако имамо на уму овако обухватан склоп асоцијација, онда следи да и кад го-

¹ Сам термин потиче од лат. *traditio* - предаја, предање, наслеђе (од *tradere* (trans-dare) Up The Oxford English Reference Dictionary, © Oxford University Press 1996

воримо о *традицији* којој припадамо, говоримо *из ње*, а не *изван ње*. Попут тога што се не може сасвим изаћи изван граница језика, не може се сасвим изаћи ни изван традиције. Дакле, проблематичнија је сама могућност да традиција постане предмет знања.² Па ипак, њено сазнање није потпуно спречено, посебно ако имамо на уму *рефлексивну* врсту знања, о чему ће бити речи касније. На овом месту хоћу да нагласим да се *криз традиције*, на коју упућује њено тематизовање, односи на кризу једног *начина живота* који сами практикујемо, као и на то како тешкоћа да се он *споља* посматра као предмет знања производи многе заблуде,³ али и практичне захтеве који, на пример, будућност Србије условљавају једним посебним односом према традицији и прошлости.⁴

Традиција - прошлост - историја

Ако се традиција односи на различите симболичке и несимболичке обрасце и творевине који су се *досад* обликовали у некој култури или цивилизацији, онда је потребно усмерити пажњу на оно што у себи носи *досадашњост*. У њој се стапају значења *традиције, прошлости и историје*, што се лако може показати на примеру односа према српској традицији, прошлости и историји. Тако се, с једне стране, у једном глорификујућем дискурсу, сужен аспект прошлости

² Свако истраживање традиције одвија се у одређеној историјској ситуацији која је управо одређена традицијом. „Појам ситуације - каже Гадамер - карактерише заправо то да се не налазимо насупрот њој, и стога о њој не можемо имати неко предметно знање.” Због тога се може рећи да „искуство историјског предања у основи превазилази оно што се о њему може истраживати.” Ханс-Георг Гадамер: *Истина и традиција*, В, Маслеша, Сарајево, 1978, стр.335,23.

³ Тако се говор у *име* традиције може претворити у њено обезвређивање, док се, с друге стране, показује како они који са позиција „апстрактивног морализма” намерно омаловажавају традицију, у ствари, практикују њене најгоре стране. На овом месту није сувишно упутити на Гадамерово подсећање како се још Хегел односио према „апстрактном морализму”. О томе Гадамер каже: „Импозантном духовном снагом показао је (Хегел) границе морализма у друштвеном животу, неодрживост једне чисто унутрашње моралности која се не манифестује у објективним формама живота. *Умео је заправо да покаже какви својеврсни расцепи, да не кажемо неискрености, дакле каква дијалектика неискрености је повезана са апстрактним морализмом људи*” (курзив: М. С.). Ханс-Георг Гадамер: *Ум у доба науке*, Плато, Београд, 2000. стр.29.

⁴ Током ратова у бившој Југославији, Србије се често приговарало да не треба да се окреће прошлости, уколико јој је стало до будућности, а после завршетка ових ратова њена будућност се условљава неопходним суочавањем са прошлошћу и раскидом са традицијом. Уколико овај захтев садржи у себи неки когнитивни слој, онда се он може протумачити пре свега као упућивање на то да је рефлексивна традиција неопходан услов отворености српског друштва за будућност.

може изједначити са традицијом, а тако осиромашена традиција са „правом” историјом. На другој страни се, у једном омаловажавајућем дискурсу, свако позивање на извесне историјске чињенице може означити као опредељење за прошлост против будућности, покушаји реинтерпретације прошлости као предмодерни традиционализам, а обнављање одређених искустава из традиције као „анти-историјска појава”. У сваком случају суочавамо се са нерелевантним, „мутним” тумачењем традиције што подразумева њено неразумеваше. Због тога ћу покушати да дођем до њеног почетног одређења преко развоја и упоређивања са сродним појмовима *прошлости и историје*.

Прошлост се несумњиво тиче досадашњости, као и традиција. Да ли и на исти начин? Одредићу прошлост као склоп свих појава и догађаја који су се *досад* десили, без обзира на то да ли су запамћени, или заборављени у одређеној традицији; да ли су значајно утицали на касније догађаје у њој, или нису. Она обухвата све оно што је некад *било*, дакле, и оно за што се каже „било па прошло”, о чему није сачуван или још увек није откривен ни писани, ни усмени, ни практични траг у памћењу једне традиције. Као апстрактно временско одређење прошлост нужно не подразумева континуитет са садашњицом. За разлику од прошлости, традиција подразумева *очување* и *одржавање* смисла догађаја, појава и утврђених образаца друштвеног живота до данашњег дана. Оно „што је било па прошло” не спада у традицију, мада касније може бити укључено у једну од њених накнадних реинтерпретација у којима и делови важеће традиције могу постати пука прошлост. Користећи се игром речи, могло би се рећи - прошлост која није сачувана у предању представља изгубљену традицију, док је постојећа традиција очувана прошлост.

Као утврђен начин друштвеног живота обликован у досадашњости, традиција обухвата само део прошлости, онај који је могао да се нормира као значајан за опстанак друштва јер се потврђивао као успешна форма опстанка у одређеним условима. Али не и у свим. У том смислу традиција представља селективно интерпретирану прошлост чији је принцип селекције - иначе садржан у њеним кључним вредностима - везан за могућност опстанка једног друштва. При томе, такође, треба имати на уму да традиција не подразумева само експлицитно знање и искуство једног друштва о себи. Одрживост традиције више зависи од „несвесног”, боље рећи, *имплицитног* знања и искуства, него од оног што је друштво у стању да потпуно артикулише. Без имплицитног знања, које има функцију

искусственог растерећења, друштво би се нашло пред задатком да стално из почетka обнавља процес социјалног учења. Потреба за изричитим оправдањем традиције појављује се углавном у посебним околностима, када се друштво суочи са историјским дисконтинуитетом, или када се измени у контекст у коме се оно одржава.

Значај имплицитног знања за појам традиције *упућује* на њено разликовање у односу на историју. Међутим, пре тога треба истаћи *сложеност* самог појма историје. За потребе овог рада разликоваћу историју као знање и историју као догађање. Историја схваћена као историјско знање, као наука, претпоставља експлицитно знање прошлости које може да превазилази границе традиције. Због тога се може десити да се традиција због своје селективности оглуши о историјско знање, али, с друге стране, оно може бити повод за реконструкцију традиције. Може се, такође, приметити да је традиција могућа без историје, те да историјско знање може водити, како афирмацији, тако и деструкцији постојеће традиције. Дакле, „имати историју” и „имати традицију” не значи исто. Историјско знање може да се одржи и након пропасти неке традиције, што упућује на још једну разлику - традиција се у основи тиче унутрашње конституције једног друштва, а историја његовог односа према другим друштвима, односно, његовог места у свету. Због тога, ако нешто за једно друштво важи као „историјски догађај” историјској науци, оно не мора увек имати аналоган значај у његовој традицији, и обрнуто - ако је нешто обележено у традицији као значајан догађај, не мора самим тим имати смисао „историјског догађаја”. Многи „историјски догађаји” интерпретирају се у оквиру традиције у складу са њеним практичним циљевима, или се чак због своје трауматичности потискују из заједничког памћења.

Не желим да кажем да је историјско знање увек различито од традиције, јер се оно рефлексивно укључује у корпус традиционалних знања. Хоћу само да нагласим да се ово рефлексивно укључивање не одвија у неком „неутралном” облику, него под утицајем имплицитних практичних циљева које традиција у себи садржи, или којима је, пак, подвргнута. Одавде произилази и важна разлика у погледу односа традиције према историји као знању и историји као догађању. *Историја као догађање више је одређена имплицитним искуством традиције него историјским знањем*. Али то не значи да је историја као догађање истоветна са традицијом, јер је могуће да се историјско догађање одвија као гашење одређене традиције. Оно што се збива са традицијом не

мора увек да одговара њеним имплицитним циљевима, јер је традиција унутрашњи одговор једног друштва на историјско догађање. Због инхерентне инертности традиција може представљати неадекватан одговор друштва према историјском догађању, поготово уколико се склоп историјског догађања значајно измени, када се промени практични контекст у коме је традиција до тада била делотворна.

Сада можемо извести привремено одређење традиције. Дакле, под појмом традиције подразумевам утврђен и вредносно опредељен *начин учествовања* једног друштва (народа, културе или цивилизације⁵) у историјском догађању, који се, са својим особеним, експлицитним и имплицитним искуством обликованим током прошлости, одржава и преноси кроз време као прагматичко-симболички скуп одговора тог друштва на промене историјско-практичног контекста и као начин осмишљавања и вредновања живота. Имплицитно искуство традиције је у првом реду вредносно оријентисано, односно, кристалисане вредности садржане у традицији првенствено представљају нормативно - практичне критеријуме деловања и оријентисања у свету.

Издвојићу овде два битна момента за одређење традиције - очување и одржавање симболичко-прагматичког предања и промену практично-историјског контекста у коме се оно одвија. Ово чиним стога да бих указао на везу између традиције и историјског дисконтинуитета у коме традиција проблематизује и потврђује.

Историјски дисконтинуитет и традиција

Традиција се најизразитије проблематизује приликом промене практично-историјског контекста у коме досадашњи начин извршавања друштвеног живота и осмишљавања света показује видљиву непоузданост. Таква промена, која претпоставља неку врсту историјског дисконтинуитета, открива да не постоје једном-заувек утврђена решења историјског опстанка, што условљава кризу традиције. Промене које настају у оквиру одређене традиције не значе, међутим, да у њој као целини долази до дисконтинуитета. Потпун дисконтинуитет обележио би њен крај, а не реконструкцију. Из њене унутрашње перспективе може се чинити да доиста долази до дисконтинуитета као што је случај у револуционарним променама. Али, као што каже Гадамер, „чак и тамо где се живот бурно мења, као у револуционарним временима, и тамо се у тобожњој мени свих ствари

⁵ Уколико се нешто може одредити као *једна* култура и цивилизација, онда оно има и своју традицију.

очувава и с новим стапа у нову вредност много више старог него што ико од нас слуги.”⁶ С друге стране, унутрашња промена традиција одвија се, додуше мање упадљиво, чак и у мирним временима. „Тако се уз нужна прилагођавања - каже Ханс Алберт, *осврћући се* на традицију” догматизованих веровања - функција једне константне истине маскира као егзегеза. Иза једне термилошке фасадне достојне поштовања, могу се вршити (и обично се врше) изванредно обимне промене појединачних веровања, мада се то најчешће експлицитно пориче.”⁷ Не мислим, међутим, да само „термилошка фасада” одржава јединство једне традиције, мада је и она у симболичкој равни незаобилазна. Поред важећих и видљивих симбола, традиција се одржава посредством нерелектованих дубинских пракси. Али, са друге стране, може се уочити да очување истих симбола у измењеним околностима може добити друкчији смисао, а да такозване нове праксе настављају да се одвија по старим обрасцима. Стога ми се чини оправданом Гадамерова тврдња да је традиција једно континуирано „постојање друкчијим” које се не исцрпљује само у свести о *пореклу*. Закључак је помало парадоксалан - *могућност непрекидне реконструкције традиције представља темељ њеног идентитета*. Хоћу, у ствари, да нагласим да одређена традиција опстаје тако што савладава дисконтинуитете између практично-историјских ситуација у којима се затиче, тако што је у стању да се подешава према променама контекста.

Пошто одређена традиција постаје проблематична управо у променама практично-историјског контекста, може се рећи да је она у извесном смислу модеран феномен - у том смислу да се њен појам експлицитно развија настанком модерног доба, након тога што је у Европи дошло до пораза *старог поретка*. То, свакако, не значи да до тад није постојала традиција као одређен начин извршавања друштвеног живота. Насупрот томе, традиција се није тематизовала, односно, није развијена као специфична идеја док се непосредно одржавала. Њена концептуализација и настаје због тога што је од једног тренутка оспорено њено саморазумљиво важење.

⁶ Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, В. Маслеша, Сарајево, 1978, стр.315.

⁷ Ханс Алберт: *Традиција и критика* - прилог проблематици социјалног догматизовања уверења, Социолошки преглед, 1/1975, Београд, стр. 96.

Предмодерна и модерна традиција

Два су момента посебно истицана у филозофији као тачке епохалног прелома у новијој историји Европе. То се односи на просветитељско порицање оправданости ауторитета предмодерне традиције, које се са несмањеном оштрином преноси до данашњег дана. Међутим, просветитељство и критика легитимности *старог поретка* лако води у критику саме *утемељујуће инстанце* друштва, што има за последицу кризу идентитета. Аналитичка страна просветитељства заиста изазива кризу друштвеног идентитета.⁸ Решење које предлаже Хабермас, као представник просветитељске традиције, у смислу да се криза традиционалног идентитета замени конструкцијом идентитета на основу „априорне интерсубјективности” проблематична је утолико, каже Франк, што идентитет није резултат друштвеног консензуса, као што верује Хабермас, него његова претпоставка. На питање *како надокнадити утемељујућу инстанцу друштва* романтичари одговарају позивом на поновно откривање традиције. Међутим, Хабермас оспорава њену рехабилитацију, као инфантилан покушај одбране предрасуда, јер се тако очувава догматско језгро које оправдава одржавање насиља и доминације у друштву. На тај начин се традиција поистовећује са наслеђеним насилним друштвеним структурама. Међутим, као што и Гадамер с правом упозорава, просветитељски захтев за потпуним ослобађањем од предрасуда, што значи и традиције, и сам је предрасуда. Поготову ако се сметне с ума да постоји разлика између истинитих и лаичких предрасуда. Другим речима, онај ко верује да је без предрасуда само показује колико њиме предрасуде неконтролисано владају.⁹ У складу са Гадамеровим схватањем, на *просветитељство* и *романтизам* може се гледати као на две врсте екстремног односа према традицији. „Стога и просветитељска критика традиције и романтичарска рехабилитација традиције - каже он - заостају иза њеног истинског повесног бића.”¹⁰ Овде бих посебно истакао Гадамерово настојање да покаже како појам традиције није противан уму, односно, да се традиција у критици идеологије неоправдано изједначава са одржавањем нерелевантних насилних односа у

⁸ Видети: Манфред Франк: *Conditio Moderna*, Светови, Нови Сад, 1995.

⁹ Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, В. Маслеша, Сарајево, 1978, стр.309. „Превазилажење свих предрасуда , овај паушални захтев просветитељства сам ће се показати као предрасуда...”

¹⁰ Исто, стр. 315.

друштву.¹¹ Другим речима, његов приговор да је „модерно просветитељство (...) апстрактно и револуционарно“¹² садржи у себи два битна момента. Први се односи на потребу за разликовањем између стабилности и слепог одржавања насилних односа у друштву.¹³ Други се тиче предрасуде у искључивости традиције. *Традиције су, такође, инклузивне*. Истичем ову чињеницу посебно због следећег примера - модерна просветитељска критика европске традиције и сама постаје њен део, односно, просветитељство постаје кључни конститутивни део модерне европске традиције.

Криза европске модерности, која је нашла свој израз у дискурсу о *постмодерни*, тиче се управо кризе модерне европске традиције успостављене на просветитељским основама и она представља, у филозофији, често помињани други епохални прелом у модерној Европи. Оставићу по страни нормативни смисао овог спора и задржати се само на чињеници да он представља нови облик критике традиције.¹⁴ Она се сада одвија у форми критике модерног просветитељства као извора *насиља*. Шта у том контексту може да значи разлагање предрасуда просветитељства? Одговор који долази са просветитељске стране смера на то да оптужи постмодерну за реafirмацију предмодерних традиција. У другој врсти одговора *постмодерни* се приписује раскид са целокупном европском традицијом. Не мислим да су то свесни стратешки циљеви постмодерне критике. Пре бих тврдио да *постмодерна* представља мање или више успешан покушај да се дефинише нова историјска ситуација и да се у том светлу реинтерпретира целокупна европска традиција. Али, независно од њених интенција, практичне последице тог подухвата могу ићи у прилог приговора *постмодерни*. Уместо да се даље бави разрешењем спора између *модерне* и *постмодерне*, задржаћу се на неким његовим им-

¹¹ Видети: *Hermeneutik und Ideologienkritik*, Hrs, J. Habermas, 1971. Преведени делови ове књиге објављене су у III програму Радио Београда I/1983.

¹² Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, В. Маслеша, Сарајево, 1978, стр. 314.

¹³ Ханс Алберт: *Традиција и критика - прилог проблематици социјалног догматизовања уверења*, Социолошки преглед, I/1975. Београд, стр. 90. „За оријентисање у природној и социјалној средини и стање сигурности, одсуства аномије и дезорганизације, изгледа да је отуда јако важно постојање извесних стабилних, па макар и догматизованих уверења. У сваком случају, њихово непостојање веома се тешко подноси - баш због последица које из тога произилазе.“

¹⁴ Такође, овде нећу узимати у обзир недоумице око оправданости оваквог историјског разграничења. Поћи ћу од претпоставке да је његово упадљиво тематизовање довољан разлог да се он разматра као један тип односа према традицији.

плицитним претпоставкама. Прво, без обзира да ли је реч о модерној или предмодерној традицији, њој се као суштинско одређење приписује *насиље*. И друга ствар, могућност премештања „насиља” из једног у други тип традиције наводи на питање - да ли је оно уопште инхерентно појму традиције, или је независан феномен? Остављајући по страни феноменологију насиља, овде ћу приметити само то да је полемика између *модерне* и *постмодерне* око природе европске традиције довела до тога да су учесници у спору, под утицајем супарничке аргументације, узајамно кориговали своја становишта.¹⁵ Видим то као последицу рада рефлексивности и као сведочанство о инклузивности различитих филозофских традиција, упркос томе што се одржава њихова симболичка разлика. У контексту укупне европске традиције, на то гледам као на момент њене саморефлексивности. Међутим, да ли имамо право да рефлексивност припишемо традицији у целини само на основу тога што смо је открили у традицији филозофије, којој је она иначе инхерентна? Ако пођемо од тога да је филозофија само једно изоштено умеће својствено свету коме припада, онда мислим да је оправдано говорити о рефлексивности као конститутивном моменту традиције уопште.

Традиција и традиционализам

Пре развијања питања о рефлексивности традиције, потребно је расветлити још једну предрасуду о традицији на основу које јој се, као основна одређења, приписују нерелексивност, искључивост и насиље. Мислим, наиме, на то да се традиција често и без довољног оправдања везује искључиво за догматизам. Било би погрешно ову представу приписати само критичарима традиције, јер се она подржава и код њених „чувара”. Наравно, са различитим вредносним претпоставкама. Због тога се, како примећује Х. Алберт, „...занемарују разлике које постоје између обичног преношења одређених знања и веровања, норми и вредносних оријентација значајних за неко подручје друштвеног живота, и неких специјалних појава када долази до прекида у тражењу нових знања, веровања и осталог, изазваних правим канонизовањем нечега раније пренетог. Традиција уопште - наставља - брка се са оним што представља фетишизовање и посвећивање нечега њом пренетог из прошлости, и изузетог из критичке анализе. И онај ко се осећа обавезним према једној тако

¹⁵ То потврђује, на пример, промена Хабермасовог односа према постмодерни или Лиотаровог према „метанарацијама”.

схваћеној традицији, отуда често верује да је ослобођен обавезе да својим разумом анализира ту традицију, да је расветљава и евентуално ревидира - уколико околности и то буду захтевале. Супротно томе, критичарима традиционализма традиција се често представља само као последица једног стања друштвене инертности, које мора бити превазиђено како би дошло до правог напретка.¹⁶ Реч, је наиме, о разлици између појмова *традиције* и *традиционализма*. Ако се она не увиђа, онда се и критика и одбрана традиционализма лако, али неоправдано, поистовећује са критиком или одбраном традиције уопште. На том неразликовању развијају се затим искључива и супротстављена становишта - знање/сујеверје, наука/религија, слобода/насиље, предмодерно/модерно, конзервативно/напредно, митос/логос - која добијају свој историјски израз у сукобу између просветитељске критике и романтичарске рехабилитације традиције. Мада на први поглед просветитељска критика и романтичарска рехабилитација традиције представљају искључива становишта, она су, у ствари, комплементарна и могу се посматрати као посебан облик практиковања дијалога и саморефлексије у европској традицији. Дакле, *догматизам* и *критицизам* нису становишта која се развијају из односа према традицији, него из односа према традиционализму. У односу на модерну традицију они представљају два чиниоца њене континуиране рефлексивне реконструкције и конституције. Због тога, као што примећује Гадамер, традиција није по својој природи противна уму и слободи, него се може тумачити и као „краћи пут” практиковања ума и слободе.

Рефлексивност традиције

Шта, у ствари, значи рефлексивност традиције када, на пример Гадамер, упозорава: „Оно што се може потчинити рефлексiji увек је ограничено у поређењу са оним што је одређено претходним обликовањем (тј. традицијом -М. С.)?”¹⁷ Гадамер има на уму разлику између просветитељски схваћене рефлексije, која почива на предрасуди о могућности потпуне транспарентности смисла историје, и *херменеутичке рефлексije*¹⁸, која је свесна „чињеничког стања људске

¹⁶ Ханс Алберт: Традиција и критика - прилог проблематици социјалног догматизованог уверења, Социолошки преглед, 1/1975, Београд, стр.89.

¹⁷ Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, В. Маслеша, 1978 стр. 600.

¹⁸ О проблему херменеутичке рефлексije опширније сам писао у књизи Битак и разумевање, Рад, Београд, 1993.

коначности (ограничености - М. С.)". Ова свест која рефлектује своју коначност, а тиме и ограничену могућност освешћавања традиције којој припада, упућује на појам „реалног историјског ума”, који се потврђује у конкретним историјским условима, а не на појам апсолутног ума, који и није могућност историјског човечанства.¹⁹ Другим речима, ум учествује у традицији, али никад не достиже могућност потпуног рационалног освешћења, односно, заузимања стајалишта изван традиције са којег би било могуће изнова поставити целокупно уређење друштва. Из тог разлога традиција се показује као нужна претпоставка друштвеног живота.²⁰ Као „стално посезање за ранијим решењима проблема одређене врсте”,²¹ ова „детерминишућа снага ранијих одлука” има улогу растерећења, односно, уштеде у процесу доношења одлука у новим историјским ситуацијама. „Такво 'наслеђивање' једном практикованог решења проблема каже - Х. Алберт - може (...) имати и ту корист што води стабилним и конвергентним очекивањима, неопходним за социјалну координацију понашања, а тиме и за егзистенцију трајних социјалних творевина.”²² Пошто „реални историјски ум”, који има „општу извршну форму рефлексије”²³, чини саставни део људске праксе, онда је рефлексивност у исти мах конститутивни момент традиције, и то онај који омогућава њено самоисправљање.²⁴ Раздвајање *традиције од традиционализма* омогућава да се традиционализам²⁵ посматра само као један момент традиције. Стога би било добро да се разликује очување и одржање одређених животних и егзистенцијално-симболичких форми, као услова опстанка друштва, од настојања да се оне одрже по сваку цену и у условима када губе практични, егзистенцијално-симболички и епистемолошки смисао. Тиме смо, чини ми се, дошли до тачке, са које се

¹⁹ Исто, стр. 309.

²⁰ Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, В. Маслеша, Сарајево, 1978, стр. 600. „Очигледно је незамисливо хтети чекати на модерну науку и њен напредак да би се заснивао неки нови морал.”

²¹ Ханс Алберт: *Традиција и критика - прилог проблематици социјалног догматизовања уверења*. Социолошки преглед I/1975. Београд, стр.91.

²² Исто, стр. 92.

²³ Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, В. Маслеша, Сарајево, 1978, стр. 598.

²⁴ У супротном, морали бисмо имати доказ да се у свакодневним животним ситуацијама увек критикују „примитивнији” сазнајни поступци.

²⁵ Ханс Алберт: *Традиција и критика - прилог проблематици социјалног догматизовања уверења*. Социолошки преглед, I/1975. Београд, стр.95. „Традиционализам који (...) се често погрешно идентифукује са традицијом, одговара догматском ставу усмереном на интегрисање одређених садржаја традиције, и њихово даље преношење у форми тако настале целине.”

види да је одбацивање традиције у целини епистемолошки неоправдано, а практично опасно или, чак, немогуће.

Јединственост и неконзистентност традиције

Претходни део рада почивао је на претпоставци да је традиција, као начин извршавања друштвеног живота, један дијахронијски процес који може у себи да асимилује различите, често искључиве, праксе, егзистенцијално-животне форме и нормативна становишта. У другом делу разматраћу проблем традиције више „хоризонтално”, синхронијски, јер ми се чини да је на тај начин лакше сагледати њену сложену структуру, што затим омогућава да се одговори на питања попут следећих: зашто долази до реинтерпретација традиције, где су границе њене реинтерпретације, што омогућава ступање различитих момената у јединствено одређене традиције? Коначно - у чему је смисао њеног одржавања?

Подсетићу да сам претходно, врло уопштено, одредио традицију као утврђен и вредносно опредељен начин учествовања једног друштва у историјском догађању, који се, са својим особеним, експлицитним и имплицитним искуством обликованим током прошлости, одржава и преноси кроз време као прагматичко-симболички одговор тог друштва на промене историјско-практичног контекста и као начин осмишљавања и вредновања живота. Дакле, нешто што је сасвим блиско појму „свет живота” (Хусерл). Али, шта чини његов садржај?

Традиције су вишеструко сложени склопови, који се аналитички могу разматрати према различитим степенима општости. На пример, традиција једне цивилизације (европске) је општија од традиције једног народа (српског). У оквиру сваке традиције могу се такође разликовати различите врсте - културна, језичка, религијска, научна, државотворна, политичка традиција... Свака пак од њих представља амалгам²⁶ врло различитих ствари као што су: вредности, знања, уверења, веровања, норме, ставови, правила, или праксе. Но, у оквиру различитих традиција - на пример, традиција различитих народа - могуће је наћи заједничке елементе; традиције могу да деле врло слична (или чак иста) културна, језичка, политичка, или религијска обележја. И поред тога што се оне често преклапају, то не мора бити разлог њиховог зближавања, него чак сукобљавања. (Објашњење

²⁶ Исто, стр. 93.

се вероватно може наћи у тежњи једног друштва да очува сопствени идентитет у односу на друга друштва.) Али у оквиру истих традиција често постоје несагласја између различитих врста традиција и њихових чинилаца. На пример, религијска и државотворна традиција могу да се сукобљавају, као што се знања, веровања и праксе у оквиру једне те исте традиције могу да разилазе. Можемо ићи и корак даље - ни одређена врста традиције, као што је, на пример, језичка, не мора бити јединствена; политичке, научне или религијске традиције могу унутар себе да се сукобљавају итд. С друге стране, традиције су узајамно преносиве - делови традиције једног друштва могу да се пренесу и прихвате као своји у традицији других друштава, или једна врста традиције, као што је, на пример, религијска може укључити елементе научне традиције. Речју, *традиције, као ни идентитети, нису конзистентни и непроменљиви склопови.*

Упркос својој еклектичкој сложености и некохерентности, традиције се не распадају тако често. Објашњење се може наћи у томе што је њихово одржавање мотивисано егзистенцијално-практичним разлозима. Та врста мотивације омогућава да се од елемената, који се у апстрактној аналитичкој равни појављују као одвојени, изграде препознатљиво јединствени и особени склопови. Стапање различитих момената не одвија се превасходно на принципима логичке кохерентности, него егзистенцијално-практичне функционалности. Шта, дакле, омогућава да се говори о јединствености одређене традиције и поред тога што она дели сличне или заједничке моменте са другим традицијама, и поред тога што њени чиниоци нису непротивречни?

Одговор се може тражити на различите начине. Ако, на пример, међусобно упоређујемо различите традиције, показује се да њихови чиниоци - прво, нису повезани на исти начин у особену целину, и, друго, да поред заједничких поседују и различите елементе. Затим, посебне традиције имају специфична симболичка обележја, која се одржавају упркос томе што се садржај на који се односе мења. Коначно, традиције се препознају као своје, не само по експлицитној свести, него и по томе што верујемо у то да им припадамо, што их доживљавамо као своје и као такве свесно или несвесно настављамо. Поверење у вредности које су „наше” често је независно од тога да ли их делимо са другим, или не.

Границе реинтерпретације традиције

Шта, у ствари, стоји у основи стапања различитих момената у препознатљиве традиционалне склопове? Ово питање је посебно важно ако имамо у виду да се стапање не одвија увек практиковањем свесног дијалога ,него често обухватањем разнородних фрагмената посредством недискурзивних пракси, што не искључује и употребу силе. Одговор се наслућује у претходно споменутој егзистенцијално-практичној мотивацији која стоји у основи обликовања традиционалних склопова. Рефлексивно удубљивање у њихову структуру упућује на то да се традиција може разумети као историјски изграђено и симболички интерпретирано *умеће опстајања* неког друштва. Оно може бити мање или више делотворно, у зависности од тога колико једном изграђена решења могу да се примене у различитим практично-историјским околностима. Тек у новим ситуацијама утврђује се вредност искуства обликованог у традицији, а тиме и могућност да се сагледа његова релативност и коначност.

Сложеност, неконзистентност, коначност и релативност традиционалног искуства показује се посебно у време дубоких друштвених промена, када се отвара и могућност реинтерпретације традиције. Али, ако смо раније приметили да традиције нису конзистентне, треба такође приметити да њихове рационализације или наратије у њима теже да то буду. Оно што Х. Шулце каже о историји неке нације - да је она по свему судећи више измишљена и конструисана него што је стварна²⁷ - можемо делом применити и на традицију, односно на њене рационализације. Но, треба подсетити да традиције нису „измишљене” у том смислу да немају везе са историјском стварношћу.²⁸ Заједнице ваља разликовати - каже Х. Андерсон - не по њиховој лажности или истинитости, већ по начину на који су замишљене.²⁹ Међутим, чињеница да су наше заједнице које су замишљене на одређен начин, што се *mutatis mutandis* односи и на

²⁷ Хаген Шулце: *Држава и нација у европској историји*, Филип Вишњић, Београд, 2002. стр. 77.

²⁸ На овом месту треба подсетити на то да појам „измишљено” може врло лако да се протумачи као „лажно”, „нестварно”. Због тога мислим да је сасвим на месту Андерсонова примедба на Гелнерово, а посредно и на Ренаново одређење национализма. „Недостатак ове формулације је у томе што Гелнер толико настоји да покаже да се национализам лажно представља, да због тога поистовећује 'измишљање' с 'измишљотинама' и 'лажношћу', уместо са 'замишљањем' и 'стварањем'. Benedikt Anderson: *Нација: Замишљена заједница*, Школска књига, Zagreb, 1990. стр. 17.

²⁹ Исто, стр. 17.

традицију, не значи да је „замисливост” нека њихова *differentia specifica*. Имагинативност није посебна одлика традиције или нације, него фундаментална моћ људске природе. У сваком случају, момент имагинације упућује на могућност реинтерпретације и реконструкције традиције.

Потреба за реконструкцијом или реинтерпретацијом ³⁰ показује, с једне стране, ограничења и релативност важеће традиције, али, с друге стране, и на неупотребљене потенцијале традиције у ширем смислу. Да би се то појаснило, треба увести разлику између *краткотрајних* и *дуготрајних* традиција. Наиме, када се појаве дубоке друштвене промене, тада се пре свега показује криза скорашње, али не нужно и укупне традиције једног друштва.³¹ Нове практично-историјске околности, ако и нова сазнања могу у одређеним случајевима обновити дотад потиснуту традицију, или бар неке њене моменте. У том смислу може се говорити о сукобу краткорочних у оквиру дуготрајне традиције, што може водити њиховој реконструкцији или деструкцији, у зависности од тога да ли је унутрашња способност друштва да се одржи истрошена или није.

Посебно треба истаћи случај када интерпретације традиције теже да замене саму традицију, што се по правилу догађа када се сукоб између краткотрајних традиција не може продуктивно да разреши. То су оне ситуације у којима је традиција изгубила вредност претходне темељне сагласности у друштву о његовим основним вредностима и циљевима, када трајност традиционалних вредности нема више смисао поузданости, поверења и будуће извесности - када оне, у ствари, треба накнадно да се конституишу. Покушај да се изнова конституише потпуна замена за традицију мора се унапред схватити као илузоран. Дубоке друштвене промене, које обзнањују крај скорашњих традиција, не треба схватити као крај традиције уопште. „’Мале крајеве’ не треба прецењивати - каже чак и Дерида - нити превише веровати да је оно што се некада сматрало прошлим неповратно прошло. Апсолутни прекид је илузија јер нас и свакодневна језичка пракса приморава да непрекидно обнављамо, чак утврђујемо, тради-

³⁰ Овде су из аналитичких разлога *реконструкција* и *реинтерпретација* схваћене тако да се реконструкција односи на измену самог садржаја традиције, а реинтерпретација на промене наратива о њој или њених рационализација. Међутим, на њих треба гледати као на узајамно условљене феномене.

³¹ У том погледу рефлексивно суочавање са традицијом може представљати заштиту од практично-историјске лакомислености. У супротном, морали бисмо се одрећи вредности историјског искуства.

ционалне форме на најстаријим темељима.”³² Управо на примеру језика, који има суштински значај за сваку традицију, показује се један од најдубљих егзистенцијалних разлога за одржавање традиције. Зашто је језичка предодређеност толико значајна за традиције када језичке разлике нису принципијелно несавладиве? Послужићу се Андерсеновим речима: „Иако је сваки језик могуће усвојити, за његово усвајање потребно је истрошити добар део живота неке особе: за свако ново усвајање остаје све мање времена. Оно *што нам ограничава приступ другим језицима није њихова неприступачност већ властита смртност* (курзив: М. С.)”³³ То важи и за традиције. И ту се показују границе њихове реинтерпретације. Кад је реч о томе, не ради се само о апстрактној немогућности да се припада бар некој традицији. Ми можемо постати свесни да кристалисано искуство традиције нама анонимно влада и тежити да га заменимо прихватајући боља алтернативна решења. Али и тад, бар имплицитно, преузимамо делове традиције да бисмо се заштитили од *институционалне празнине*, тако неиздрживе за човека. Пошто конкретан човек не живи у бесконачном времену, проблем *егзистенцијално-практичне економије коначности*, који одређује начин људског опстанка, стоји у основи одржавања традиција. Али један апстрактан став да није могуће напустити традицију не треба бркати са немогућношћу њене реконструкције и рефлексивне реинтерпретације. Традиције су живе, али не саму у смислу да се преносе и одржавају, него и у смислу да се реинтерпретирају и самоисправљају, и да *упркос* томе остају препознатљиве. *Једна традиција није увек дословно једна те иста традиција.*

Закључак: традиција и будућност

Коначно, питање 'треба ли традиције да опстају?' постало је скоро беспредметно. То је, у ствари, лоше постављено питање. „Треба ли” то значи „да ли је добро”. Питање „Да ли је добро да традиције опстају?” у одређеном смислу је еквивалентно са питањем „Да ли је добро да постоји историја?” Одржавање традиције је чињеница о којој нема смисла расправљати да ли је добра, или није. „Добар” или „лош” може бити однос према традицији, или однос саме традиције према успешном опстанку друштва. У том случају, имплицитна или

³² Жак Дерида: *Разговори*, Књижевна заједница Новог Сада, 1993. стр. 136.

³³ Benedict Anderson: *Nacija: Zamisljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb, 1990. str. 135.

експлицитна рефлексивност има кључну улогу. Закључио бих једном, у суштини, тривијалном тврдњом, коју упркос томе што је треба поновити, да традиције опстају, не превасходно због порекла и свести о пореклу, него због будућности. Порекло има смисла ако омогућава будући опстанак друштва у који и сама садашњост може бити укључена као жива традиција.

ВЛАДЕТА ЈЕРОТИЋ

ТРАДИЦИЈА И ПРОМЕНА, ШТА СЕ МЕЊА, А ШТА ОСТАЈЕ ИСТО?

Чинити добро за народ, без обзира на народ беше основно гесло свих апостола и светитеља. Јер, народ, због простоте или лажне пропаганде, не може да разликује пријатеља од непријатеља или добро од зла.

Владика Николај Велимировић

Поновљен је, а можда зрелији тренутак, како за српско, тако и за опште материјално, духовно стање у свету данас, говорити о традицији и промени. Добро је обратити пажњу да се већ у изворном значењу латинске речи *trado, tradere* налазе два слична, али не и два истоветна значења (што подсећа на двосмисленост или вишесмисленост једне исте речи у језицима народа много старијих од латинског језика), наиме: једно је познатије и распрострањеније, а то је значење *предаје, предања* - „прича, веровања, обичаја и правила понашања,” док је друго значење мање познато, а то је: давати даље, предати у руке, саопштити, поверити, препоручити и поучавати. Зашто истичем, или и пренаглашавам ову разлику у објашњењу речи традиција? Управо због могућности да од човека или и народа, појам традиције може да буде схваћен на два различита начина; један је начин (и то, вероватно, чешћи) да се традиција прима као готова структура, једном, у далекој прошлости народа обликована грађа његовог карактера, која почива на провереним вредностима веровања и обичаја, која се, даље, не може или је и не ваља мењати, већ је треба у чврстом (можда већ окорело чврстом) стању сачувати, и из садашњости, преносити је непромењену у будућност. Овако разумевање традиције, иако данас нешто ређе присутно у народу, него у ранијим вековима, стоји у вези са оном половином људске природе коју називамо конзервативном, а која је склона стереотипији понашања, Фројд би рекао, чак и „принуди понављања” (наравно да при томе не мислимо да је свака

конзервативност или све у конзервативизму штетно или неуротично).

Друго значење традиције, које ми овде заступамо, односи се на ону предају „веровања, обичаја и правила понашања” која су од носилаца ове предаје, увек изнова, из века у век, на нов и стваралачки начин оживљавана искуством преносилаца традиције. Овакав, одмах да кажемо, позитиван начин преношења традиције, захтев од оног човека, или оних људи у народу који своју традицију *познају* и *желе* да је пренесе даље, стављен је у дејство оне друге стране опште људске природе, коју бисмо условно могли назвати револуционарном; мање у смислу побуне, више у правцу парадоксално изражене истине: жеље за променом и у исто време здраве потребе да се остане исти.¹

Психоаналитичари би потврдили овакву парадоксалност човекове природе образлажући је посматрањем малог детета и присутности у њему двеју подједнако јаких потреба: да остане у срећном симбиотичком односу са вољеним објектом (најчешће мајком или и оцем) и да се од њега одвоји - познати психотерапеутски проблем сепарације и индивидуације.

Пре него што окренемо поглед на садашњу друштвену, политичку и културну климу у свету (остајемо првенствено у клими западноевропске цивилизације и културе), желео бих да покажем на два примера, један из књижевности, други из праксе српског православља - лице и наличје наше традиције.

Говорећи о Милици Јанковић, српском приповедачу и романсијеру пре Првог и између два светска рата, Јован Скерлић² пише; „То је дело непосредне и искрене књижевности, неусиљене и симпатичне простоте, словенске нежности и праштања, нешто сасвим српско и домаће”.

Ако овакву врсту стварања међу српским песницима и писцима означимо као позитивну традицију из доба цветања романтизма, онда можемо рећи да се њој може повремено да врати и данашњи српски човек, и у оваквом књижевном стварању да се осећа задовољно, као што може (тај исти данашњи српски човек) да ужива читајући неке песме Слободана Марковића или Стевана

¹ Ово је наслов вредне књиге Тијане Мандић *Мењати се а остати исти* (белешке психотерапеута), приватно издање, Београд, 1989, у којој књизи аутор поставља суштинско питање психотерапије (мада то није само проблем психотерапије): „да ли је човеку уопште дато да себе мења”.

² *Историја нове српске књижевности*, Геца Кон, Београд, 1921.

Раичковића, или Сергеја Јесењина. Да ли су овакви тренуци уживања при читању ових и њима сличних песника (више из прошлости, мање из садашњости) све ређи и оскуднији, и да ли због тога ваља жалити, остављам као питање отвореним, мада се одговор на њега не чини проблематичним.

Други пример из православне праксе открива лице и наличје српске верске традиције. Српска православна традиција преносила је из века у век, рекло би се с правом, позитивне одлике наше православне вере и њених обичаја, као што су: слављење крсне породичне славе (једном или и два пута годишње), одлажење у цркву неколико пута у току године, обично у току великих црквених празника Божића и Ускрса, поштовање прописаних недеља поста, причешћивање у цркви, са или без исповести. И то је, више или мање, све. Без потребе даљег проширивања теме (са другим примерима) преношења традиционалне православне вере у Срба, постављамо одлучно питање: да ли је овакав начин предаје православне српске традиције које је успешно трајало вековима (нарочито значајно за време турске владавине на Балкану) довољно данас да се у српском народу одржи његова прадедовска православна вера? На овакво моје (и не само моје) одсудно питање, већ одавно имао сам и одлучан одговор: не, оваква предаја (традиција) из далеке и блиске прошлости српског народа, када је у питању његова вера, више није довољна да се православна, хришћанска вера одржи и продужи. Зашто није више довољна? Убрзане и корените промене које су се одиграле у хришћанском друштву западне Европе у току целог XX века - промене у свим областима живљења, а у чије смо узроке скоро до краја проникнули - ставиле су на одлучну пробу (Арнолд Тојнби би рекао на одлучујући изазов, а хришћани, на пресудно искушење), како човека појединца, тако и читаве народе, до скоро хришћанске западноевропске цивилизације и културе; у првом реду, ове радикалне друштвене промене, ставиле су у питање даље одржавање, много дуже од две хиљада година постојања патријархалног типа породице и свега познатог што је у личном и друштвеном животу произлазило из патријархалног облика хришћанског живота. Да ли ћемо са дубоком носталгијом, чак и неверицом сматрати да је патријархални начин живота за увек прошао или, чак, са варљивом надом да се патријархат може оживети (неверицом и надом можда и зато што још није патријархат сасвим ишчезао), или ћемо са трезвеним сагледавањем, не само садашњег стања човека и цркве у

свету, већ и са зрелим критичким освртом на дуги период, свакако и идеализоване патријархалне прошлости народа и породица, оцењивати прошлост и садашњост, зависи од више чинилаца. У земљама, у које несумњиво спада и Србија, које нису имале срећу да проведу већи део своје, више од хиљаду година дуге историје, бар сразмерно континуирано - не заборавимо да је услов за идентитет човека и народа континуитет његове историје, те да се на оправдано, стално питање: да ли се народи мењају кроз историју, донекле позитивно може одговорити само код народа који су остварили историјско трајање своје културе у условима слободе и независности државе - тешко је и немогуће очекивати да ће период транзиције (коју је Владимир Велмар-Јанковић давно сагледао и предвидео и назвао лепшим речима „прелазнички период“) проћи без озбиљних криза и потреса. Шта ово конкретно значи када је у питању Србија данас?

Пођимо од непревазиђених опаски и размишљања Слободана Јовановића који ће у своме чувеном чланку „О културном обрасцу“³ написати следеће: „Његош нам није оставио у аманет културни, него национални образац...питање народне судбине било је за појединца важније од питања његове личне судбине, па се и потреба националног обрасца јаче осећала него потреба културног обрасца”.

Непобитна чињеница из српске историје да је национални образац понашања, готово увек преовлађивао над неговањем и унапређивањем културног обрасца - објашњење за ову истину има довољно и она су убедљива - да ли на крају XX и на почетку XXI века губи у значају и није ли историјски и политички тренутак садашњег доба за Србију, изазов новог значења? У коме смислу изазов, а у коме одговор на изазов? Изазова је данас у свету толико да их није могуће избројати, али останимо првенствено на оним изазовима који су важни за Србију: глобализам и мондијализам (не улазим у његове позитивне и негативне стране) као нови интернационализам (да ли и као маскирани марксизам?⁴), ширење ислама, психологија и философија „овде и сада”.

Останимо само на ова три изазова и могућа одговора од стране Србије, односно српског народа.

³ *Из историје и књижевности*, том 12, стр. 569, БИГЗ/Југославија публика, СКЗ, 1991.

⁴ Душан Тешић је о овоме смело писао у књизи *Западно од Оријента*, „Кершовани”, Београд, 2001.

После рђавог искуства српског народа са марксистичким интернационализмом, а пред изазовом садашњег светског, уз реч „промена” много је страха од губитка идентитета у Срба, страха помешаног са несвесним осећањем кривице, илузорним надањима и, отуд, упорним одржавањем оне друге, негативне стране конзервативне српске традиције, у којој се и даље свесно негује *homo balcanicus* - *homo heroicus*, у ствари, архајско-племенски, жилави остатак, збиља, превазиђене прошлости човечанства.

Несумњиво ширење и јачање ислама, већ свуда у свету данас, прворазредни је изазов хришћанству, православном највише, јер се ширење ислама, последњих деценија, управо догодило, највећма, у православним земљама света. Повлачењем у своје национално-верске међе, оживљавањем првенствено традиционалног православља, уз оштар отпор сваком облику екуменизма, упадљиво опадање наталитета у свим православним земљама света, не чини се да је добар одговор на изазов ислама, да ли „бича Божијег”, како неки мисле (наравно, „бича” за све хришћане света).

Најзад, психологија и философија „овде и сада” - у нешто поједностављеном облику повезана са данас на Западу распрострањеним рђавим хедонизмом, сексуалном распуштеношћу, неодговорношћу појединаца ојачаном нихилистичким и релативистичким „погледима на свет”, порастом алкохолизма и наркоманије, депресијама и суицидом - не изгледа да је изазов само Србима и хришћанима у свету. Све упадљивије негирање, у сваком случају потцењивање прошлости, традиције и историје, заједно са религијом, па и вером уопште, нарочито приметно у западноевропској цивилизацији последњих деценија, изазива, првенствено у малим народима, рекло би се природно, жесток отпор који се огледа у јачању (рекли бисмо опет природно) национализма пропетог све до шовинизма, уз искрен или мање искрен савез са домаћом, националном црквом. Спонтано искрсава питање о односу цркве и нације у прошлости и у садашњости српског народа и државе (о чему је већ доста писано).

Закључак

У свеопштој кризи „прелазничког периода” у XXI веку, расправа о традицији и промени, савремена је и биће, усуђујем се да кажем, веома дуго актуелна. Пренаглашени захтев „новог доба” за

одрицањем, или бар потцењивањем своје прошлости, оне верске, као и националне, изазов је који угрожава идентитет појединца и народа, кога (идентитета) нема без континуитета; на овакав изазов народи реагују природно отпором, у коме се, међутим, крије опасност регресије. Најважнији задатак који стоји пред српским народом данас, а и у будућности, јесте паметно и срећно пролажење између Сциле лошег конзервативизма, под којим разумем лош национализам, окамењену православну традицију, манихејски постављену између Бога и сотоне, негативан став који се заузима према екуменизму, услед апсолутног непознавања, како других вероисповести хришћанске религије, тако и непознавања других религија (пре свега ислама) и то као последицу ксенофобије људи који не индивидуирају, нити се обожују и, Харибде - губитка свога верског и националног идентитета, упловљавање у светско море без крме, једра и боје свога брода уз реалну опасност (појачану славим наталитетом) ишчежавања народа са историјске сцене.

И као хришћанин и као психотерапеут остајем с надом да ће српски народ, захваљујући својој виталности и несумњиво присутним талентима у бројним областима културе (религије, философије и уметности) и науке, мудрије пролазити између високих и опасних стена у данашњој и будућој светској драми историје, под условом пораста свести, пре свега код истински школованих Срба, да треба упорно и трајно тежити изграђивању, најпре културног обрасца понашања, не занемарујући оно што је било и што треба да остане вредно и трајно у националном обрасцу.

Дозволите ми да завршим речима великог песника и човека, у много чему визионара, Момчила Настасијевића, из његовог есеја „За Матерњу мелодију” из (далеке) 1929. године: „Ништа од општечовечанске вредности није постало случајним укрштањем споља. Кобна је обмана посредни. Свима припадне само ко је кореном дубоко продро у родно тле...Када очврсне дух у своме, онда се не само одолева туђем, него још оно будећи делује и плодносно. Тада се створи као жиха личности кроз коју и када продре талас, ма из највеће дивљине и туђине, преломиће се у најличнији обрт”.

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ

ТРАДИЦИЈА, ИСТОРИЈА, ЕВРОПЕИЗАЦИЈА

Пристап. У нашој култури укореења је представа да европеизација значи исто што и разарање традиције, свега што је сопствено, што је исковано напорима ранијих генерација. Али, да ли је то одиста тако? Да ли су традиција и европејство сукобљени до непомирљивости? Шта је то што се као наше, као традиционално, противставља западњачком, европејском? Шта уопште значи тај озлоглашени појам туђинског, ако у традицијама готово свих иоле развијених народа важно место припада ономе што је изворно баштина других народа, ако у овом погледу ни традиција најразвијенијих или владајућих народа нису никакав изузетак, ако су и оне у многоме саткане од преузетог са разних страна? О чему говори увид да угледање на друге није никакав „удес” само малих, „младих” народа, већ и одличје оних који су игром историјске судбине постали владајући у разним историјским периодима, који су се наметали као узор другима, као пример на који су се остали народи могли или морали да угледају? Да ли је у тим укореењеним представама о сопственом и туђинском, у крајње изопаченом виду схваћено не само оно европско, већ и традиционално, и пре свега да ли је лоше појмљен однос међу њима? Можемо се, такође, запитати да ли се они који се бране од оптужби да их је преправила „западњачка река”, одиста суштински разликује од својих критичара по начину на који схватају традицију? И ако разлика није велика, да ли то говори да је већ и само подвајање - да о супротстављању и не говоримо - европског и сопственог просто несувисло?

Поменута су само нека питања која нас суочавају са једним темељним изазовом, наиме са проблемом да ли смо ми имали заједницу европски опредељених интелектуалаца која је могла допринети савладавању предрасуда о Европи као нечем туђинском у односу на тзв. „сопствену традицију”? Док се традиција буде замишљала као нешто што је противстављено европском, тешко је очекивати значајнији помак у промени стања. У култури у којој филозофија

није успела да стекне животни значај, да буде призната и уважавана као други облици стваралаштва и saznaња, таква промена на боље може бити изборена само великим и трајним залагањем.

Овде помињем филозофију јер у свету у којем се она није одомаћила, све оно што је у животу потекло из ње, доживљава се као туђинско, као супротност ономе што је сопствена традиција. Због овога је тако важно да се понешто зна о родном „месту” Европе, о значају који је за њу имала филозофија. Без тога тешко може постати разумљиво од коликог је значаја - за савладавање предрасуде да је европско нешто туђинско у односу на тзв. „сопствену традицију” - да дух филозофије постане ако не сам извор из којег се рађа свет живота и његова традиција - као што је био случај у нововековној Европи - а оно бар ослонац сталне, истрајне подршке напорима европеизације. Тим својим усмерењем филозофија може учинити оно највредније не само за свет живота у земљама каква је и наша, већ и за себе саму у времену у којем се о вредности било чега суди преваходно по значају који то има за сам живот људи. Залагање филозофије може бити важан корак према обједињавању сопственог и европског, према увиђању да је њихово раздвајање израз потпуног неразумевања саме суштине појма традиције.

За ова разматрања од посебног је значаја увиђање скучености појма „сопствена традиција” из којег се, као нешто што је по себи разумљиво, просто искључује оно што потиче од других народа. Лакоћа с којом се то чини, може се објаснити пре свега тиме што се о пореклу „сопственог”, просто и не размишља, што се оно изједначава са свим што је временом постајало сопствено, иако је најчешће било преузето од других. При том је најчудније што се тако настали садржај понекад одржава као део сопствене традиције и у временима у којима је овај одбачен чак и од народа којима је првобитно припадао, од којих је у прошлости био или прихваћен или наметнут. Из тог свођења наслеђеног на сопствено, из неразумевања значаја који оно што је од других преузето има у настајању традиције, проистичу тешкоће у пристајању на узоре. Веровање да оно што се доживљава као сопствено, није у прошлости преузето, не охрабрује на слободније успостављање отворене традиције. Напротив, то води самообмањивању да се мора по сваку цену чувати оно „сопствено”. Тако се образује једна затворена, мртва традиција која се **преноси** с генерације на генерацију и тиме своди на оно што се наслеђује и што је прошло; то је пут на којем се раскида њена

животна веза са садашњим временом, или разара оно што је за њу од једнаке важности као и оно што потиче из прошлости. Како се овако замишљена традиција не задобија већ чува, како за њу време промена и прилагођавања и не постоји, из ње је искључен однос према савремености.

Овде су назначени само неки разлози који обавезују на крајње опрезан прилаз проблемима традиције, историје и европеизације. У овим разматрањима пажњу завређују још два важна проблема. Први је раширено убеђење да се традиција своди на нешто што потиче из прошлости. Такав прилаз сведочи о потпуном неразумевању значаја историјског осећања без којег је говор о традицији напросто испразан. С тим је непосредно повезан и проблем новог, наиме могућност обнављања традиције или могућност промена којима се не излази из њених оквира, као и проблем могућности да се раскидом са традиционалним крене другачијим путем, у сусрет променама којима се тек може засновати нека измењена традиција. То нас уводи у разумевање снага које леже у темељима настајања, укоренења и развијања другачијих традиција од оних које су почеле да губе своју негдашњу снагу. Модерно време није само раскидало са старим и новим, односно владајућим традицијама, већ је управо тим чиновима представљало и тражење пута за другачије стварање, односно стицање традиције.

У „Додатку” спису „Један прилог за проучавање Српског националног карактера” (1957) Слободан Јовановић се осврће на стране утицаје којима је била изложена српска држава и истиче да у нашем наслеђу није било ничег што би озбиљно могло противставити ономе што је преузимано са разних страна. Он себи поставља питање да ли је у времену обнављања Српске државе у XIX веку доиста било неких домаћих политичких установа које су могле да се даље развијају; његов одговор је одречан. „Нашу средњовековну државу Турци су разорили, и у тренутку ослобађања од Турака није од њене организације било више ни трага. Затекле су се само организације нижег ступња - организације племенске, сеоске, породичне.”

Они који се нису мирили са преузимањем политичких образаца са Запада, нису били у стању да овима противуставе неке домаће обрасце, већ опет оне преузете, али разуме се са других страна. Борба између западњака и њихових противника била је сукоб становишта „туђинског” порекла, односно од других преузетих

образаца. Захтеви да се држава уреди попут породичне задруге могли би се схватити као нешто што је у сагласности са нашим националним наслеђем и са оним што је било блиско нашим наравима. Али, ова установа је, по речима С. Јовановића, почела пропадати у току XIX века, односно није се могла одржати чак ни као породична установа, чак ни у овом свом изворном облику. Другим речима, угледање је оно што преостаје народима какав је наш, већ и зато јер у XIX веку нису постојале домаће политичке установе које су могле да се даље развијају, на којима се нешто трајно уопште могло изграђивати. „Укратко,” каже С. Јовановић, „услед недостатка домаћих политичких традиција, борба између западњака и њихових противника претворила се у сукоб двеју идеологија, које су обе биле туђинског порекла.”

Ако политичке традиције наш народ није имао и ако се на ономе што је постојало нису могле утемељити друштвене промене, онда је разумљиво да се од тога мора поћи или, бар, да се то мора имати на уму у сваком покушају да се нешто каже о суштинским променама у свету живота. Онај коме су позната нововековна искуства о односу друштвене обнове и традиције, неће бити изненађен што се данас у нас и, уопште, у земљама суоченим са неопходношћу дубоких преображаја, овима приступа као да традиција и није од значаја за њихову успешност. У ствари, оно што није од значаја, оно што се мора и може заобићи, пред чим промене не могу застати, јесу уобичајена и, нажалост, јако укорењена гледишта о њој као о нечем што се просто преузима из прошлости, што се не може мењати а да то не буде скрнављење нечег светог, што се противставља као „туђинском”, свему ономе што треба преузети од других. Та затворена традиција, та укорењена представа о њој, јесте нешто чега се пре свега треба ослободити и што треба занемарити у процесима друштвених промена. Искуства која сам поменуо и друга о којима ће бити речи предочавају нам могућност и таквог постављања према традицији.

Овај прилаз непосредно нас изводи увиду да се при разматрању њеног односа према друштвеним променама морамо суочити с питањем каква нам је традиција уопште потребна, како она може настати, како треба да изгледа, који њен лик уопште може бити подршка процесима обнове свих области живота. Видимо како нас разматрање води према појму традиције, према разјашњавању њеног лика уколико она треба да представља подршку већ извршеним

друштвеним променама, као и оним које су у току, или које нам тек предстоје. Да ли се већ и у увреженим мњењима о традицији крију озбиљне препреке не толико самом извођењу, колико укоренивању дубљих друштвених промена?

„Заобилажење” традиције није исто што и њено обезвређивање. Тиме, поготову, није ни порекнут ни умањен њен историјски значај. Али, то што је било упориште мишљења, одлучивања и делања, рецимо у временима робовања туђинским завојевачима, не мора трајно имати исту вредност, бар не у неизмењеном виду, и у другачијим временима. Не може се, на пример, порицати вредност осећању праведности, али у времену које је обележено настојањем да се успоставе и спроводе државни закони, да се они поштују од свих, то осећање нема више исти значај и вредност као некада.

Често се наводе Орвелове речи да најзначајнију одлику Енглеза чини њихово беспоговорно поштовање устава и закона, при чему то не значи да су ови обавезно и правични. (G. Orwell, A Collection of Essays, New York, 1953,260). Подразумева се да је при том реч о демократској држави.

У „заобилажењу” традиције које сам поменуо, однос према њој одвојен је од настојања да се промене у друштву изведу. Оне се не могу ничим условљавати. Већ се и у томе показује да традиција не може бити нешто што се просто преузима из прошлости. Ако је тачно да се без ње не може, онда она мора постати подложна променама као и све друго на овом свету. Чак је и тако изразито традиционалистички опредељени мислилац какав је био Берк, признавао да ни држава не може бити изузета од промена. По њему, ако она не располаже „средствима за извесне промене”, она нема ни средства за своје пуко одржање, за опстанак. При том је разумљиво да он промене схвата као полуге којима се може „нешто сачувати”. Важно је, међутим, да се без њих, без „додавања”, „надограђивања” не може очувати оно до чега нам је стало.

Софоклова *Антигона* пружа величанствену слику трагичног сукоба између онога што налажу традиционални обичаји, вечни, божански закони, и онога што су захтеви „царске заповести”, односно државних закона. Трагичног сукоба не би ни било ако би само Антигона била у праву, а не и Креонт, тебански краљ. Она признаје свој грех и изводи га просто већ и из самог свог страдања. Али, она не може истовремено следити налог својих осећања према мртвом брату, према исконској дужности сахрањивања погинулих,

с једне стране, и „закон” да се издајство кажњава забраном обичајног погребња, с друге стране. Са њеном одлучношћу да брани „божји, неписани, стални закон”, сукобљава се непопустљивост тебанског краља, њеног блиског рођака, односно захтев да се мора поштовати закон и да се у тој намери мора истрајати како год било тешко, а по учинцима кобно и по самог Креонта. Ми тек треба да покажемо на чему се темељи могућност да се поштовање традиције (које краси Енглезе) измири са одлучношћу која је налик Креонтовој, да се закони, они писани, државни, морају поштовати ма како били у сукобу са осећањем праведности, односно са „старим светим законима”. Ако је Орвел био у праву, Енглези не би ни на који начин следити пример величанствене Антигоне. Наиме, безусловно извршавање закона спречавало их је у томе. Да ли је зато њихов живот тако различит од трагичне судбине Есхилових јунака? Можемо ли и ми из тих искустава извући неку поуку за себе? Можемо ли се променити, поенглезити?

Стара Грчка суочава нас са богатим искуством тешких или трагичних сукобљавања у којима превагу односи одлучност да се поштују закони. Пизистрат оправдава своје насиље или „тиранију” жељом да се Атињани привикну на поштовање државних закона којима се уведе значајне помене у полис. Према Диогену Лаертију, Пизистрат је у писму Солону истицао да не чини ништа неправедно; као што си ти, каже Пизистрат, „Атињанима наменио законе, тако ја пазим на то да се они у грађанском животу придржавају твојих закона”.

Добро је познато Сократово исказивање спремности да се покорава законима, иако не прихвата да је неправедно поступао у животу. При том, он одбија да предложи казну као што је било уобичајено; тиме се изражавало потчињавање народу, његовој власти. Пресуда је тим његовим чином добила неко своје оправдање, а Сократово суђење постало је трагично и за њега и за сам атински народ.

Искуства навикавања на законе, на њихово поштовање, сведоче колико је тешко начинити помаке у добром правцу; с друге стране, већ нам и примери из античког света показују колико је увођење и, поготову, укорјењавање вредних промена, посебно ако су оне у неком сукобу са традиционалним, тежак изазов; то нарочито важи у временима и у срединама у којима се традиционално доживљава као светиња, а његова промена као злочинство, као

„увођење нових богова”, према добро знаном изразу Сократових тужилаца.

Неспремност да се приступи променама - при чему традиција није од тога ни на који начин изузета - водила је не само трагичној судбини Сократа. У модерној мисли јасно је изражен увид да је у сукобу с филозофијом пропао и грчки свет, јер није био у стању да се с њом измири, да се преобрази према захтевима које је најдубље изразила она. То тврђење модерне мисли било је могуће изрећи, са потпуним убеђењем, тек кад се са Француском револуцијом показало да је европски свет нововековља нашао пут измирења са филозофијом. Тај „догађај” је показао, како је говорио Кант, да је у људском свету могућа промена као коренит помак у развоју, односно да је „склоност ка бољем” одличје саме „људске природе”. Тим измирењима филозофије и света, промена је постала начин на који се оно вредно уводи у живот и на који се у њему одржава. Пропадање наслеђеног постаје нешто обично, наиме постаје разуман пут промене или претпоставка без које оне не би биле ни могуће.

О моћи филозофије не говоримо само кад расправљамо о рађању и успону Европе, већ и кад се питамо за снаге пропасти грчког света. Начело тог пропадања била је, пре свега, мисао, али и уопште све унутрашње човекове снаге. Оне са софистима постају мера свега. Та ослобођена субјективност постаје моћна претња свим наслеђеним упориштима живота. Из њиховог сукоба рађа се временом свест о коренитим променама као излазу, као путу опстајања. Ако пропадање не треба да буде коначна судбина једног света, он се према њему као претпоставци промена не сме затварати. Показало се, на искуству неразвијених земаља, да је најмоћнија разорна снага пропадања управо страх који оно побуђује, или неспремност да се и свет - попут мишљења - отвори према њему и, тиме, према променама.

О појму традиције и противстављеним односима према њој. Важну одлику модерног времена и света обележеног Француском револуцијом представља својеврсно усредиштење проблема односа традиције и коренитих промена на животном и духовном плану. Из епохалног искуства те револуције, с једне стране, и из оштрог противстављања према њему, с друге стране, уобличавају се и оштро сукобљавају два велика пута задобијања традиције. На једном, она се наслеђује, преузима, а на другом она се стиче изнова. Тако све

почиње у спорењима покренутим Револуцијом, али је суштински важно запазити да тако не остаје, наиме да се временом првобитна супротстављеност ова два различита пута ублажава и у много чему савладава. Један од начина да се то постигне јесте њихово обједињавање; други је признање да постоје два различита пута који воде истом или сличном циљу.

На почетку овог развоја успостављају се и две оштро противстављене замисли о појму, изворима и улози традиција. Једну од тих замисли развија и брани конзервативна и традиционалистичка мисао Европе, а другу, према схватањима управо те мисли, утемељује модерна филозофија. Зачетник првог становишта је Е. Берк. Своје погледе у развијеном облику износи у добро знаној опружби „филозофске” револуције и света који се из ње рађа. Тим схватањем се не пориче потреба друштвених промена, али оне могу бити успешне само ако се темеље на традицији, на „старој основи”, односно ако се променама учвршћује и оснажује управо та основа. Оно друго становиште у темељима је саме Француске револуције; полазећи од тога можемо га назвати превратним, али и филозофским, јер сва своја битна упоришта има, по уверењу самога Берка, у разуму, у идејама филозофије; из ове је рођен и у раскиду са старим, владајућим обликом традиције изведен коренити друштвени преображај или сама „филозофска револуција”. Она угрожава, са променама које је донела, не само европски, већ и светски поредак успостављан, од кад је света и века, из духа различитих традиција и одржаван и развијан на њиховој снази, на признању њихове вредности и моћи. Кад се упознају ове замисли, није тешко запазити да се временом на различите начина до извесне мере савладава њихова груба супротстављеност. Овде ће извесна пажња бити посвећена гледишту које о томе уверљиво сведочи. Иако настаје унутар конзервативне мисли, као изразито традиционалистичко, оно једноставно одбацује помисао да се традиција преузима, истичући да се она стиче великим напорима оних који желе да у њеним оквирима мисле и стварају.

С друге стране, кад је реч о свету који се данас европеизује, онда уочавамо веома јасно подвајање процеса друштвених промена од традиције; она их ни на који начин не мора подстицати, нити их у том смислу одређује. Полази се од неизраженог убеђења да ће временом њихова неусклађеност бити превазиђена и то примеравањем традиције извршеним променама у друштву. Та неусклађеност пред-

ставља, међутим, сталну претњу очувању и укореењивању промена, и зато је проблем о којем расправљамо тако важан за земље каква је и наша. То није само теоријски, већ је и животно важан изазов. Разумљиво је да се тај раскол мора савладати, јер он не угрожава само начињене промене у свим областима живота, већ и заједницу раздирану њиме. Исто тако, разумљиво је да се премошћавање те подвојености мора остваривати тако да се изведене промене не угрозе, већ да се очувају и оснаже. То значи да друштвени преображај уводи заједницу у промене сопствене традиције; и ова се, ако се тако може рећи а да то не буде погрешно схваћено, европеизује. Кад то кажем, онда пре свега мислим на потребу да она губи своју затвореност, да се отвара према променама. Стабилност заједнице више не почива на затворености и непроменљивости традиције. Тамо где се буде истрајало на непроменљивости традиције, на томе да се она просто наслеђује или преноси из прошлости, тамо ће кад тад моратио да се плати висока цена истрајавања на том неодрживом становишту. Савладавање тих предрасуда претпоставља битне промене у самом појму традиције. Без тога биће тешко да се нешто више постигне на усаглашавању друштвеног преображаја и саме традиције. Тиме је још једном довољно уверљиво истакнут изузетан значај појмовног разјашњења, односно промене укореењених мњења о томе шта је традиција.

Поменуо сам две оштро супротстављене замисли од којих једна, од времена Берка, слави моћ традиције, а другом се на њено место усточиљују разум и филозофија као снаге на којима се настоји да на битно другачијем путу од раније познатих, успостави потпуно нови лик традиције. Овде ће посебна пажња бити посвећена традиционалистичким опредељењима како бих назначио колико се она разликује од преовлађујућих погледа сличног опредељења у нашој средини. Берк је изузетно значајан не само као утемељивач конзервативног прилаза проблему о којем расправљамо, већ и као дубоки критичар супротног становишта које је, с правом, приписивао филозофији. Посебно ће бити речи о Елиотовом разумевању традиције и самог тог појма. Његово гледиште нам предочава ликове оног приступа којим се савладава изворна противстављеност конзервативног и филозофског приступа. Оно представља и бриљантну примену идеја конзервативне мисли на проблеме односа традиције и песничког стваралаштва. При том је важно поменути да Елиот није само велики европски песник и есејиста, већ је био и темељно филозофски обра-

зован, па ми се чинило да је вредно указивањем на његово подстицајно разумевање традиције, осветлити домете неких укорењених представа о том појму у нашој средини. Нема, дакле, разлога да се ова разматрања ограничавају само на однос традиције и света живота, већ се пажња може усмерити и на њен однос према преображавању духовног живота. То је и разумљиво ако је за разматрање проблема којима се бавимо тако важан сам појам традиције, односно све оно што у преовлађујућим погледима о њој у нашој средини представља препреку коренитим променама у смеру европеизације. Кад се испитивање усмери на сам појам традиције, онда је потребно имати у виду не само неку посебну област његовог важења, већ различита поља његове примене. Зато је погодно да се она не ограничавају. С друге стране, начини на које се традиција схвата у култури једног народа, у различитим духовним областима, од највећег су значаја за само разумевање њеног места и улоге у процесима коренитих друштвених промена.

Зашто је вредно посебну пажњу усмерити пре свега на конзервативно разумевање традиције? Поменућу овде само један разлог, наиме то да се њој у овим оквирима придаје највећи значај, често и пресудан, управо у променама друштвеног, а не само духовног живота. Моја је намера да покажем како ни у оквиру тог опредељења традиција није нити нека светиња или нешто недодирљиво и затворено за промене, нити нешто што се просто наслеђује; понајмање је она нешто што нам у готовом облику, као завештање, остављају историја, минула времена, раније генерације.

Тек кад нам то постане јасно, можемо разумети на којим основама или претпоставкама се традиција - чак и у оквирима конзервативног тумачења - може уопште бранити, славити и појавити као снага друштвених промена. Такође, показаће се да је положај оних који традицију схватају као некакав исковани драгуљ, као нешто што новим генерацијама у наслеђе остављају раније, суштински различит чак и од полагаја једног Берка који је могао веровати у очувању старог поретка, изграђеног на феудалним темељима, а поготову од једног Елиота, који традиционално супроставља пре свега провинцијалном, али оном што се може наследити и без напора у савременост пренети из прошлости.

Промена као пут очувања старе основе. Беркова *Размишљања о Револуцији у Француској* појавила се крајем 1790. године или пре него што је отпочео њен терор, а гилотина постала његов симбол. У осуди те револуције он полази од оцене да је она „филозофска”, да јој је темељ у разуму, у његовим идејама. Берк је знао да тај извор револуције значи да се она не може омеђити у оквире Француске. За њу традиције Француза нису биле од значаја. За разлику од традиције као упоришта мишљења и делања, разум свему прилази не само *sub specie aeternitatis*, већ и под видом општости; то значи да оно што из њега потиче има вредност за све земље света подједнако. Све што се темељи на разуму, ако се у животу одржи, по логици те његове опште вредности, постаје узор за све народе и, при том, без временског ограничења. Из тог увида и следи Берков страх и најоштрија осуда Револуције, односно позив на обрачун са њом. Као филозофска она угрожава не само Француску, већ цивилизацију Европе у целини и зато се против ње мора повести крсташки рат свих европских народа.

Развој догађаја није потврдио ову Беркову оцену. Наиме, иако је из духа филозофије потекла не само Револуција, већ и Европа, њена цивилизација се не само одржала, него је стекла и светско-историјски значај. Оно велико у Берковом разумевању Револуције треба тражити не у оцени да је она погубна, већ у увиду да је филозофска и да као таква нема само ограничен, национални, већ европски значај и домашај. Берк је тако допринео, на свој критички начин, учвршћивању представе о животној моћи филозофије. Тако су се, у погледу одређења темеља 1789, али и Европе у културно-историјском смислу схваћене, на истом нашли и Робеспјер, и Берк, и Хегел, односно и извршиоци Револуције, и они који су о њој изrekli најтеже осуде, и сами филозофи.

Али поричући филозофију као темељ Револуције, односно друштвених промена, он и не помишља да порекне вредност знања, па ни оног филозофског. Дубоком мислиоцу какав је био Берк, није могла остати непозната снага модерне науке и знања уопште. При том, његов је циљ да знања усагласи са „старом основом”, да их представи не само као из ње потекла, већ и као животну снагу која треба да њој служи. У европском свету знања може бити, по њему, само учитељица живота, нипошто његов господар. Он не пориче ни филозофију. Истицао је да се руководио „духом филозофске аналогије”, односно увидом да политички систем, на пример, треба

да буде у пуној сагласности са поретком у природи у којој је све у „стању непроменљивог трајања”. Поричући осамостаљени разум, он признаје његову улогу као чиниоца људске природе. Остајући доследан свом ставу да политику одређује људска природа, а не само ум, који може бити само њен подређени чинилац, Берк посебно истиче значај предрасуда. Очигледно је да их Берк схвата као важан део традиције. Насупрот разуму, оне повећавају снагу људи, чинећи њихове нарави чврстим, одлучним, истрајним. Разорности разобрученог разума, као темеља превратних друштвених промена, противстављају се несвесне тежње као надмоћне снаге човекове природе.

И поред свег позивања на „начела наших предака”, на прошлост, на природност, тешко је порицати да је био модерни мислилац. Ако се то превиди, неће се разумети како је могао имати тако снажан утицај који траје до данас, посебно у англосаксонском свету, али и у конзервативној мисли уопште. Признавао је значај не само знања, већ и процеса „распадања, пропасти, обнове и напретка”. Кад каже: „тамо где бих извршио промене, то би било да се нешто сачува”, онда он не излази из оквира модерног обрасца. И велики филозофи његовог времена ново су схватили као резултат напора да се у старом, који животни токови почињу да подривају, променама одржи оно што је у њему највредније и да се то унапреди и учврсти. Са начелима предака, Берк жели да удружи модерне увиде о промени као напредовању које претпоставља пропадање старог, његову промену и „надграђивање”. По Берку, људима у Енглеској је добро знано да „наслеђивање” или очување „уопште не искључује начело унапређивања”.

Важно Берково исходиште су „стари темељи” које чине два начела - „дух господства” оличен у племству и „дух вере” оличен у свештенству. На том темељу, по Берку, вековима почива „све добро... у овом нашем европском свету”. Проклетство филозофије као темеља коренитих промена извире, по њему, из могућности да она просто порекне оно што је вековима изграђивано и одржавано напорима многих генерација, да све то прогласи неразумним и безвредним. Али, у настојањима да ова „начела наших предака” противстави начелима филозофске револуције, Берк долази до значајних увида не само за осветљавање одређених страна Француске револуције, већ и за наше данашње време. То посебно важи за оно читање Берка које није толико усмерено на верно тумачење његових погледа, већ пре свега на ваљано коришћење ње-

гових упозорења о изазовима са којима наслеђена „правила живота” и „старо обичајно право” суочавају процесе друштвених промена. То другачије читање може нам показати значај који у друштвеним и свеукупним животним променама има моћ традиције, етоса, старих обичаја, свега онога што чини наслеђе једног народа. То је оно с чим се и сами данас суочавамо у процесима европеизације наше земље; то је нешто што се ни данас не би смело превиђати или занемаривати. Ако етос, ако нарав народа, наслеђени обичаји, начини вредновања свега тога, традиција у целини, имају моћ да угрозе промене - поготову ако оне нису превасходно усмерене на очување наслеђеног, ако циљ није да се оне изведу на старој основи, на име тако да се она очува, већ обрнуто, да се променама уклони или обеснажи све што је сметња европеизацији живота - онда је разумљиво да се у тим променама „прошлост” не би смела потцењивати, нити се њена снага сме занемарити.

Ако се са одређеним усмерењем Беркове критике ума, на пример, не морамо данас слагати, свакако трајну вредност имају његови увиди да се у процесима промена не сме запоставити ни моћ предрасуда, онога што је постало садржај „старог обичајног права”, народне нарави, изворног етоса и уопште, онога што се прихвата као нешто природно, као оно што не тражи разложно оправдање, што просто претходи расудној моћи као сама њена основа. Успешност промена, било да је реч о уставу и законима, или о друштвеним установама, и те како зависи од савладавања сукобљености новог са оним традиционалним, дубоко укоренењем, „природним”. Европеизација која то превиђа имаће слабе изгледе на учвршћивању онога што је променама успостављено. Они који не увиђају тешкоће усклађивања нових установа и наслеђене основе, могу о томе доста научити од Берка. Данас не постоји довољно јасна свест, посебно у свету којем и ми припадамо, да се у традиционалним вредностима крију и снаге које на различите начине ограничавају и, чак, угрожавају успешност настојања да се учврсти савремени правни поредак, владавина државног права, плодови процеса европеизације у целини. С друге стране, губи се из вида да се у тим вредностима, ваљано изнова протумаченим и промишљено усмереним на остваривање нових циљева, крију и снаге које могу пружити велику подршку променама.

Берк није само неко ко се занимао за очување старих вредности. Он је и мислилац који у посебном начину читања може пружити богату грађу за увиде да успешност промена није нимало

једноставан посао, посебно не у земљама у којима чиниоци старе основе доживљавају као светиње. Дакле, ако ми данас преузимамо европске законе, а државне установе покушавамо да изградимо по узору на владајуће народе данашњег света, онда је брига за могућност да се то успешно изведе, а да се при том у свему не порекну традиционалне вредности, нешто што је суштински важан животни изазов. Они који то не виде, који тежину тог посла потцењују, могу у Берковом делу наћи добре поводе за преиспитивање таквих убеђења.

Овде постаје видно зашто сам се определио да нека важна питања односа традиције и друштвених промена разматрам критичким сучавањем са Берковим погледима; они су и данас врло утицајни, или су изазов на који се оштро реагује, како би се у противставу према његовим назорима тражили другачији одговори од оних које је могао да пружи његов традиционалистички, конзервативни прилаз. Берк је на уверљив и сугестиван начин бранио став о значају традиције и изнео озбиљну критику филозофског утемељења не само корених друштвених промена, већ и света живота у целини. Сваки покушај озбиљног суочавања са становиштем које обоготворује традицију - поготову ако се оно оспорава како би се моћ признала садашњем и оном што може бити пример за угледање, што представља узор - просто намеће потребу критичког бављења Берком.

Ми данас не морамо прихватити његову похвалу предрасуда, али не бисмо смели превиђати њихову моћ, и то било дас је реч о тешкоћама укорењивања оног што разум може оправдати, било да је реч о напорима да оно постане обичај, дакле нешто што има снагу предрасуде, иако није настало „не зна се када и како”, већ је изборено поред осталог и напорима разума да се предност да онемо што се пред његовим судом може оправдати, или што је прихваћено од најбољих узора из савременог света. Ма како се неслагали са Берковим похвалама предрасуда, морамо уважавати његове увиде о њиховој делотворности. Оно што разум оправдава и намеће, мора бити довољно јако да опстане у сударима са снагом предрасудног, са оним што је постало „друга природа”, што је прерасло у обичај, што је стекло моћ нечег саморазумљивог, чему није потребно никакво разложно оправдање.

Берк је драгоцен по убедљивости са којом показује снагу старог поретка ствари, наслеђене основе, животних облика који се

вековима одржавају - дакле, моћ не само обичаја, „старих схватања и правила живота”, „старог обичајног права”, већ и предрасуда, и то не само оних из прошлости. То су оквири у којима свој живот почиње и оно садашње, што потиче из разборитог одлучивања, из угледања на најбоље узор, што треба укоренити и пре свега, одржати у окружењу онога што му је противстављено као предрасудно, као нешто што се просто прихвата као вредно.

Захваљујући могућности другачијег читања од оног које тежи верном тумачењу идеја, књиге из minulih времена могу дуго чувати своју вредност, односно не застаревају са променом света о којем нешто изричу, или са променом циљева које себи постављамо кад се тим светом бавимо, кад о њему нешто изричемо. Не пружају све књиге ту могућност. Беркова разматрања о Француској револуцији задржавају, разуме се у измењеном виду, свој значај и кад циљ није да се што потпуније очува стара основа, већ напротив, кад се питамо за промене у њој како би се она усагласила са новим, али тако да овоме припадне достојанство првенства, односно нечег што не сме бити подређено изворном етосу или старом обичајном праву итд. Разуме се по себи да овакву врсту читања омогућавају само вредне књиге.

Посебно је важно оно што Берк говори о значају угледања на „старе примере”, односно његово убеђење да су Французи „могли користити енглеско искуство” и градити на „старим темељима”. Берк каже да сви њихови „мудраци не могу да створе ништа што више погодује очувању рационалне и људске слободе од начина којег смо се ми држали” кад смо се определили да „наша природа а не наше спекулације, наше груди а не наше измишљотине” буду „складиште наших права и привилегија”. Берк је писао да његови земљаци треба да „препоруче нашим суседима британски устав као пример, а не да од њих узимају обрасце за побољшање нашег”. Ови ставови су важни јер сведоче да ни Берк - и поред свег залагања да народи уважавају сопствено наслеђе и обичаје - није могао прећутати узорност одређених искустава или уставних замисли Енглеза и за друге народе, посебно за суседе. То значи да ни он није могао порећи различитост „старих основа”, односно неједнаку вредност искустава различитих народа. Ово значи да се чак и са његовог становишта не може порицати разборитост угледања на друге, на искуства која нису сопствена, када се приступа одређеним променама правног система, или постојећих установа итд.

Ако се оно што је потекло из разума, из „спекулације” у Берковом, углавном погрдном смислу, временом учврсти у свету живота, као што се догодило са оним што је као темељ настало из филозофије, да би се на њему родила и развијала не само Француска револуција, већ и континентална западна Европа, онда се ширење тога што је постало животни облик, на остале делове старог света, остварује угледањем, дакле на начин који је признавао и Берк. Ширење нечег што постаје узор исти је процес независно од начина на који је оно настало. Ако се ово има у виду, онда се може рећи да је и Берк од значаја кад се као изазов развоја поставља „пресађивање” или преузимање оног што важи као узор. Берков позив да се следи пример предака одлика је и његовог, али може постати и одлика филозофског прилаза. Оно што се у животу одржало и потврдило, што се у њему учврстило као „пример за углед” који вреди следити, премошћава оштру супротстављеност Беркових погледа и оних које су бранили његови критичари. Какво год било порекло „мудрог узора”, да употребим тај израз који користи и сам Берк, овај постаје пример за угледање не по начину настанка, већ по свом сопственом основу, по свом садашњем одређењу и вредности.

Признавањем угледања ограничава се, дакле, вредност „старих основа” различитих земаља. Истрајавање на захтеву да се уважавају „стара схватања и правила живота” сопственог народа, да она буду основа промена, или полазиште које се у овима одржава, тешко је усагласити са признањем вредности, угледања, односно са истицањем постојања и значаја најбољих примера. Ово постаје разумљиво и ако се пође од Берковог наглашавања значаја „закона предака”, односно „старог обичајног права”. То право нема неки општи, за различите народе јединствени садржај и облик. Тешко је прихватити да је оправдано говорити о некаквим „начелима и обрасцима старог обичајног права Европе”, на пример. Особености обичајних права различитих народа Европе јесу оно што те народе раздваја, што их не може уједињавати. Ако се неко од тих обичајних права прогласи примерним, ако се назове „мудрим узором”, онда је тиме обеснажено или, бар, ограничено уважавање „закона предака” различитих народа. Другим речима, тиме се подразумева да постоји пут рационалног избора између различитих образаца. Ово помињем како бих истакао да разлика између Беркових погледа и онога што су заступали његови критичари није увек и у свему непремостива.

Она се понекад савладава исказивањем недоумице или избегавањем да се заузму јасни ставови.

Показује се то и кад је реч о важним питањима. О томе сведочи, на пример, двоумљење Беркових савременика или, боље речено, њихова видна несигурност у проценама вредности и домета промена извршених у Енглеској. Она се у модерним временима одржала на старим основама. Изричући оштре судове о Енглеској, о њеним настојањима да очува права која потичу из старих времена, Хегел се у *Филозофији историје* питао да ли она није у стању да схвати „француска начела слободе и једнакости”. Међутим, на глашавајући да је Енглеска са великим напорима опстала на старим темељима, он на истом месту истиче да „ни у једној земљи није било више размишљања и јавног договарања о слободи”. Зато се и пита није ли „енглеско уређење већ потпуно било уређење слободе, јесу ли она начела већ била у њој оживотворена” и то у тој мери да више нису ни побуђивали некакав интерес.

Могу се поменути и разлике у оцени међусобних односа, али и значаја Америчке и Француске револуције између Берка и Томаса Пејна, на пример. Ако савременицима тих догађаја није било лакше да се снађу у расправама о противстављености „старе основе” и оне „филозофске”, развој догађаја унео је довољно светла и ми данас можемо видети да су се различитим путевима европска и, шире, западна историја кретале према јединственом циљу, према свету који је данас успостављен по мери владајућих народа наше савремености. Настао је свет Запада у културно-историјском смислу, у којем особености земљаља које га чине, без обзира на све значајне разлике у процесима настајања и развоја, не руше његово јединство. Разлике нису нестале, нити се оне односе само на путеве настајања; али су сличности биле довољне не само за обједињавање Запада, за настајање тог појма, већ и за могућност да се у његовим оквирима по први пут створи јединствена заједница европских народа. Она је отворена и према осталим народима старог континента који са највећим надама прихватају ту могућност да јој се прикључе. Сан о јединственој Европи није више само празна жеља усамљених европских интелектуалаца и занесењака, већ нешто што је увелико на делу.

Познавање два различита тока успостављања европског поретка, о којима је било речи, показује да сведоцима тих историјских процеса рађања модерне Енглеске и континенталних европских држава није било једноставно да се у свему томе снађу. То посебно

важи кад је реч о разумевању и оцењивању значаја великих револуција модерног времена - од оне Енглеске из 1688, преко Америчке, до Француске - и такође, кад је реч о сагледавању њихових односа. Ми данас схватамо да није било нимало једноставно разумети суштину света који су оне - и поред свих међусобних разлика - на сличан начин одредиле. Као и иначе, показује се да су начини настанка, у овом случају Запада, једна ствар, а путеви изградње на сопственој основи нешто друго. До јединствене основе изградње европског света може се стизати различитим путевима. Особености у начинима настајања могу бити изразите, али кад се успостави заједничка основа за самосталан развој, онда је она одређујућа. Дакле, начини настанка нису оно што може пресудно одређивати идентитет Запада и Европе. Од пресудног значаја било је успостављање њиховог сопственог темеља на којем се западни свет могао развијати као јасно препознатљива историјска целина. Кад су процеси развоја довели до тог темеља, онда угледање земаља које нису суделовале у његовом успостављању, не мора следити путеве тог развоја, већ се може усредсредити на прихватању те целине како би се на тој основи одвијао даљи преображај ових земаља. Другим речима, тек тада се угледању широм отварају пролази.

Сада се можемо усмерити на појам традиције, на могућност његове промене. То је неопходно како би постало разумљивије да неодрживе представе о традицији, а пре свега веровање да се она просто преузима и, при том, искључиво из прошлости сопственог народа, могу бити озбиљне препреке успешним променама како на друштвеном плану, тако и у другим областима. Као и у претходном одељку, тако ће и овде пажња бити усмерена на једно значајно одређење појма традиције које је развијено на претпоставкама њеног конзервативног разумевања. Разлог је и овог пута жеља да се покаже како чак и такво разумевање на уверљив начин посведочава колико се уобичајене представе о традицији могу озбиљно мењати а да тиме не буде повређено, у нашој средини дубоко усађено осећање о њеној вредности, о неопходности да се она поштује, да се њено достојанство не нарушава. Ако су на такве промене спремни и они којима од њих пресудно не зависе развој и напредак, зашто се за њих не бисмо одлучили и ми ако знамо да су оне од великог значаја за промене на боље у свим важним областима нашег живота?

Шта писца чини традиционалним? Оно што је већ речено о појму традиције покушаћу да проширим и продубим оним што је о њему изнео Томас Елиот, пре свега у кратком огледу „Традиција и индивидуални таленат” (1919). Јован Христић је овај спис означио као оглед века. Определио сам се за разматрање начина на који традицију поима један велики европски песник јер ми се чини да би, за озбиљније промене представа о традицији у нашој култури, од највећег значаја било ако би се оне најпре догодиле у уметности и, пре свега, у песничком стваралаштву.

Са напуштањем илузија да се може очувати *ancien régime*, „стари феудални и витешки дух верности”, преображава се и конзервативна замисао традиције, и схватања о њеном односу према променама у свету живота и у духовним областима. Више се није могло помишљати на очување „старе основе”, нити су промене схватане у берковском духу као средства за остваривање тог основног циља. Берк још верује у природност „срарог поретка”; Елиот зна да је та основа света заувек потонула у прошлост. Берк може говорити о промени, али је схвата као процес учвршћивања старог; Елиот расправља о „уклапању старог и новог” у целину, о њиховом саображавању њој у „измењеном поретку”. Он сада може рећи да је „новина боља од понављања”, што значи да се традиција не наслеђује. Она има много шири смисао. „Ако вам је потребна”, каже Елиот, „морате је стећи великим трудом”. То је то темељно одређење до којег нам је овде стало. У њему се сажимају, или се из њега изводе сва друга суштинска одређења традиције.

Дошло је, дакле, време за другачије разумевање традиције и унутар конзервативног одређења. Прошлост, разуме се, задржава значај, али на битно измењен начин. За новине у самом појму традиције изборен је шири простор. То важи и за њен однос према променама у различитим областима живота. Оне сада постају средство за очување оног новог које у односу на минуло, „на стара схватања и правила живота” стиче достојанство првенства. Брине се за снагу новог, оног што је садашње. Промене су чинилац учвршћивања постојећих у савремености успостављених односа или структура, а традиција све више постаје упориште за њихову успешност. То је пут на којем се може савладати непомирљивост Берковог и филозофског разумевања односа друштвених промена и традиције.

Видно је, разуме се, старо берковско настојање да се ономе што је постигнуто напорима многих генерација, што је настало у историји, што је исковано у прошлим временима као наслеђе за будућност, да посебно значајно место, у односу на оно што може створити било који појединац, ма како био обдарен. Величина индивидуалог доприноса битно зависи од способности ствараоца да оно што је у прошлости постигнуто напорима различитих генерација, што је издржало њихову пробу, угради у оно садашње, у дело које ствара, у којем се огледа његова снага и обдареност.

Свој оглед о традицији Елиот почиње речима које нису баш превише сагласне са нашим мњењима о Енглезима; по њему, они ретко говоре о традицији а и када то чине, обично о њој говоре прекорно. Тешко да ту реч „можете учинити пријатном за ухо једног Енглеза“; по Елиоту, кад се говори о живим и мртвим писцима, „извесно је да та реч има мало изгледа“ да буде употребљена у процењивању њихових вредности. У тим речима препознатљиво је и осећање прекора због скрајњивања традиције, али још веће изненађење за наша предубеђења о Енглезима представљају сама Елиотова одређења појма традиције и, такође, његово разумевање традиционализма. Из тих разматрања није тешко разабрати да у нас постоје поприличне предрасуде о њиховом робовању традицији. Можда је боље рећи да нам тек ваљано разумевање њихових погледа о традицији разјашњава зашто они са више уважавања од других развијених народа Европе говоре о њој. Одговор се, разуме се, крије у самом њиховом поимању традиције. Наиме, они могу наглашавати вредности традиције јер је схватају, као што се може сагледати из Елиотовог огледа и из начина на који је и он сам одређује, другачије него што се она замишља у срединама каква је и наша. Тек кад ближе упознамо његове погледе, можемо разумети колико је његово истицање највећег значаја традиције за песничко стваралаштво далеко од онога што о томе мисле традиционалности у нашој култури. Такође, можемо схватити колико је појам традиције отворен за преузимање из баштине Европљана, односно колико је тим „туђинским“, или усвојеним од других народа испуњен његов садржај.

Сада се може нешто ближе рећи о Елиотовом разумевању традиције, пре свега о његовом одређењу да се она стиче, а не наслеђује, да се она, ако вам је потребна, само великим напором може задобити, а нипошто просто преузети од непосредних претход-

ника, или из прошлости. Кад би традиција била оно што се наслеђује, кад би се на то могла свести, онда би је требало, по Елиоту, просто „одгурнути”, одбацити; она не би била од значаја. У тој мисаоној вези он износи важно одређење да је „новина боља од понављања”. Новина, међутим, није никакав резултат раскида са оним што је постигнуто у прошлости, што су други остварили; она се не задобија бекством од заједничког, од општег, од оног што представља „главни ток”. Велика је то промена у односу на класично конзервативно опредељење; она се Елиоту наметала и због тога јер је одбацио мњење да се традиција може наслеђивати и пажњу усмерио на уметност, односно на проблем значаја који за песништво има традиција. У покушају да се смисао ових ставова разјасни треба пре свега рећи да оправдана одбојност према традицији као нечем што се може просто преузети из прошлости, води предрасуди да у уметности треба ценити оно што једног песника, на пример, разликује од свих других, оно што у његовом делу најмање подсећа на његове претходнике, посебно на оне најближе, непосредне. Томе Елиот супротставља наизглед парадоксалан став чија је суштина у томе да је **не само најбољи, него је и најиндивидуалнији део зрелог поетског текста онај у коме најснажније долази до изражаја бесмртност великих песникових предака.**

Ове речи као да описују и оно што је на делу у филозофији; њена је традиција умног утемељења стара више од дваипо хиљадулећа. На тој својој старој основи она се могла појављивати, до наше савремености, у мноштву врло различитих и, често, противстављених облика. Свака нова филозофија, ма како се односила према претходним, делила је са њима јединствени темељ, који је могао бити прошириван или дограђиван, али не и порицан. Свака од њих потврђивала је снагу „великих претходника” - од Платона до наше савремености. Појам превазилажења је зато један од најважнијих у филозофији, јер на њему почива логика која обезбеђује да се новом филозофијом само учвршћује темељ на којем је она са Платоном успостављена и да се савладавају тешкоће са којима промене у свету живота и у духовном свету суочавају владајуће облике филозофије. Другим речима, „застаревање” одређене филозофије не представља опасност, јер се променом, обнављањем чува темељ и даљег развоја а не само оног који се довршио.

Али, тако је било до наше савремености у којој се рађа и учвршћује свест да се на умном начелу не могу више појављивати

нове филозофије, односно да се мора тражити другачији пут. То што нема нових филозофија сведочи да су се један пут филозофије и она сама на њему, довршили, да се доспело до њеног краја. Говор о крају филозофије постаје нешто обично, нешто разумљиво и многим прихватљиво. Заједница филозофа се поделила на оне који истражувају на старом путу, и оне који траже другачији.

Тај раскид са традицијом као могућност изван је оквира у којима се Елиот креће; помисао на раскид њему је потпуно страна. Ту се отвара могућност критике Елиота у коју се овде нећу упуштати. Његов став да индивидуални продор једног писца посведочује снагу његових предходника, може се различито тумачити. Не упуштајући се у то треба рећи да је њиме изражено уверење о постојању основе заједничке искусним песницима, онима који су старији од двадесет пет година. Без односа према њој, сагледавање могућности неког продора тешко је очекивати. Без те основе и критика би била без могућности да упоређује домете и изриче судове о вредности стваралаштва. Променом коју доноси појава новог, не руши се целина изграђена на заједничкој основи, али она више не може остати иста као раније. Зато јер је промена таква, ми и можемо говорити о појави новог песничког домета. Да није оног заједничког које се вековима одржава и променама учвршћује, наше препознавање новог било би без поузданијег ослоња.

Важан корак према разумевању тог елиотовског, рекао бих модерног филозофског поимања традиције, јесте схватање смисла и значаја „историјског осећања”. Оно се, опет, одређује на потпуно различит начин од уобичајеног, од оног, које завршава у обоготворењу прошлости. По Елиоту, то осећање омогућава препознавање „не само оног што је прошло у прошлости, већ и оног што је садашње” у њој. Увођењем овог разумевања историјског смисла Елиот може изнети кључни став свог одређења традиције: „осећање историје присиљава човека да не пише прожет до сржи својом генерацијом, већ са осећањем да читава европска литература од Хомера, и у оквиру ње читава литература сопствене земље, истовремено постоје и истовремено сачињавају један поредак. Такав историјски смисао, што значи смисао за ванвременско као и за временско... јесте оно што једног писца чини традиционалним. А то је у исти мах и оно што код писца побуђује најснажнију свест о његовом месту у времену, о његовој савремености.”

Преплитање и изједначавање по значају европског и националног, енглеског, као кључна одредба појављује се и при разматрању посебно важног појма поретка, без којег се конзервативно одређење појма традиције тешко може разумети; реч је, наравно, о односу према „мртвим песницима”, о значају „уклапања” старог и новог, о њиховом „саображавању”. Тај однос песника, чија се вредност покушава да процени, према мртвим уметницима је, по Елиоту, начело не само критике, већ и естетике. Битни чинилац процене је укључивање новог у већ успостављени поредак, односно њихово „саображавање”. Наравно, ово не значи да се суди „по канонима мртвих критичара”, али се „мерила прошлости” не могу заобићи. Оно што је у уметности постигнуто успоставља увек изнова један „идеалан поредак” који се, такође, стално нарушава са појавом новог уметничког дела. Тај несклад се мора превазићи успостављањем у понечему измењеног поретка; то представља „уклапање старог и новог”. Дакле, није реч о новом које се губи у старим и према њему у свему примерава. Промена није само очување старог, његово учвршћивање, већ је и његово ново одређење. Из ових увида Елиот изводи став да свако ко се слаже са идејом „о поретку, о форми европске, односно енглеске литературе, неће сматрати неоправданим да садашњост исто толико мења прошлост, колико прошлост управља садашњошћу”.

Ово исто вреди и кад је реч о филозофији схваћеној у модерном кључу. Онај који је као и Елиот упућен у филозофију и њен развој, неће имати проблема са разумевањем ових његових ставова.

Оно европско у расправљању о традицији појављује се и при разјашњавању увида да се уметност никада не може „побољшати”, „поправити”. Песник мора бити свестан да се „дух Европе - дух његове властите земље - дух за који ће временом научити да је много важнији од његовог личног духа - мења и да та промена представља развој” захваљујући којем „не старе ни Шекспир, ни Хомер”. Како се са сваким новим дометом мења и целина, о чему је већ било речи, то је за упућивање у ову промену неопходно познавати те домете. Зато оно ново не укида вредност старог, већ је само потврђује. Историја није мртва прошлост која занима само оне жељне знања о њој. Она је уткана у ново и његова је претпоставка.

У предавању „Шта је класика” (1944) Елиот је европском духу, тако важном у његовом одређењу појма традиције, противставио не неки национални дух - јер се овај не може одвајати од европ-

ског - већ провинцијални. Чак је и Гете, по Елиоту, помало провинцијалан, иако његова поезија представља класично дело. Међутим, у очима странаца, Гете је ограничен својим веком, језиком, културом, „тако да није представник читаве европске традиције”. Вергилије је, међутим, по речима Елиота, „наш класик, класик читаве Европе”. И као што је Европа једна целина, тако је и европска књижевност једна целина. „Крв европске књижевности је латинска и грчка”; то је једна те иста крв без које та књижевност није замислива.

У сличном духу је и највећи живи филозоф данашњице Јирген Хабермас означио савремену немачку филозофију као провинцијалну, због њене затворености према дOMETИМА англосаксонске филозофије. Кад је реч о филозофији, онда је говор о некаквој нашој традицији у одвојености од европских домета, просто лишен сваког смисла. Наравно, ми говоримо о српској, о француској филозофији, али је било какав покушај одређења њихових традиција, одвојено од постигнућа европске филозофије у целини и, такође, у целокупном току њеног развоја од хеленских времена, просто лишен сваког разумљивог смисла. Слично вреди, кад је реч о савремености, за филозофију у светским размерама, односно чак и то европско све се више показује као уско, пароксијално, јер се значајни доприноси пружају и могу очекивати изван круга европских и западних народа.

Бављење Елиотом помаже нам да разумемо несувислост убеђења да је Енглезима европски дух туђ, да га они оштро одвајају и противстављају свом сопственом. То није тачно чак и кад је реч о њиховим конзервативним и изразито традиционално опредељеним писцима. Исто тако је нетачно да је Европа нешто према чему западни ствараоци упућују друге. Напротив, европско опредељење може бити и сама суштина њиховог разумевања традиције или, боље речено, нешто што је неразлучиво од саме њихове традиције. У оном европском садржано је све најважније што су постигли различити народи од античких времена до наше савремености. Према том општем, заједничком добру не би се смела затварати традиција ниједног европског народа. Ако то не чине ни Енглези - и поред свог „традиционализма”, и поред тако богате баштине коју су сами стварали - зашто би се ми понашали другачије? Зашто чак и наши европејци остају на оном неодрживом разумевању сопственог и туђинског које захтева да се наша традиција одваја и „јасно разликује” од европског наслеђа?

Смисао ових разматрања о појму традиције јесте да се покаже како наш основни проблем није сама оскудност или скученост онога што можемо означити као некакву сопствену традицију. Проблем су пре свега скученост наших представа о традицији и, посебно, то што из њих искључујемо оно најважније, наиме оно што представља заједничку баштину свих европских народа. За прихватање заједничког нипошто не би смело бити пресудно то колико смо ми, или колико су други допринели његовом стварању. Традиција као богатство европских народа није никакав посед оних који су њеном успостављању највише допринели. Уосталом, треба ли посебно истичати да је та традиција у много чему стварана угледањем на друге, при чему то важи било да говоримо о грчком, или римском, или европском или нашем свету. У ствари, само се отвореношћу према донетима других, оних који су у прошлости стварали наслеђе не само за себе, већ и за будућност осталих, може нешто постићи, може допринети стварању тзв. сопствене традиције. Затвореношћу се не само остаје без таквог доприноса, него се остаје и без традиције као богатства, као основе која се не сме занемаривати, на којој се може даље градити, у којој се могу тражити и налазити важна упоришта делања и мишљења.

Спремност да се традиција мења, да промене буду и корените, једини је поуздани пут на којем један народ може у њој имати ваљано животно упориште. Без тога она постаје мртво наслеђе мимо којег живот иде некаквим својим токовима, постаје нешто над чин се бди, или о чему се споре интелектуалне елите, али је за сам живот људи и народа све то мало важно.

Сажетак. Резултат ових разматрања представља начело да у нашим представама о традицији не би смело бити ничега што је у неслагању са осећањем за историју, односно са отвореношћу према ономе што су други већ постигли а посебно према донетима европских народа. Уместо неодрживог поклича: или традиција или европејство, наше начело требало би да постане: традиција као снага европеизације Србије. Оквири промена самих представа о традицији тиме су довољно јасно назначени. Разумљиво је да је она схваћена не у провинцијалном, већ у елиотовском смислу речи у којем сопствено ни на који начин није испражњено од свега европског као нечега што би било туђинско, нити је савремено супротстављено исконском. Ако сопствено није ни по свом пореклу супротност позајмљеном,

страном, онда нема никаквог ваљаног разлога да се одваја и противставља нечему што се у било ком времену може присвојити од других, што се у савремености задобија угледањем на узоре или преузимањем из заједничке баштине европских народа. Уосталом, то је начин на који су се у ограниченој мери наша традиција, а пре свега наша животна збиља и до сада мењали и унапређивали. Самоосвешћење о томе може бити значајан подстицај да се таквим променама слободније иде у сусрет, без страха да се тиме чини нешто недостојно, нешто што нису чинили и сви други, а пре свега они најразвијенији народи. Измирење оног што се назива сопственим са оним што се у садашњости преузима угледањем, најважнији је чин у процесу преображавања баштине како би се она могла усагласити са кореним друштвеним променама и принети њима. Треба рећи да се страх од отворености и преузимања може означити као главни извор беживотне традиције која тражи „чуваре” некакве њене чистоте и неповредивости, а не ствараоце који би магли да је учине делотворном или таквом да се без ње, без ослоњаца у њој мало тога уопште може укоренити и постати нешто обично и трајно.

У добро знаном одређењу националног генија с обзиром на „страно и позајмљено” Ниче издваја италијански гениј јер се он, за разлику од енглеског који „погрубљује и опприрођује”, „најслободније и најтананије служи позајмицама и сто пута више је унео у позајмицу него што је из ње извукао: то је најбогатији гениј, који је највише имао да подари”. Немачки „сплиће, посредује, упетљава, морализује”. На трагу ових увида ми се суочавамо с питањем шта чинити ако се мало тога може унети у преузето, односно како на тој скученој основи оно што је позајмљено учинити сопственим. Али, чак и ако бисмо претпоставили да један народ нема много тога да унесе у оно што прихвата, јасно је да је преузимање последње чега би се смео одрећи. Истрајавање на сопственом није од помоћи ни онима који имају богату, развијену традицију, који обично већ и због тога и не помишљају на затвореност према другима, и према другачијем, који су одбојност према позајмљивању и према страном давно потиснули из свог односа према свету. Ако ту врсту затворености не запажамо ни код оних који су своју традицију непрекидно примеравали времену, његовим могућностима и захтевима, зашто би она била потребна осталим народима?

Дакле, сви позајмљују, а посебно они који највише и уносе! Али, чак и ако се не би имало много тога да унесе, најгоре је ако се не би позајмљивало и ако се то не би чинило без устезања али промишљено. При том, позајмљивање не зна за границе, односно преузима се и од оних који се иначе не признају, који се обезвређују. Грци су позајмљивали од варвара, а њихов пример следили су и други владајући народи. При том, као што сведочи искуство савладавања евроцентризма, угледање није само на почетку развоја, већ може бити израженије на вишим ступњевима развоја културе. Са напредовањем европеизације, мењаће се и наше разумевање сопственог, једнако као и однос према страном. Погледи налик Елиотовим постајаће све више нешто обично и разумљиво. Оно што ће нестајати то нису особености, разлике према другима, већ страх да се особености признају тамо где заједничко може постајати и бити баштина бројних народа, култура, традиција; савладаваће се немоћ да се увиди како се разлике у заједничком не губе, већ се с њим обједињавају.

МИЛОРАД БЕЛАНЧИЋ

ИСКОРАК ИЗ ТРАДИЦИЈЕ

(Тезе)

- Традиција је предаја/предање осведочено извесним понављањем. *Два пута* још не чине традицију. Традиција је, дакле, вишеструко понављање. Оно нешто *старо* (или, чак, древно) чини - присутним.

- Било шта да је још, традиција је и - предаја. У њој се наине, 'нешто' предаје: од једног субјекта ка другом и из неке прошлости у садашњост или будућност...

- Традиција нас увек подсећа на нешто. Ипак, само подсећање-на-нешто не мора да има облик традиције. Под којим условом можемо рећи за једно присећање/подсећање да је у исти мах традиција? Под условом да у себи *отеловљује* извесно понављање. Традиција је позив на *повнављање*; а подсећање само по себи то још - није.

- Традиција је, такође, известан чин, чињење у простору и времену, дакле, практична веза између *субјекта* и између једног *пре* и једног *после*. Другим речима, она је практични појам и у исти мах - предаја.

- Понављање је, као практичан чин, нужан, али не и довољан услов за живљење или оживљавање неке традиције. Нема живе традиције без сталне интерпретације и реинтерпретације предања и предаје. Тумачења су неизбежна зато што није јасно - бар не непосредно - шта традиција у својим понављањима понавља или у својој предаји предаје.

- Предаја, рекло би се, увек донекле мења оно што, њом, бива предато. То х које је предајом пренето из једног у друго време својевремено је морало бити младо, да би, у међувремену, постало старо. Када и како се догађа старење (и, можда, умирања?) једне традиције? Једно је сигурно: старење традиције је неизбежан облик њеног мењања; али не и једини.

- Будући да се мења и стари, традиција тиме постаје подложна ре-дефинишућим тумачењима. У ствари, тумачење (и самотумачење) је услов *sine qua non* како настављања тако и преузимања било којих предаја/предања.

- У предаји нешто бива предато не толико из прошлости у будућност (мада се и то подразумева), колико из времена у вечност! То је спонтана филозофија (скоро) сваке традиције: она по неким старим навикама тежи - вечности. Или, бар, бесконачном, неупитном, непроблематичном понављању. Предаја је, сувише често, жудња за осигураном вечношћу.

- Није могућа индивидуална традиција или индивидуална предаја/предање. Традиција је колективна појава. Она припада колективној свести или колективно несвесном. Било да је 'свесна' или 'несвесна', она је, увек, и нека врста самотумачења.

- Могуће је разликовати две врсте 'ентитета' које се у предаји предају на начин традиције. Једно су неке приче или предања (што је, онда, 'свесна' или рефлексивна раван), а друго су обичаји или правила понашања (што је 'несвесна' или објекатска раван).

- Pol Ricoeur (Рикер) тврди да су нам (традиционално) на располагању два схватања традиције. Један говори о *традицији рефлексивности*, а други о *традицији објективности* (v. *La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil*, 2000, ст. 114). Ту дистинкцију могли бисмо да протумачимо и на следећи начин: рефлексивно предање и предаја подразумева преношење с ума на ум; објекатско подразумева преношење с колена на колена. Постоји, дакле, и мора да се уважи, разлике између *колена и ума*.

- Ако је традиција понављање, какав онда смисао има то понављање? Да ли оно што у предаји бива предато остаје, увек, усидрено у својој истоветности са собом или се већ са самим чином предаје - мења? Да ли је традиција, у ствари, нешто што увек остаје сразмерно својој суштини или се оно, ипак, битно мења?

- Постоји схватање које 'највреднију' традицију види као понављање *изворне суштине* или као потврду *изворног идентитета*. По том схватању свака промена је корупција и као таква - непожељна.

- Постоје и схватања која тврде да понављање изворне суштине или изворног идентитета, једноставно, није могуће. Па ако ниједна предаја/повнављање не чува изворну суштину, онда ни традиција неће моћи да је сачува. У свакој предаји од ума до ума или од колена да колена увек се нешто мења.

- Погледајмо тврдњу: нема апсолутно истог у понављању, па према томе ни у традицији, будући да нам понављање, у 'најбољем' случају, нуди релативно исто, дакле 'исто' које је већ ухваћено у мреже разлика. Зашто је та тврдња важна? Зато што је она еквивалентна тврдњи да нема Апсолута у историји. Дакле, нема метафизике, догматизма, доктринарног фанатизма, априоризма итд. Све то је *без основе* (темеља, конститутивног упоришта) у историји, без обзира што су такве *представе*, налазиле упориште управо у многим значајним историјским традицијама.

*

- Постоје живе и постоје мртве традиције. Као што постоје живи и мртви језици. Постоји, такође, традиција живих и традиција мртвих људи. Традиција мртвих не мора да буду мртва традиција. Штавише, Маркс је тврдио да „традиција свих мртвих генерација потискује као мора мозак живих” (в. *Осамнаести пример Луја Бонапарта*). Само, то није сасвим тачно. Неки пут су традиције мртвих генерација и саме, напосто, мртве, што значи да не притискају увек мозак живих генерација.

- Мртве традиције су оне које су некада биле *актуелне*, а сада постоје само кроз сећање на њих. Ова дистинкција још једном показује да нема живих традиција уколико се већ нека практички про-филисана обичајност не залаже за њихово понављање/обнављање.

- Једна мртва традиција може да оживи само ако се у њена вредновања и тумачења унесе нови дух. Само је она традиција у стању да оживи која се отрже мртвилу свог идентитета, која се поново успоставља кроз разлику са својим мртвим облицима. Могућа је ангажована традиција, традиција која је залог, јемствени улог будућности.

- Могуће су и *зле* традиције. Јер могућно је говорити о *традиционалним* употребама, контролама и разобручењима *насиља*! Такође, многе безобзирно и насиљнички структуриране *моћи* су цењене и опеване као вредност по себи и као нешто врло традиционално. Најзад, традиционалним се могу схватити и многи облици злочина и злочинаштва... Коначно, у сваком друштву најразличитија злодела су, често, подложна присилном понављању, тако да изгледа као да, само, теже задовољењу извесног друштвеног очекивања...

- Постоји традиција која обележава наш однос према *другом*, односно 'туђем', 'туђинском', 'отуђеном' итд. Постоје предаје/предања о другом који нужно има - мрски лик. Постоје, коначно, и традиције мржње. Традиција живота у мржњи и са мржњом. Уједно, то су традиције саме другости: њеног појављивања, апсорбовања, збрињавања...

- Могућ је фетишизам мртвих традиција: приписивање тим традицијама (које се у основи не познају) натприродних, тајанствених, чудотворних *моћи* или, што се своди на исто, сакралног обележја њиховог присуства у нашем *данас*. Ипак, на те традиције можемо само подсећати; оне су непоновљиве; али већ само подсећање чини да оне, на неки начин, буду присутне. То је прича о мистичном присуству једне традиције без традиције, односно без *стварног, живућег и животног* понављања. Та прича је манипулативно употребљива нарочито у политичком конзервативизму.

- У политици се проблем традиције обично мислио унутар идеолошки осигураних позиција (или: опозиција) - *конзервативног* (које, наводно, чува традицију) и *прогресивног* (које хоће да је укине/превлда). О идеолошком збрињавању традиције могуће је говорити како с *леве* тако и с *десне* политичке позиције. Могуће су идеолошкополитичке злоупотребе (инструментализације) различитих традиција у сврхе које њима могу (али и не морају!) бити - потпуно туђе. Могуће је, једноставно, политички изиграти неку традицију. Док традиционалиста мисли о традицији као непроменљивој вредности по себи, практицист размишља о њеној свеобухватљивости за - друго.

- Нису све традиције нужно конзервативне; оне су, само - *најчешће* конзервативне; а конзервативне су зато што теже да се (обичајно или институционално) установе као понављање којим командује Исто. Остаје још питање: зашто традиција 'жуди' да увек изнова потврди идентитет онога што се у њеној предаји предаје? Разлог је једноставан: зато што се путем традиције рачуна на Спас или, што се своди на исто, на осигурану присутност у *вечности*.

- Ипак, постоје традиције чија понављања су упућена на генезе, превредновања и реинтерпретације, дакле, не на Исто него на друго или различито.

- Политички конзервативизам се често, 'темељи' на затвореним, блокираним или блиндираним друштвеним и културним традицијама. У ствари, он напосто наручује такве традиције! Па

ипак, конзервативистичка тумачења традиција нису нужна. Саме по себи друштвене и културне традиције не призивају, бар не нужно, политички конзервативизам. Оне су вредност која може, али не мора, да се употреби у конзервативне сврхе.

Ако политичку конзервативност можемо да дефинишемо као позицију која се залаже за очување постојећег у његовом идентитету, онда је, такође могуће рећи да је то позиција која се залаже за - мртву традицију. Таква позиција, најчешће, само вербално тежи 'неговању' добрих традиција; у основи, она о *збиљској, животној*, и зато увек *амбивалентној*, вредности 'добрих' традиција, напосто - ништа не зна!

- Наше традиције су увек, у свим цивилизованим срединама, мање наше у неком изворном смислу него што су - преузете. Дакле: њихове! Цивилизованост раскида с присвојним, својтинским нарцизмом 'нашег'. Уосталом, још је Хелдерлин говорио: „Оно што је властито треба такође да се научи као и оно што је страна.” И властито може бити туђе ако се не уложи напор да се предмет предаје на ваљан начин преузме...

- Затворена традиција се успоставља као канон забрана. По њој други никад није на свом месту; а 'добра' традиција је понављање које све ставља на своје место - то је фантазма идеалне затворености.

- Постоји традиција отворености и традиција затворености према другом (почев од *странца*). То су, у извесном смислу, духовно највише традиције или, ако хоћете, традиције над традицијама. Отвореност и затвореност као холистичка одређења духовности одређују и (скоро) све друге, посебније традиције, дајући им афирмативни или негативни смисао. Када други постане привилеговани предмет *мржње*, тада затварање постаје налог и незаустављива одлука.

*

- Да ли је уопште могућ раскид с традицијом? Генерално узев, *модерности* је покушај раскида с налогом/позивом на понављање. Да ли је он успео? Свакако - не! Јер, пре него раскид са традицијом, модерност се установљује као нова традиција или традиција новог. Показало се да живимо у добу у којем се раскид с тра-

дицијом установљује као традиција раскида или, чак, антитрадиционализма.

- По традиционалном веровању није добро да се сипа ново вино у старе мехове већ је боље да се сипа ново вино у нове мехове... Постоји, рекло би се, давнашња традиција иновације чији смисао тек треба протумачити.

- Илузија о *радикалном* раскиду је покретачка илузија модерности. Авангарда је увек била и остала оштрица тог раскида! Али и она сама нужно реферира на неку традицију. То реферирање је, по правилу, било опонашање-с-разликом. Или: подражавање (= мимезис) којим командује неидентично: ново, иновација. У ствари, то је било наличје *поистовећујућег* мимезиса. Афинитет авангарде је, увек, на страни радикализовања разлике/новог у односу на 'традиционално' које се, по правилу, схвата као чувар старог и старих идентитета.

- Опонашање или подражавање (мимезис) одувек се у 'најбољем' логоцентричком смислу схватало као понављање истог - односно као понављање којим командује Исто, па се и раскид с таквим понављањем схватао као раскид с логиком истог или, што се своди на исто, с Логиком, с простом или проширеном репродукцијом света као истог, есенцијалног, вечног.

- Модерност, свакако, воли да мења своје маске и костиме. Али, у њој је од почетка био присутан и непроменљив или, ако хоћете, традиционалан сам *облик* тог мењања маски; а то је био облик самосвојности или самозаконитости (аутономије) унутар кога се, тек, установљују конкретна одлучивања... По Бодлеру, „сваки дубоко осећајан и за уметност обдарен дух (...) осетиће као и ја да свака уметност мора бити *сама себи довољна* (подвукао: М. Б.) и у исто време остати у границама мудрости...” (в. *Романтична уметност*, Просвета, 1954., ст. 95). Модерно је самодовољно или модерно-ради-модерног, под условом да, у исти мах, остане у границама мудрости.

- Модерност у себи рефлектује и (на тај начин) гради сопствену стварност. Нема авангарде, у модерном смислу те речи, која себе није *хтела* као авангарду, као раскид, друго и ново, на фону извесне традиције која се, у међувремену, и сама трансформисала у традицију - новог! Убудуће, понављање новог се успоставља као доминантни облик негације старог. Старо је на страни каузалитета, ново на страни слободне воље.

- Модерност је, такође тврди Бодлер, „оно пролазно, непостојано, случајно, половина уметности, чија је друга половина оно вечно и стално” (*исто*, ст. 50). Дакле, вечно и пролазно, традиционално и модерно нису у стању пуког искључивања. Реч је само о томе „да се из моде издвоји оно што је у њој поетско у историјском, да се из пролазнога извуче вечно” (49). У увек хировитој ћуди моде/модерности постоји нешто *стално* и *вечно* које тек преко ње доспева на видело. а то *стално* и *вечно* које тек преко ње доспева на видело. А то *стално* и *вечно* су, уједно - и то је ту имплицирано као логоцентричка метафизика - најтрадиционалније од свега!

- Стално (= традиционално) и вечно нису дати у прошлости или садашњости него у будућности. Модерност је, само, својеврсна *антиципација* традиционалног/вечног. У моди /модерности ради се, дакле, о присутности извесних (да ли баш нужно метафизичких, онтололошких?) величина које надилазе пролазност и лажност егзалтиране и егзалтирајуће свести о новом. Ново је мудрије и, штавише, трајније од старог. Есенцијализам вечног/мудрог и заправо најтрадиционалног је испред нас, не иза!

- Сви раскиди с традицијом, с навикама и предрасудама традицијâ, нису никада довољни и дефинитивни. Сваки појединачни раскид ствара нову вредност која и сама носи у себи позив на понављање, односно захтев да се установи традиција која је, овог пута, традиција новог и модерног.

*

- Модерност је поверовала да њена сврха мора бити у њој самој, односно да она сама мора бити сврховитост без (спољашње) сврхе, спољашњег налога, јер би је спољашњост инструментализовала за нешто друго од ње саме. Ту, на први поглед, места за традицију није било. Но, погледамо ли мало боље, видећемо да је, у ствари, она само присвојила и радикализовала стару теорију о вредностима по себи; и посебно Кантово схватање о *лепоти*, по коме је ова, заправо, „форма сврховитости једног предмета, уколико се она на њему опажа без представе о некој сврси” (в. И. Кант: *Критика моћи суђења*, пар. 17., *О идеалу лепоте*). Лепота, као уосталом и све вредности по себи, морала је бити обележена несводивом - самосвојношћу.

- Пред хетерономијом (другозаконитошћу) сваке спољашње традиције, уметност је могла да се осећа безбедном и, чак, потпуно збринутом тек у координатама извесне самоозакоњености (аутономије). Зато је први задатак модерне уметности био: да се радикализује властита самозаконитост! Све вредности које су могле да установе своју самозаконитост могле су се назвати *традицијом модерног*.

- Да би се уметност потврдила као самозаконодавна, било је потребно да се из ње искључи свака спољашња верност-по-себи, па, према томе, и традиционални, опредмећујући предмет *лепоте*. Модерна уметност је кура мршављења референцијалне, миметичке предметности (која сеже до саме дематеријализације уметности), а с тиме и естетике схваћене као теорија (о самосвојности) лепих предмета. Лепа уметност рефлектујући у себи своју субјективност-самозаконитост постаје модерна и тиме, убудуће, престаје да буде 'Лепа уметност'!

- Авангардни ексклузивизам није био спреман да дели лепоту са спољашњим, предметним светом којег је, уосталом, подвргавао презиру. А ипак, оно што модерну уметност још увек везује за лепоту - с тим што је то, убудуће, 'лепота' - насупрот свему што у предметном свету важи као 'Лепо': почев од Природе па до кича, јесте управо Кантова формула о *сврховитости без сврхе*.

- Од свог почетка, модерност је имала амбивалентан однос према том упорно понављајућем *без властите сврховитости-без-сврхе*. Она је по неком свом нагону, спонтано била одана логици-без-логике једног увек хировитог, жустрог, беспоговорног, дакле, авангардног *без*. А опет, бринула је и о мудрости (умности) и вечности. Модерност је увек била на страни ангажоване измене света, а против традиционализма и конзервативизма с изузетком самог традиционализма модерног!

- У раздобљу модерне, уметност остаје (безнадежно?) *без сврхе*! Она је, управо, то *без* које мора увек изнова да се потврђује. А то потврђивање је, већ унапред, морало да има своју границу! Да ли ће се она наћи у Бодлеровом схватању о уметности која остаје и у границама *вечности* и *мудрости*?

- Бодлер, свакако не случајно или произвољно, препознаје границу иновацијске слободе унутар (логоцентричких) категорија - *вечности* и *мудрости*. Али, како је могуће да модерна уметност буде у исти мах довољна самој себи (аутономна) и везана уз величине као

што су *вечност* и *мудрост*? Како је могуће да свест о новом буде у исти мах самозаконита и другозаконита? Јер вечност и мудрост, ипак, намећу неко спољашње ограничење самозаконитости уметности!

- Авангардно *без*, иако је производило бочне и бурне обрте и ломове у свакодневици која респектује налог обичајног понављања, ипак, није било наоружано против консекутивне (оне која следи, одгођене, будуће) традиције или, што се своди на исто, (то *без*) није могло бити обезбеђено од логоцентричке *мудрости* и *вечности*.

- Бежећи од традиције, модерност је и сама постала жртва сопствене традиције. Па ако је она, сасвим доследно, морала из саме себе да евакуише и сопствену традицију, онда није чудно што је, коначно, стигла до помисли да би могла саму себе да ослободи од себе саме! Из овог поништења се више није могло ићи другде сем у једну нову другозаконитост (хетерономију, инструментализацију). Што се, ипак, формално узев своди на стари причу!

- У први мах, модерна је веровала да је, с оне стране понављања (какво год да је у питању), ново управо оно - *непоновљиво*. А непоновљиво је оно што се не да инструментализовати, функционализовати, што је самосврховито и самозаконито. Уосталом, и сама класична уметност је своје највише вредности штитила од банализација (рецимо, путем репродукције и фалсификата) идејом да је генијалност - непоновљива. Крај самозаконитости/аутономије модерне уметности означава, у исти мах, крај идеје о *непоновљивости*. И можда: крај саме идеје о *уметности*?

- Заиста, да ли крај (модерне) уметности, њено ослобађање од саме себе, од сопствене, сад већ скоро опсесивне и оптерећујуће *аутономије*, значи почетак једне нове хетерономије, новог инструментализма и функционализма? Нове велике приче? И шта, дакле, остаје на месту уметности после слома/пада њене самозаконитости? Смисао и граница оног *без* на коме почива модерна уметност постају разумљиви тек унутар наступајуће кризе која објављује крај радикалне самодовољности уметности. Уметност није више суверени део насупрот целине или Света; она, мало по мало, постаје сам тај свет или, бар, његова сврховитост без сврхе!

- Налог је: ослободити се митског и мистичног ауторитета традиције било да он долази из прошлости или будућности. Да ли је тај налог уопште могућ? Да ли је могуће спасавање уметности или било које вредносне сфере (уметност је, у том погледу, само егзем-

пларна) од 'фурије ишчезавања' која, увек, прети да постане једна друга, такође *отежала* традиција?

- Ако су модерни начини оповргавања традиција̂ нужно и сами постајали својеврсна традиција, није ли данас 'ред' да (пост-модерни?) начини оповргавања модерности постану ре-афирмација или повратак старим традицијама? У први мах нешто тако се и десило! Па смо, затим, као реакцију опет имали, овог пута *другу* модерну... Нисмо ли, заправо, осуђени на лутање у затвореном кругу те опозиције традиционалног и модерног?

*

- Традиционални есенцијализам је, у регистру аристотелијанског разликовања између *вредности по себи* и *вредности за друго*, тежио да властиту аксиологију утемељи на представи о складном (или: непротивуреченом, кохерентном) односу извесних вредности по себи које функционално потчињавају све остале, инструменталне вредности. У систематским, метафизички сређеним визијама, традиционалне (обичајно-добро-утемељене) вредности имају доминантну или детерминишућу позицију vis-à-vis инструменталне самовоље.

- Модерна епоха, тврди Маркс у *Манифесту комунистичке партије*, „раствара све чврсте, зарђале односе са свим старинским представама и схватањима који их прате; сви нови односи застаревају пре но што могу да очврсну. Све што је чврсто и устаљено претвара се у дим, све што је свето скрнави се...” Ова објава краја свему старинском, чврстом, зарђалом, устаљеном и светом, сугерише помисао да је доба модерности, у ствари, доба тријумфа инструменталних вредности. Доба свеопште употребљивости. У тој заводљивој тези, зацело, има неке истине, али она мора бити ограничена управо тешко уништивим (у свим временима!) појавама - вредности по себи.

- Истискујући традиционални есенцијализам, модерност није укинула позицију самодовољности (или *аутархије*; модерни би рађе рекли: *аутономије*, *суверености*) извесних вредности, односно није укинула вредности по себи, а тиме ни основ за утемељење нечега таквог као традиција-иновације.

- Модерност је укинула, само, (есенцијални) *систем* вредности, односно складан однос између вредности или, још боље, вредносних сфера у друштву. Убудуће свака сфера поставља посебно

и, често, противуречно мерило: уметност једно, морал друго, економија треће, наука четврто... При том, свака сфера је и у стању да инструментализује другу.

- Маркс је имао критички однос према модерној аутономији вредносних сфера: „То је засновано у суштини отуђења, да свака сфера поставља мени неко друго и супротно мјерило, морал друго, национална економија друго, јер је свака одређено отуђење човјека и свака фиксира посебан круг отуђене дјелатности бића, свака се односи отуђено према другом отуђењу.” (в. *Рани радови*, Загреб, 1961. ст. 257). Показало се да укидање тог 'отуђења' на жалост, води у тоталитаризам.

- Нивелација вредносних сфера и традиција (било да је реч о традицијама старог или традицијама новог) води у - тоталитаризам. Нивелација није могућа са неког ванвредносног становишта. Она се, по правилу, одвија захваљујући установљењу нечега што, затим, има претензију да се установи као општи еквивалент свих вредности.

- У старом тоталитаризму, *политичка* мерила су била отеловљење и оличење општег еквивалента. У новом тоталитаризму који прети, одлучујућа су *економска* мерила. То би, онда, био тоталитаризам опште корисности и употребљивости.

- И традиција старог (традиционалистичког) и традиција новог (модерног) могу, подједнако, бити и 'добре' и 'лоше'. Уколико би некаква патологија захватила било традицију старог или традицију новог - рецимо, патологија тоталитарне нивелације - то не би долазило од чињенице да је у тим традицијама реч о старом или о новом, него од чињенице да је реч о *болесном*.

- Постоји и традиција патологије као што постоји и патологија традиције. Историјски траг, не само злочина него и правде, па и живота с оне стране злочина и правде, увек је траг патње. Зато Адорно с правом тврди да је „повјесни траг на стварима, ријечима, бојама и тоновима увијек траг прошле патње”, (в. Адорнов текст: *О традицији*). Ту где имамо предаје/предања увек имамо и патњу! Није ли то извесна традиција о традицији?

*

- Традиција по правилу није оно што јесте него је оно што мисли о себи да јесте. Њу не одређује толико стварност колико 'њена' или 'наша' тумачења. Она је перформативна датост.

- Ствар се компликује када знамо да тумачење традиције, чак и ако је реч о тумачењу филозофâ (који се не либе да преиспитају све претпоставке свог говора, укључујући ту и сам говор као претпоставку), нужно и сâмо подлеже извесној традицији. Укратко: тумачења традиције подлежу извесним традицијама тумачења. Предаје/предања се, посредством тумачења, у исти мах преузимају, чувају и мењају.

- Чак ако хоће да заузме став 'радикалног почетка' (што би, онда, био покушај раскида са сваком традицијом), филозоф се нужно суочава с чињеницом да и такво заузимање става (већ) има своју традицију и да он, 'тај и тај' филозоф, напосто, није први који искушава стратегију 'радикалног започињања'! Декартов *Cogito* као оличење саморефлексивног налога може, можда, да претендује на *први пут* једне такве традиције. Али, истину говорећи, ни у самом открићу *Cogita* није се *први пут* десило да се у филозофији заузима став 'радикалног почетка'! Јер, филозофија је одувек - већ сама по себи била извештан радикални гест!

- Првобитна деоба између *doxe* и *episteme* није могла бити ништа друго до постављање у позицију радикалног почетка! Зато сам 'почетак' у филозофији увек припада некој *традицији* радикалног започињања! У ствари, раскид са *традицијом-мњења* је, у исти мах, морао бити гест заснивања нечега као *традиција-знања*. Или, још шире: то је морао бити акт заснивања традиције лого-центризма (с тим што, ту, *логос* укључује како говор знања/разума, тако и говор ума или умни говор).

- Најстарија (не у историјском него метафизичком смислу) традиција политичких животиња које ходају на тлу земље је, зацело, логоцентричка традиција. Она, у ствари, нешто веома *старо* - налог знања/уметности (*episteme/logosa*) - чини још увек присутним, актуелним. Без уважавања те традиције не би била могућна ни тумачења, настављања или преузимања било којих других традиција!

- Али, знање и ум нису само неопходно средство за тумачење других традиција; наима, и њима самима су потребна извесна тумачења. Јер логос не преноси кроз време властити идентитет, будући да знање није идентично у самој себи, а ум је то још мање. Ако традиција једне ствари претходи самој ствари и некако је *носи*, онда и тумачења претходе знању и *носе га!*

- Проблем са традицијом није у томе да она јесте него како јесте. И то је темељан проблем. Јер, у свом 'темељу', традиција је,

заправо, *мистични ауторитет старог*. Мистични - зато што је у судњој инстанци утемељена на Ничему; а опет се сасвим добро држи! Изузетак, у том погледу, није ни сама традиција *логоса*.

- Логоцентризам је, дакле, у клопци! Он не може да објасни појам *традиције*, а да, пре тога, не објасни (своје) традиционално усредиштење у Логосу. Спорно остаје питање: хоће ли и то објашњење бити - *традиционално*?

*

- Искорак из традиције, напосто, није могућ. Разлог томе је једноставан: строго (= филозофски) говорећи, традиције ни нема! Па онда наравно, није ни могућ искорак из онога чега нема. А опет, тамо где се верује да традиције има, ту је могућ и искорак из ње. Предаја/предање се темељи на веровању у предају/предање. Где има вере ту има и традиције.

- Традиција је налог/позив да се још једном има или буде исто оно што се већ имало/било. Проблем је у томе што се никад нема оно (*исто*) што се већ имало! Без обзира да ли су разлике занемарљиве или не! То да нема истог, овде је једини закон: он нам у негативном облику прописује оно *конститутивно*! Нема истог зато што понављањем командује - разлика.

- Традиција, било да је традиција старог или новог, не постоји у конститутивном смислу већ само у регулативном: дакле, тамо где постоји неко *веровање* у традицију. Она, напосто, није закон него - правило. Али, правило које, по правилу, почива на заблуди, односно на веровању да је оно, у ствари, закон. Извесну 'способност' да од правила начини закон има само - вера.

- Вредности по себи није могуће уништити, свести, нивелисати на општи еквивалент, на једно једино мерило вредности. Исто тако, није могуће апсолутизовати; нити пак онтотеолошки или некако другачије 'утемељити' као неприкосновене. Оне увек могу да се употребе, преобразе у вредност за нешто друго, само што то није увек *праведно*! При том, морамо имати у виду да је и правда једна *вредност по себи* која је и те како подложна инструментализацији и ре-дефинисањима.

- Нема потребе да се раскине с традицијом, као што нема потребе ни да се она беспоговорно поштује. Разуверавајућа мисао традицију само лишава супстанцијалног упоришта. По њој, традиција

(старог или новог, без разлике), уколико се манифестује као вредност по себи, није никакав апсолут него је функција или регулативни склоп који се стално (у себи и изван себе) диференцира и мења. Први пут није никада исто што и други пут или стоти пут. Традиција је, само, празно место или одговорност традиције! Она је место вредности-по-себи која трпи историјске преинаке и редефиниције. Нема изворно/апсолутно старог нити, пак, изворно/апсолутно новог.

*

- Традиција је увек неки траг. Нећемо из ње лако искорачити! Па ако и није могућ *апсолутни* (=метафизички) искорак из традиције, то долази отуда што је и сама филозофија извештан траг. Она је на трагу сопственог трага. При том, њен траг је дат пре ње, јер је то траг (њеног) почетка (*arche*), почела начела. Филозофија је сам тај траг и, у исти мах, мишљење трага. Пре него корак и мишљење корака!

- Ми не бисмо могли да живимо без трагова. Трагови нису само оно што остаје иза нас, док ми непоколебљиво идемо напред. Не! Они су, такође, испред нас. Трагови могу и морају бити отворени за будућности. Јер, у ствари, *arche* и *архива* су залог - будућег.

- Архива није само регистар прошлог. Архива није нешто што би се и само дало архивирати као мртва прошлост или мртва традиција. Питање о архивирању је, тврди Дерида, „питање о будућности, питање саме будућности, питање о одговору, обећању и одговорности за сутра” (в. *Mal d'Archive*, Galilée, 1995. ст.60). Ова одговорност је утолико већа што „концепт *архиве* не може да не чува у себи, као и сваки концепт, терет немишљеног” (*исто*, 52). А немишљено, уколико се профилише на фону (унутрашњег) потискивања или (спољашње) репресије, нужно, пре или касније, ступа у однос према будућем, па онда и према знању и сећању који су и сами везани уз обећање и одговорност за сутрашњицу.

- Историјски трагови се *чувају*, дакле, селекционишу, складиште и архивирају, под различитим именима и ликовима. При том, они немају никакав априорни, строги и фиксни идентитет. Њихово *чување* подразумева како извесно сабирање тако и распршивање у простору и времену... Увек су могуће нова тумачења.

- Трагови су трошни и ефемерни као и све у нашим животима. Па ипак је у праву Владимир Јанкелевич (Jankélévich) када каже како за некога ко је *био*, убудуће, није могуће рећи да га уопште није било. Можда је - устврдиће овај филозоф утехе - та мистериозна чињеница да се *једном било*, заправо, наш путни трошак за улазак у вечност?!

- Ипак, трагови имају идентитет само у случају када им се (идеолошки, доктринарно, метафизички) наметну представе о његовом постојању...

- Траг само каже: 'оно што јесте, некад је било - друго' И такође: 'оно што јесте, опет ће бити - друго'. Истоветност са собом ('идентитет') једне ствари (рецимо: традиције) увек је некако смештен/стешњен између антецедентне и консекутивне другости. То је прилично очигледно. Међутим, много је мање очигледно, али због тога не и мање истинито: нешто што *јесте*, неки *ентитет* (од лат. *entis* - који јесте), није само био нити ће само бити друго него и сада јесте - друго!

- Све што јесте увек је, у исти мах, истоветно са собом (=за нас који смо *навикли* да ту истоветност или, ако хоћете, логику пројектујемо на ствари) и неистоветно са собом (= по себи). Све што јесте, уједно је и друго од онога што јесте. Ствари ту другост не могу у себи да укину а да у исти мах не укину и саме себе... Тај закон најпре важи за све перформативне творевине, у које, свакако, морамо да убројимо и традицију.

- Традиција, која у себи носи извесну истоветност са собом, стално је понављајући и обнављајући, уједно је и предаја/предање другог. Зато, тамо где је реч о традицији, могуће је, у ствари, говорити о две традиције; једна од *традиција истог*, традиција наших конструкција Истог и вере у њих, а друга, паралелна са њом, и делајућа у њој, је *традиција - другог* или традиција де-конструкције Истог.

ВЛАДИМИР Н. ЦВЕТКОВИЋ

**ИСТОРИЈА И МОДЕРНА ДЕСТРУКЦИЈА ЗНАЊА
(Ничеова филозофија ужасавања)**

Насупрот етаблираној филозофској традицији антике и хришћанског света, Модерна је настојала да обликује и легитимише знање које функционише изван непосредних потреба индивидуума и заједнице. Класични антички мотив филозофије као потрага за истином ради ње саме („теорија ради теорије”), шта год да му читавали модерни интерпретатори, никада није претпостављао такву самодовољност теоријског знања које је поништавало или чинило излишним практичан живот. Теоријско као такво, мудрост познатија као „знање ради знања”, била је спојена, штавише стопљена с практичним, и није било могућно (али ни потребно), подвајати истину и „праксу”, тј. самодовољно знање истине од њене корисности или употребљивости. Основ те везе било је поуздање у метафизички ред стварности, вера у заједничко трансцендентно порекло космоса и заједнице. И све док је моћ, макар и само начелно своје оправдање налазила у трансцендентним сферама бића, различита теоријско-синтетичка знања нису се морала ограђивати од практичних последица својих учења. Стварни раскол настаје када у освит модерног доба (Ренесанса) знање и моћ стичу особену аутономију, те више нису обавезни да се узајамно подупиру, односно легитимишу.

Моћ се дистанцира од знања тако што га подводи под властиту логику („Знање је моћ” објавиће Френсис Бекон), док се с друге стране мишљење истине распршује у мноштво самодовољних и изолованих подручја која уместо дотадашње целовите „слике света” прихватају тек парцијалне „погледе на свет”. Тако модерно знање окончава или у привилегованим сферама привидне самодовољности (наука) и квазиприватности (филозофија, религија), или пак у јавној употреби (техника и идеологија/политика), постајући пуки привезак разобрученој секуларизованој моћи. На тај начин тешко изборена аутономија завршава у хегемонији, а слобода у насиљу. Самим тим,

фамозна „чиста филозофија”, о којој Грци ништа нису знали, није могла бити идеал антике, већ управо знатног тока модерног доба. С оне стране неискреног залагања за самодовољно знање, Модерна је тежила ка знању ради стицања моћи, и та напетост између аутономије и (зло)употребе ума суштински обележава модерну стварност као дијалектику знања и моћи. У том посредовању можда највеће амплитуде постоје у рецепцији историје, односно историјског, посредно - политичког знања.

*

Судбина Историје у Модерни, као уосталом и свих других модерних идеја водиља, двострука је: с једне стране она је наступала као замена за Бога и(или) Природу, док је с друге стране у тој мери релативизовала и обезвредила традирану друштвеност да је добрано закорачила у неспутани нихилизам, постајући синоним за ништавило, односно бесмисленост. Опште узев, у модерној филозофији наилазимо на двоструку могућност рефлексije историје и политике: 1) историја/политика се начелно, тј. методолошки изопштава из сазнајног процеса Истине - с тим да се заузврат прихвата као нека врста коначног циља или смисла разумске делатности; 2) историја/политика се интегрише у спознају истине и као таква бива представљена као њен медиј - место или поприште самоприказивања и ауторефлексije ума. У првом случају се негира сазнајни, а потенцира практички смисао историјског, док се у другом случају историјско инкорпорира у сазнање стварности као део нечијег плана (Светског духа, Апсолута, Историје). У оба случаја одзвањају трансцендентне Истине и меланхолије Реда.

Модерна историја, прецизније - модерна рецепција историје, у њено златно доба (XIX век), била је поимана као основни носилац знања о људским вредностима, као пресудитељ између добра и зла, поуздани водич ка Добром и Умном друштву. Премда разумевана као „људских руку дело”, Историја је у том кључу сматрана самодовољном и неумољивом: она је та која доноси коначне судове о праведности и/или истинитости, умности или безумности, а те пресуде бивају важеће независно од ове или оне жеље или намере непосредног учесника историјског дешавања. Историја овде није прихватана као чувар традиције и ризница несумњивих вредности прошлости, већ више као извесно историјско осећање које „има

свест” о сопственој изузетности. Стога историја више казује шта не треба, него шта ваља чинити. Она није толико баштина (увид у традицију или обичајност), колико израз неумољивости *ratio* који сугерише и уједно отеловљује стални напредак - реализације ума. За модерне, дакле, Историја је будућност! Новоформирано „историјско осећање” давало је залог и извесност тој будућности. Утопија умног света која сваким даном постаје стварност, значила је антрополошку веру у смисао људског постојања као сталног напредовања у слободи. Утолико све историјско, како су то видели хероји просветитељства, засигурно има свој смисао: његово „испуњење” значи(ће) савршену егзистенцију друштвене заједнице засноване на апсолутној форми Разума. Почев од Волтера, преко енциклопедиста, све до Прудона и немачких „класичара”, историја свој телос проналази у сваком даном „све већој” реализацији ума. Тиме се хришћанско Провиђење десакрализује и изједначава са људском способношћу да се осигура напредак.

Очекивани корак даље у складу са владајућим духом времена направио је Кондорсе за кога историја постаје предмет тзв. егзактне науке („без утицаја празноверја, предрасуда и ауторитета”), која ће посредством експеримента и рачуна обезбедити стални прогрес заједнице. Утолико се усавршавањем знања о природи и друштву, тј. историји, стиче срећа, односно моћ да се буде срећан. Хоће ли се онда историја тумачити у кључу „лукавства ума” (Хегел), или можда као низ револуција потлачених класа које бивају тренутни носиоци „универзалне еманципације” (Маркс) - и није толико важно, колико је битно уочити (и прихватити) новоформулисано разумевање „сталног напретка у историји”. На тај начин се „вера у повест” промовише као нова, уједно и као „последња религија модерног доба” (К. Левит).

Наравно, врло брзо се увидело и наличје ове својеврсне дивинизације историје: релативност истине њених садржаја (истина која данас јесте, а сутра није, „истина с ове или оне стране брда”), баш као и касније рефлексије о њеној (не)моћи, условили су опадање поверења у Напредак, тј. ауторитет историје, као и било које дискурзивне тврдње која претендује на „објективну истинитост” Нежељени исход поверења у прогресиван ход историје био је тај да су сада све истине постале спорне! Свепрожимајући релативизам и следствујући скептицизам, чији је један од најнефективнијих изданака (још увек?) актуелни постмодернизам, обесмислили су сваку

метафизику која се надаље (не)критички изједначава са филозофијом „као таквом”. Речју: Једно је утонуло у мноштво индивидуалних (засебних) беспућа. Дотични релативизам (који је, међутим, код Канта још увек словио као пронађени облик вечне законитости), временом је обесмислио и саму науку: савршена рационалност показала се као потпуна ирационалност.

Негативни ефекти датог „историјског пеглања”, тј. довођења свега у исту вредносну раван, читовали су се у незапамћеном вредносном исходишту по коме је „све исто” или „све подједнако добро”. У том духу сагледано, свака истина „функционише” унутар свог историјског (цивилизацијског) забрана, и не постоје „боље” и „лошије” вредности или истинско добро и зло: слобода и ропство, опште право гласа и убијање немоћних, милитаризам и пацифизам..., - све има своје место у свету и баш све подједнако заслужује да живи. Тако смо упловили у неку врсту универзалног релативизма који директно води у свеопшти модерни нихилизам чија нас сенка помно прати а значења непрестано прете и опомињу. Зато је важно познавати кључног мислиоца тог епохалног удеса - Филозофа са чекићем, модерног Заратустру.

*

Вероватно најутицајнији филозоф историје и историјског знања јесте Фридрих Ниче. Као некада Макијавели по питању разилажења етике и политике, тако се ни Ниче није превише узбуђивао због раскола знања и моћи. Штавише, он је ту подвојеност довео до принципа. Премда несумњиви противник хегеловски схваћене историје и идолоклопонта спрема дијалектике самооткривења Апсолута унутар разноликих историјских форми, Ниче је на изванредан начин следио управо модерно историзирање знања које је промовисао Берлински „Светски мајстор филозофије”. Разлика је пак у томе што код Ничеа историјско нема више онај апсолутни карактер напредујућег самопостављања Апсолутног Духа, већ добија једну чисто овоземаљску димензију: историја је борба нагона око моћи - подизање и нестајање културе, живот и смрт њених „највиших типова”, тј. генија. С друге стране, за Ничеа историја се не би смела сводити на историцизам или самодовољну „историјску образованост” која релативизује напоре да се живот реализује у својој пуноћи. Историјско знање не сме да „успављује делатност” или да

„поучава без подстицања”. Служити историји је могуће само ако она служи животу. Зато, уместо свеколиког историзовања стварности, које наводи на „наивну и безобзирну склоност ка свођењу неумног на’умно’, ка приказивању као белог оно што је најцрње”, и које неумност види као једино што је стварно, Ниче се окреће „неисторијском” и „надисторијском”. Једино они могу превладати пуко научно знање, тј. свега онога што се према Ничеу везује за „празно бивство”, за пуко *cogito* које не познаје или чак презире истински живот.

Стварно сазнање, сматра Ниче, претпоставља живот, обратно не важи. Ко пак сматра да је сазнање *испред* живота, да оно треба да *влада* животом, тај је ништа друго до обичан „декадент”, талац научног знања и „декоративне културе” Модерне која свагда подваја унутрашње и спољашње, живот и мишљење, хтење и машту. Уместо таквог сазнања којег, према Ничеовом (додајмо - незаслуженом) увиду, први оличава Сократ, ваља се окренути категорији *живота* која код Ничеа подразумева темељ реалности у којој се сукобљава мноштво несводивих сила. Међу њима треба разликовати „активне” и „реактивне” силе. Прве су оне које у свету производе одговарајуће учинке, а да их не оповргавају друге силе. Њихов најсавршенији израз јесте највиши - аристократски израз духа, дакле - *уметност*. Она, пак, сама за себе поставља мерила вредности и зато нема посебну потребу да директно одбацује туђа гледишта. Насупрот уметности и других активних сила стоје „реактивне” силе тзв. истраживања истине и оне се очитују у научној или метафизичкој делатности. Истинито се ту афирмише преко уништења другог, кроз одбацивање свега различитог које се једностано проглашава за лаж или илузију. Отуда је у противставу спрам уметности (или врхунске не-метафизичке филозофије), свака *наука* обична пучка („демократска”) делатност коју има унапред урачунат учинак изгубљеног духа. Следи да је *нихилизам*, као суштинска одлика Модерне, нужна последица победе реактивних над активним силама; слабих (пука; „демократије”) над јакима (аристократама/уметницима). То је ништа друго до негација овоземаљског чулног живота и то још у име метафизике, тј. сумњиве истине „стварног света” - с оне стране постојећег. Међутим, епохално решење дате ситуације, према Ничеу, није у некаквој апсолутној победи активних над реактивним силама, већ у успостављању њихове међусобне хијерархије, при чему се при-мат даје активним силама, а да се оне друге при том не униште.

Одатле следи да је историја човеку потребна „у служби научног живота”, а не као збирка „истина ” о прошлости. На овом потоњем основу, сматра Ниче, може се образовати једино некакав историјско-естетски филистар - „стармали и новопочени брбљивац о држави, цркви и уметности”. Стога Ниче наглашава да Историјско знање мора у себи уједињавати све своје различите функције и потенције: мора бити у стању да живи и као *учитељица живота* (средство против резигнације; нада у нову славу/величину; историја достојна опонашања - и по други пут могућа; догађање по аналогији) и као *дух куће, рода, града* (везивање за завичај и обичај), па чак и као покушај да себи накнадно *придодамо неку прошлост ради будућности*. Само креативна *синтеза* датих могућности употребе историјског знања може бити у стању да надвлада погубни модернистички „нагон за сазнањем” који пасивизује и најзад умртвљује човека.

*

Спутаване површинског нагона сазнања, превладавање специјализација унутар „замишљеног света узрока и последица”, према Ничеу, нужно је извршити реafirмацијом филозофије која наступа против „инстинкта слабости”, односно против позитивистичког хтења да се по сваку цену успостави нека чврста извесност. Речена потреба за метафизиком, која се у савремености исказује као тежња да се верује у науку као модерни супститут за платонско-хришћански свет божанства, само је још један облик „песимистичког помрачења - нешто од умора, фатализма, разочарања, страх пред новим разочарањем - или пак нескривена љутња, лоше расположење, анархизам гневи или шта већ још постоји као симптоми или маскарале осећања слабости”, закључиће Ниче.

Лажна вера уместо снажне воље - то је исходиште демократског света просечности, односно модерног света остареле метафизике. Управо због тога савремена филозофија мора отпочети нечим што превазилази и само исконско чуђење: филозофија данас започиње *ужасавањем* - ужасавањем аристократског духа пред бедастојама демократског стада. Нови филозоф, како Ниче себе доживљава, прозира да је свако мишљење скривиште, а реч - маска, те да он мора демаскирати и ломити те идоле, ничим другим до чекићем. Следи да уместо историцизма који филозофију претвара у

филологију, а филозофско знање у цепидлачење, филозофија мора да се окрене ономе што је „свакодневно”, ономе што недирнуто лежи насред пута, тако рећи под ногама гомиле. Мислећи све што је *свакодневно*, филозофија мисли живот, дакле - *вечно*. Утолико је истинска филозофија последица једног „избирљивијег нагона сазнања” који мора продуковати дух независан од метафизичке потребе за ослободом. Слободан од сваке вере, једино тај и такав дух, закључиће Ниче, способан је да се држи на „лаким конопцима и могућостима и да чак још плеше над понорима”. Наравно, овде није реч о поништавању, већ о надвладавању науке.

Филозофија има задатак да у једно увече неомеђени нагон сазнања, да загосподари њиме. Знање није ствар ни вере, ни разума, већ надасве воље. У времену филозофије после Канта, онда када је „стварна метафизика немогућна”, на филозофији је да „производи трагичку оскудицу”, да прочишћава дух од догматизма науке, празноверја митског маштања и залудности рационалне теологије. Филозофија мора бити у стању да изнова обједини уметност и науку, да изграђујући нови живот „изнова рестаурише своја права на уметност”.

Насупрот „безнадног сазнања” по сваку цену (наука), односно „фанатизма воље” (вера), филозофија мора да одржава сензибилност за уметничко, за митско, за песништво изван граница искуства. Утолико ће Ниче бити први који ће од савременог филозофа, тј. мислиоца који жели да остане достојан свог позива, тражити да хода стазама пресократоваца. Њихово премашивање (научног) знања путем митотворних снага, зачуђеност над бићем и резултатом, односно несразмером и оних најмањих узрока, никада не престаје да се истанчава, при чему увек остаје у оквирима једног неизбежног, па зато и безмало добродошног антропоморфизма. Утолико ће Ниче закључити да „Филозоф не тражи истину него метаморфозу света у човеку: он се бори за разумевање света са самосвешћу”. Тако егзистенцијално устројена и усмерена филозофска позиција подразумева распрскавајуће знање које свагда остаје ствар интерпретације, увек у корист „животне моћи” што и чини прави смисао истине, уколико је о постојању једне такве сумњиве ствари по себи уопште упутно говорити.

ДРУШТВЕНЕ ПРОМЈЕНЕ И МИШЉЕЊЕ

Резиме: У раду се разматрају одређени аспекти интеракцијског односа између свеобухватних друштвених промјена и мишљења и понашања људи. При томе се посебна пажња поосвећује разматрању оног типа мишљења чији је задатак како да разумијева и објашњава утицај корјених друштвених промјена на мишљење људи и њихов однос према традицији, тако и да мисли само себе и утицај мишљења на начин функционисања друштва у цјелини. Тиме се у разматрање укључује и рад на саморазумијевању и самодеофинисању српског народа на размеђи култура и цивилизација, стилова живота и модела мишљења, као и рад на његовом ситуирању у комплексним околностима живота на балканским просторима у савременој цивилизацији. Оквири разматрања у раду су српски геополитички и ментални простори. Основна идеја рада јесте да српски народ још увијек није пронашао одговарајући модел мишљења и живљења у околностима савременог живота који би му омогућавао не само биолошки опстанак већ и услове за нормалан и несметан развој као народа.

Кључне ријечи: друштвене промјене, традиција, мишљење, култура, друштво, личност, колективно, индивидуално, структура.

1. Између традиције и савременог

Као што се живот сваког човјека као појединца одвија у међупростору између онога што је процесом васпитања и наслеђа усвојио као комплекс представа, навика и начина понашања, мишљења и вриједности, вјеровања, који су уграђени у само његово биће и који представљају трајне елементе који детерминишу његово бивствовање, и онога што га сусреће у свакодневном савлађивању бивствовања изискују нова и „оригинална рјешења”, нова искуства, чиме се нужно као кључна одредница тог бивствовања укључује константни преображај у индивидуалном бивствовању и мишљењу; тако се слично и живот друштава и народа одвија између онога што се

именује традицијом и свакодневног и увијек савременог суочавања са проблемима тренутка и разјашњавањем тих животних проблема. Однос снага између традиционалног и савременог, између стабилних структура и промјена у том животу дакако зависи од многобројних фактора. У посебној изоштеној форми тај однос испреплетености и напетости између традиционалног и савременог, између *догађаја* и *структуре*, новог и старог се посебно испољава у кризним историјским ситуацијама у којим је на испиту цјелокупна памет народа, а његов друштвено-политички, економски и духовни поредак, као и његов систем живљења и мишљења, његов идентитет, у основи угрожени. Таква ситуација је утолико критичнија код оних народа који се још нису сасвим прилагодили новонасталим околностима у констелацији међународних односа моћи и који нису пронашли одговарајући модел мишљења и живљења који би у таквим околностима обезбјеђивао услове за нормалан и несметан развој народа, очување његовог државно-правног поретка и националног идентитета. У таквој ситуацији се данас налази српски народ. Отуда се као пријека потреба времена, изазвана корјеним друштвеним промјенама, намеће преиспитивање функционалности и примјерености традиционалних вриједности и система живљења и мишљења. Нужност таквог преиспитивања традиционалних образаца је код српског народа изазвана двама одлучујућим факторима. На првом мјесту се ради о томе што су увријежени модели српског понашања у констелацији међународних односа, увријежени политички рецепти показивали као промашени и нефункционални¹. На другом мјесту се ради о томе што се и сама српска традиција показује у своме антиномичком и двосмисленом карактеру. У чему се огледа антиномични и двосмислени карактер српске традиције? Шта се то уопште именује традицијом и културом једног народа да би се могло говорити о њеном карактеру?

¹ Лишен илузија да су ствари по питању успјешности и исправности српских политичких образаца и понашања тако једноставне као што на први поглед изгледају, свјестан да би за такву оцјену требало интердисциплинарно истраживање и преиспитивање, а да то на овом мјесту није могуће, ипак сматрам да тезу о неуспјешности и промашености српског политичког понашања потврђује читава српска историја двадесетог вијека. Она потврђује да се на политичком пољу полазило од погрешних претпоставки, да су углавном погрешно идентификовани српски државни и национални интереси, да је бирана погрешна методологија, погрешно процјењиван однос снага на међународном плану и интереси моћних држава итд. Укупна позиција српског народа данас потврђује исправност предметне тезе.

Као оперативним појмом традицију именујем укупност наслијеђених и постигнутих искустава, знања, вриједности, образаца мишљења и дјеловања, процјењивања свијета и бића, стваралачких захвата и резултата тих захвата, суму религиозних, обичајних, државно-правних, моралних, језичких, умјетничких и филозофских достигнућа и пракси који су одређивали и још одређују практични и интелектуални живот једног народа. У том смислу традиција се уграђује у личност сваког појединца као припадника једног народа и једне традиције представљајући, током историјског бивствовања народа, одржавано и развојно искуство и знање о човјеку, животу и свијету, који су већ спремни, који се наслеђују и већ поседују готови облик тако да не исказују трагања за новим и неоткривеним путевима мишљења и дјеловања. У том готовом облику и тој наводној довршености традиције коју сваки појединац наслеђује и усваја као суму већ освојених искустава и знања која му посредују његови претходници почива и убјеђење да традиција представља нешто што је завршено, окончано и што као такво припада прошлости, што је дакле, због тога сасвим мртво и недјелатно. То је један аспект онога, што се и код Срба именује традицијом и што по тој логици стоји у непомирљивом непријатељству са савременим токовима живљења и мишљења. Када би заиста било тако, онда би се оно традиционално могло олако не само прогласити за нешто што је превазиђено, што је мртво, за данашње услове живота и мишљења анахроно и као такво штетно и неупотребљиво. Такав однос према традицији, који је са презиром одбацивао као безвриједна сва искуства и знања претходника код нас је имао комунистички модел мишљења.

Међутим, управо најсавременија ситуација у којој се налази српски народ доказује неутемељеност и апсурдност таквог негативског односа према традицији. Јер, оно што је у једном периоду српске историје било одбачено и гурнуто у мрак и ништавило прошлости сада поново објављује своје присуство и своје дубоке коријене у духу српског човјека. Оно се показује као неопходно искуство и онда када га не можемо или не усвајамо у потпуности него се са њим критички разрачунавамо у трагању за савременијим и примјеренијим рјешењима. Филозофска и антрополошка анализа начина и егзистенцијалне и историјске структуре бивствовања човјека инарода, па према томе и српског, непобитно показује да је то бивствовање незамисливо без традиционалних искустава, модела мишљења, дјеловања и живљења. У том смислу је Мартин Хајдегер

потпуно у праву када примећује да традиција није нешто што је мртво и прошло, него управо оно што иде „испред”, што нам, као тумачење свијета и живота, свима претходи и на тај начин нас одређује у нашем мишљењу и дјеловању. У том свјетлу се показују промашеним све расправе око тога да ли можемо без традиције и треба ли нам она уопште. Ма како је мислили, она једноставно јесте ту, присутна је, дјелатна у нама и кроз нас, и цијело наше бивствовање се одвија у мисаоним и животним спорењима са њом.

Својом свеприсутношћу, незаобилазношћу и својим карактером по коме, протежући се дуж историјског бивствовања једног народа, представља резултат константних мисаоних и практичних напора народа у процесу њиховог самодефинисања, самоизграђивања и самоозбиљења, носећи у себи артикулисана искуства и знања о тајни човјека и свијета и смисла људског живота, као и свијест о поријеклу једног народа, традиција показује свој други лик без чијег разумјевања је неразумљива и сама и њена функција у бивствовању једног народа. Овакав концепт традиције је индикативан из више разлога.

На првом мјесту, он укључује историјско догађање, друштвене промјене и развој као конститутивне елементе саме традиције. Тиме се разумјевање и промишљање традиције показује истовремено као промишљање природе и утицаја друштвених промјена на саму традицију и комплетан живот народа. У томе такође долази до изражаја и динамички карактер саме традиције. На другом мјесту, традиција се не показује као нешто прошло и мртво, нешто недјелатно, што нема утицаја на савремено бивствовање српског народа, већ напротив, као оно што у извјесном смислу утемељује цио народни живот и каналише га у његовим битним могућностима. У том смислу је сасвим исправна теза Милета Савића да „традиција има смисла превасходно са становишта будућег опстанка једног друштва”², а ја бих додао и са становишта побољшања квалитета живота једног народа. На трећем мјесту, показује се да традиција не представља нешто сасвим хомогено, стабилно и непромењиво и заокружено у смислу система недодирљивих представа, норми, мишљења, вриједности и афективних садржаја у којима и кроз које се обликовала национална култура и народни дух, а што и само не би укључивало

² Погледати, Савић, Миле, *Границе реинтерпретације традиције*, реферат на научном скупу у Крушевцу под насловом „Традиција и корените друштвене промене”, одржаном у јуну 2002.

дотјеривање, преображавање, усавршавање и властито исправљање.³ Тако се и традиција показује као жива традиција која интегрише историјски елемент у себи чинећи себе виталнијом. Тиме постаје јасно да „једна традиција није увијек дословно једна те иста традиција”,⁴ него да се може појавити у различитим ликовима. На четвртом мјесту, то у којим ликовима ће се одређена традиција појавити и који њени аспекти ће у одређеном историјском тренутку доминирати зависи дијелом и од разумијевања и интерпретације традиције. Шта ће се показати као употребљиво или таквим чинити зависи од афективног набоја и везаности, али увијек и од мишљења савременика.

Све поменуте елементе садржи и српска традиција о којој се данас воде широке и паметне расправе. С обзиром на чињеницу да је српски народ у задњих неколико година у таквој критичној и кризној ситуацији да је благо рећи како се налази на „историјској раскрсници”, као да таквих раскрсница није било и раније, дакле у ситуацији у којој су угрожени његова државност, национални идентитет, култура и традиција, а његови етнички простори уз помоћ међународних фактора узурпирани од стране сусједних непријатељских народа, тако да се може говорити о угрожености српског животног простора; филозофске и научне расправе о традицији и традиционалним обрасцима мишљења и понашања⁵, традиционалним вриједностима показују се непходним, утолико више и одређење према традицији властитог народа. Међутим, управо ове расправе указују да још није постигнут консензус чак и око тога шта се мисли појмом српске традиције. Мисли ли се тиме средњовјековна немањићка традиција, српска грађанска традиција до Другог свјетског рата, или можда комунистичка традиција до увођења вишестраначког политичког система? Ако се све то мисли појмом српске традиције, онда се мора примијетити да се ту не ради уопште о једној и истој традицији. А ако се пак не мисли о једној истој традицији, онда се мора бити начисто да немамо посла само са једном традицијом. Тиме се намеће питање шта је од свега аутентична српска традиција и према којој традицији српски народ данас треба

³ Свакако, има народа и култура, углавном примитивних, чија традиција, добивши дефинитивни облик, искључује сваки преображај и свако усавршавање које би историја увела.

⁴ Савић, Миле, Исто.

⁵ Сматрам да је сасвим упитно да ли се уопште може говорити о неким обрасцима мишљења и понашања у српској историји у смислу неке макар неписане и експлицитно неартикулисане стратегије мишљења, вођења живота и вођења политике.

да се одреди, коју да идентификује као своју, коју да усвоји а коју да одбаци или исправља?

Таквом стању доприносе како амбивалентност и напуклине у самој традицији, тако и искушења и захтјеви савременог живота. Несумњиво је да се оно традиционално конфротира и преплиће са савременим, оно конзервативно у српском наслеђу са револуционарним набојем савремене технолошке цивилизације у којој и Срби живе и чија искуства у пракси хтјели не хтјели морају да усвајају. Уздрмана самосвијест и распамећеност народа, изазвана дијелом и амбивалентношћу властите традиције и историје мишљења и понашања, налази свој најјефективнији израз у колективном несналажењу у комплексним условима савременог живота.

2. Размеђа колективног и индивидуалног карактера културе и мишљења

Како се традиција као колективно искуство и мишљење, колективна пракса опире друштвеним промјенама које би се увело мишљење у складу са захтјевима и потребама времена манифестује се на пољу црквене праксе и православног учења о моралу. Конзервативни карактер тога учења које треба да регулише свакодневни живот и понашање вјерујућег човјека као члана црквене заједнице и припадника народа, а које је добило свој дефинитивни облик већ у првим вјековима хришћанства, долази до изражаја у томе што се то учење у својим битним елементима није ни до данас ништа промјенило.⁶ Као оно које се односи на практично бивствовање човјека зарад виших циљева, оно савременом човјеку пружа исте упуте и ставља пред њега исте етичке императиве у истој форми као што је то чинило и људима прије хиљаду година. И онда када се лични битак и лични пут у животу и ка Богу признају и афирмишу, колективно искуство и колективна пракса се показују као одређујући.

⁶ Далеко од помисли да сматрам како православно учење о моралу, то ће рећи о понашању човјека као појединца у свакодневном живљењу и његовом односу према Богу, другим људима и себи самом није у реду, да оно не оплемењује човјека и да би га требало суштински измијенити. Једноставно, желим да укажем да то учење није пратило захтјеве и потребе времена нити се саображавало суштински измијењеним условима човјековог живота. Јер, искушења и изазови са којима се суочава данашњи човјек, а који воде човјека у гријех и кршење моралних норми, несразмјерно су већи и опаснији од оних са којима се суочавао човјек ранијих епоха. У том смислу би хришћанска православна мисао требало да се позабави тим суштинским промјенама у човјековом бивствовању и да му укаже на путеве исправног живота у новонасталим околностима.

Код српског народа то није случај само на религиозном и црквеном пољу, већ и на свим другим пољима живљења српског човјека. Колективно искуство, колективна пракса и мишљење су, додуше у различитој мјери и различитим ликовима, присутни у свим епохама српске историје од немањићког доба па до данас. У доба средњовијековне српске државе је индивидуално бивствовање и мишљење било посве уоквирено колективним искуством и представама, мишљењем, вјеровањем и етосом, праксом и теоријом хришћанске византијске цивилизације. Искуство свијета и живота, религиозни доживљај, морални и естетски укус, мисао о вишем одређењу, разумијевање човјека и Бога, идеје о држави и праву, као својина цијелог народа и као знање и искуство колективног духа, кога је и самог надсвођавао васељенски дух византијске културе и цивилизације, од стране је сваког појединца било наслеђивано и кроз процес васпитања, сазријевања и образовања усвајано као једино истинито искуство и знање које не потребује никакав лични напор и никакво лично трагање за новим путевима и новим знањима. Основни задатак сваког појединца је био само у томе да се потруди да што боље савлада ову суму несумњивог искуства и знања, да се у складу са њом образује и да је, евентуално, ако су му индивидуалне способности дозвољавале, унаприједи и утврди тако да се она показује као обогашена али непромјенљива. Карактер средњовијековне српске књижевности, о којој са таквим надахнућем пише Милан Кашанин, потврђује да ни индивидуални стваралачки захвати, уколико је таквих у савременом смислу ријечи и било, попут оних Светог Саве, Теодосија, или пак Константина Филозофа, нису пробијали оквире традицијом утврђеног разумијевања свијета и људског живота и историје. Дашак новијих идеја у текстовима Константина Филозофа не може да оповргне општи утисак о доминацији колективног над индивидуалним. Овим се, међутим, не мисли да је статус појединаца такав само у српској култури. Напротив, појединац је у свим културама, а поготово старим и архаичним, у свом мишљењу и бивствовању укоријењен у колективном искуству и мишљењу. Зато се посве слажем када Рут Бенедикт поводом овог односа каже: „Животна историја сваког појединца је, на првом мјесту и прије свега, прилагођавање обрасцима и мјерилима који се у његовој заједници преносе с кољена на кољено. Од тренутка његовог

рођења обичаји свијета у коме је рођен уобличавају његово животно искуство и понашање”.⁷ Данас се, пак, моћ колективног искуства и колективне праксе испољава у манифестационом карактеру културе и онога што се зове умјетничким стваралаштвом. Тај манифестациони карактер умјетности и културе долази посебно до изражаја на подручју Републике Српске. И не ради се ту о томе да нема индивидуалног стваралаштва, које увијек подразумијева велику истрајност, велико искуство и знање, стваралачке способности да се мисао и доживљај артикулишу и изразе у пјесми, приповиједи, или роману нпр., или можда да се преточе у мелодију, поприме форму слике, налазећи тако свој примјерени израз и умјетнички облик; него о друштвеном вредновању и преферирању одређених облика умјетничког стваралаштва оним другим. Разлози за такав однос према култури и умјетности су различити. Једном је то политички фактор, који у манифестационом карактеру културе види могућност за промоцију властите политичке опције и странке. Јер, сабран на једно мјесто поводом неког културног догађаја и обједињен заједничким или сродним интересом и афектом, под плаштом афирмације виших циљева и вриједности, велики број људи за политичке профитере, који се издају за мецене умјетности и културе а да са њима немају никакве везе, представља потенцијалне гласаче и чланове властите странке. Са овим је повезан и други моменат. Наиме, иначе за српски народ карактеристично „саборавање”, збороване и окупљање, омогућује да се на великим културним манифестацијама афирмишу и ојачају колективне вриједности и искуства, колективни доживљаји, који доприносе одржавању и учвршћивању националне културе и стабилизацији одређеног квалитета живљења. У таквим приликама присутно колективно мишљење и представе, колективно искуство представљају кохезиони елемент који искључује свако промишљање и сваки критички однос према друштвеној и животној стварности.⁸ Такође и према стандардима и критеријима вредновања стваралачких активности и резултата. Отуда су и друштвена улагања у овакав тип културе несразмјерно већа од оних за научни рад.

Поред овога, доминацију манифестационог карактера културе, колективног доживљаја и искуства, осим специјално српских

⁷ Бенедикт, Рут, *Обрасци културе*, Просвета, Београд, 1976, стр. 30

⁸ О „преумљивању” и некритичком понашању људи у гомилама, на скуповима, манифестацијама, погледати дјело Сержа Московисија, *Доба гомиле*, 1, XX Вијек, Београд, 1997, стр.56 и даље

разлога, поспјешује такође и савремена масовна култура која не одгаја за мишљење и активан однос, него за пасиван и уживалачки однос према збиљи, за конзумацију и покоравање етаблираном систему умјетничких и животних вриједности. Динамика савременог живота и информациона технологија са неслућеним употребним могућностима са своје стране осујећују и чине сувишном сваку озбиљну посвећеност и истрајни рад на индивидуалном образовању. И када Србима у Републици Српској из Савјета Европе стижу тоне бесплатног материјала у виду брошура које садрже детаљну стратегију и методологију вођења „културне политике”, као да ниједан облик организовања активности у култури и ниједан облик културног стваралаштва већ нисмо имали, онда то представља прије пут ка усмрћивању истинске културе и истинског стваралачког рада.

Међутим, и поред свега, оно индивидуално на свим пољима живота савременог српског човјека се показује као истински стваралачко, како у науци и филозофији, тако и умјетности, како у политичком тако и у свакодневном животу. Индивидуално мишљење и дјеловање, индивидуални приступ животу и збиљи, проширује хоризонте искуства његујући аутономно мишљење. Јер, због свога карактера оно је опасно по колективно искуство и обрасце мишљења и понашања, критички преиспитујући постојеће стабилне вриједности и структуре, оно их угрожава отварајући нове путеве. Крупне друштвене промјене на нашим просторима које су резултат како унутарњих енергија отпора неприродном друштвено-политичком, економском и систему живота и мишљења, тако и утицаја споља, и које су се десиле падом комунистичког система, довеле су и мишљење у нову и деликатну ситуацију. И оно што је комунистички период допринио подстицањем описмењавања, развоја опште образованости и усвајањем општих достигнућа просвјетитељског духа, то је дезавуисао искорјењивањем индивидуалних права и слобода, слободе мишљења и властитог тумачења збиље, креације и личног искуства. Цио тај свеобухватни преображајни процес за српско мишљење је наметнуо нове задатке који захтијевају велику енергију, а које је оно мислило да је стварањем Југославије једном за свагда успјешно обавило.

3. Интеграцијски токови и очување властитости

Док је на југословенским просторима на сцени дезинтеграција и преобликовање бивше јединствене државе у више мањих држава на новим основама, дотле у свијету и Европи доминирају тенденције ка

интеграцији чак и великих државно-политичких и економских простора у јединствени простор. Тим интеграцијским токовима, којим да- како мора да се прилагоди и српски народ, нису у стању да се одупру ни тако развијени и моћни народи попут француског и њемачког. Да и такве државе са најмоћнијом привредом у Европи и међу нај- моћнијим у свијету, са валутом која је на европској и свјетској берзи капитала позиционирана врло високо и врло стабилна, са великим културним и научним потенцијалима, као што је Њемачка, прихватају заједничку европску валуту на штету своје националне валуте, треба да је више него поучно и за народе попут српског. Такве крупне гео- политичке и економске промјене на европским просторима, укључујући сва специфична оптерећења и проблеме југословенских простора, на један битан начин утичу и на само мишљење и поље културних и научних активности и самог српског народа. Како се укључити у те свеобухватне друштвено-политичке, економске, кул- турне и духовне промјене и остати свој, сачувати и развијати нацио- налну културу, националне вриједности и садржаје, питање је првог ранга за српско мишљење и српске духове.

Ове свеобухватне друштвене промјене које на драматичан начин у наше вријеме искушавају Срби, захтијевају не само промјене друштвено-политичког и економског система, већ и преображај ци- јелог васпитно-образовног система и комплетног живота народа. У невјероватно сложеном систему међународних односа, односа утицаја и моћи и на основу односа међународних фактора⁹ према српском народу и његовој држави, српско мишљење и српске политичке структуре се налазе у веома деликатној ситуацији. Политички и еко- номски притисак споља, метод условљавања и директних пријетњи и директног уплитања у све сфере живота савременог српског човјека не само да не доприноси бољем постављању и бољој оријентацији, лакшем и продуктивнијем укључивању у свјетске токове уз очување и развијање вриједности властите културе, него много више сатирању слободног мишљења, распамећивању народа и осујећивању слободног политичког избора и понашања. Осујећивањем сваког разумног

⁹ Мора се примјетити да оно што се на српским просторима именује међународном заједницом не представља никако једну хомогену и је- динствену цјелину политичко-економских и цивилизацијских фактора који се уплићу у збивања на нашим просторима, него много више једну полива- лентну, често различитим политичким, економским и стратешким интере- сима руковођену и уоквирену збиљу сила и утицаја, према којима се морамо одредити зарад опстанка и просперитета српског народа.

дискурса и сваког разумног објашњења за директно уплитање и преобликовање карте свијета, које у основи има силу и голи интерес за доминацијом и владавином цијелим свијетом, а као аксиолошку претпоставку убјеђење о хијерархијској структури народа и држава, по којој постоје велики (или можда само један - амерички) и слободни мали и неслободни народи, америчко понашање потврђује распад не само сваког типа политичке правде у међународним односима него и поништавање сваког напора на успостављању истинског дијалога између народа и држава. Дијалог у тим односима свакако постоји, али само као фиктивни, инструментални дијалог, који у ствари представља пут ка остваривању властитих циљева. Чак се, нажалост, у међународним односима функција дијалога као привида демократског опхођења и сама показује сувишном. У таквој ситуацији ни право на мир, ни право на рат, ни право на одбрану ни право на напад нису свима загарантовани. Они су сада право само „господарског народа” и његових савезника, док се другима намеће испразни дијалог или послушност. Међутим, овим „уздицањем дијалога преко свих граница његовог стварног важења, није нипошто одиста порекнут рат. Порекнут је, односно обесмишљен је дијалог, како би се узурпирало право на рат, како би оно постало право господарских народа, како би они тако дошли до средстава за исказивање својих моћи, самовоље, осиноности и, прије свега, до средстава за остваривање својих интереса на штету бесловесних или оних који, наводно, одбијају дијалог и причају о некаквим њиховим границама”.¹⁰

Распамећивању памети и усмрћивању здравог разума на српским просторима, као и другдје, доприноси и амерички захтјев упућен СР Југославији да прихвати изузимање америчких држављана, војника из ингеренција међународног кривичног суда у Хагу. Захтијевање привилеговане позиције за себе и своје грађане, па и када су у питању санкције за учињене злочине, са којим морају озбиљно да се позабаве и много развијеније и моћније државе од Југославије, по моме мишљењу представља удар на само језгро човјечности и разумни начин размишљања. Међутим, мишљење и разум, нажалост, још немају механизам да се одупру сили и лудилу, да зауставе насиље и неправду, и успоставе слободу и правду.

¹⁰ Погледати, Аранђеловић, Јован, *Облици мишљења и рат*, Зборник друштвено хуманистичких наука, тематски број „Мишљења и изазови времена”, Матица српска РС, Бања Лука, 2002, стр.49

Притиску и утицају споља на мишљење и свијест, понашање и дјеловање српског човјека просто излази у сусрет властито несналажење, криза националне самосвијести и одсуство јасне визије о српском националном интересу, потребама и националним циљевима. На тај начин конфузији и тешкоћама реалног живота потпомажу мисаоне и менталне конфузије. Присуство идеје југословенства у политичкој пракси и свијести људи као потребне и реалне државно-политичке опције за српски народ још и данас представља сигнум несналажења и конфузије, менталне поводљивости и одсуства критичке свијести о националним и политичким програмима власти тог народа у последњих вијек и по српске историје. Јер, та велика српска идеја¹¹ и велика српска заблуда са никаквим довољним и разумним геополитичким, економским, националним, културним или било којим другим аргументима не може се правдати, поготово не данас када се та идеја распала и угасила код свих народа којих се она тичала. И никаквим довољно јаким разлозима или интересима, дневнополитичким нити оним стратешким, не може се правдати уступање властите државноправне традиције, језичког и мисаоног наслеђа, имена и најтемељнијих вриједности, искустава и знања властитог народа на његову штету народима који таквога нечега никако немају или га имају у незнатној мери. Уграђивање свега тога у државну заједницу са непријатељским народима, којима су српски народ и српска култура послужили само као инструмент да дођу до властите државе (Словенци и Хрвати) или да се конституишу као народ (муслимани) и присвоје и дођу до свога језика (хрватског, бошњачког) на развалинама српског мисаоног и језичког искуства, уз истовремено самопорицање властитог доприноса, вриједности и снаге може бити само резултат поремећеног система вриједности, незнања, политичке и интелектуалне сујете и одсуства самопоштовања. И када су се најумнији Срби заносили да афирмишу српску идеју и културу рјешавајући српско национално питање стварањем југословенске државе, они су у ствари само стварали српске гробнице и стратишта.¹²

¹¹ Онима који заступају тезе да идеја југословенства није српског поријекла него да је увезена споља, може се примјетити да такво српско прихватање и усвајање као своје, споља увезене идеје, само потврђују исправност тезе о менталној поводљивости српског човјека.

¹² Ако би ми се за ову тезу приговорило како она представља плод накнадне памети, онда ја питам како и зашто српски народ властита историја није ничему поучила. У наше вријеме он има шансу и задатак да преиспита своје националне стратегије.

Српско несналажење и егзистенцијалну и менталну конфузију потврђује и понашање политичких и интелектуалних структура Срба у Републици Српској поводом реформи школског система и универзитета. При томе су сви свјесни да је неопходна модернизација школског система и његово усклађивање са захтјевима времена и школским системима развијених европских земаља. Али нико, почев од надлежних органа државне управе до интелигенције у школама (која се додуше мало шта и пита) не зна како да се тај пројект изведе на примјеран начин. Сама принудна управа, оличена у Високом представнику, барата небулозним и некординисаним пројектима који се, уз политичке и економске притиске, медијску кампању и различитим врстама условљавања, намећу и који ће резултати несагледивим штетним последицама по српски народ, његову културу и националну самосвијест. Систематско и пројектовано избацавање српског имена и националних садржаја из уџбеника српског језика, историје и вјеронауке, хотимично фалсификовање историје босанско-херцеговачких простора и српског присуства и историјске улоге на тим просторима, праћено политичким, медијским и сваком другом подршком пројекту стварања босанске нације и босанског језика на темељима српског језика и културе, јесу у функцији деструкције и дезинтеграције свега српског и интеграције босанскохерцеговачког.

На пољу реформи универзитета су ствари такође конфузне и недоречене. Мијешајући се директно у процес доношења закона о универзитету, међународни фактор барата са небулозним документима и пројектима попут Болоњске декларације, који, и поред неких напредних елемената, још нису заживјели ни у развијеним европским земљама гдје се настоји сачувати језгро високошколског система и његових националних специфичности, чиме постоји озбиљна опасност да се оно здраво у универзитетском одстри и на тај начин створе претпоставке за интелектуалну и научну провинцијализацију овог дијела Европе. Поводом ових збивања интелектуална јавност у РС се углавном понаша незрело и недовољно озбиљно, без критичке свијести и дистанце према ономе што се увози споља, али и без властите визије како би ствари на овом пољу требало да изгледају. Одсуство критичке свијести и самосталног мишљења резултира тиме да су једни спремни олако и без испитивања да ли то одговара нашим условима и средини прихватити сваку иновацију, сваку иницијативу која долази однекуд из свијета; док други априори одби-

јају све *ново* и *страно* као штетно по српски народ. И један и други став, по моме мишљењу, указује на архаично и инфантилно понашање и мишљење. Дакако, постоје и *они трећи*, који се понашају незаинтересовано и опортуно, који протезирају интелектуалну лијеност и одсуство самопоуздања, руковођени убјеђењем да се на овим уклетим просторима не може ништа квалитетно урадити, а поготово насупрот међународном утицају.¹³ За такве је данас важније само писати и оглашавати се а не шта, о чему и како писати.

Пеглање и „преваспитавање” Срба у складу са потребама и интересима међународног фактора, а које је у наше вријеме на дјелу у различитим ликовима, било ракетама и бомбама, политичким и економским притиском, принудном управом и медијском кампањом, или пак одвођењем у Хаг; на било који начин да се дешава, указује нам да је политичко и економско адаптирање нормама међународне заједнице обавезно праћено менталним адаптирањем.¹⁴ Свеукупна позиција српског народа у наше вријеме, захтјеви и потребе времена, националне афирмације и опстанка, по моме мишљењу немеђу српском мишљењу неколико задатака које оно мора да обави.

Први задатак мишљења, а на првом мјесту дисциплинованог и појмовног филозофског мишљења, јесте тај да промисли све аспекте српске традиције и културе, и на основу увида у ток српске историје у њеним одлучујућим линијама и кључним тачкама, идентификују њене кључне елементе који је конституишу и чине њен кључни садржај.

Други задатак мишљења, јесте тај да, на основу упоредних анализа традиције и историје развијених народа (нпр. њемачког или енглеског), процијени који елементи и који садржаји, које идеје и која искуства и мишљења, ставови и поступци, треба и даље да се његују и развијају у околностима савременог живота.

Трећи задатак савременог српског мишљења јесте тај да упоређивањем са традицијом и историјом развијених европских народа, идентификује „празнине” и архаичне елементе у српској

¹³ Квалитетне рефлекције о улози и понашању интелектуалаца у друштву можемо наћи у тексту Милета Савића, *Критичка симулација*, објављеном у Зборнику друштвено-хуманистичких наука, тематском броју под насловом „Мишљење и изазови времена”, у издању Матице српске РС у Бања Луци

¹⁴ Сама идеја менталног адаптирања је богата значењем и у контексту услова савременог живота, али и на темељима историјског искуства српског народа, па чак свих малих народа, заслуживала би посебну пажњу и разраду као стратегија опстанка у свијету великих, што овом приликом није могуће.

традицији и култури који нису више продуктивни за савремени живот.

Четврти задатак јесте интердисциплинарна (филозофска, социолошка, психолошка, психијатријска, антрополошка) анализа српског менталног склопа и мишљења у његовим различитим ликовима, те на темељу тога јасно, прецизно и појмовно уобличавање српске националне идеје и стратешких интереса српског народа и српске културе у нашем времену и за будућа времена.

Поглед у карактер српске традиције, културе и ток српске историје, као и у карактер српског мишљења, по мени, указује да у њима недостају, ако не у потпуности а оно у знатној мјери која треба да забрињава, дисциплиновано филозофско мишљење, истински филозофски импулс и потреба за разумијевањем и промишљањем тајне свијета и живота и артикулисањем тих сазнања и искустава у складне филозофске расправе, то ће рећи да недостаје у строгом смислу рефлексивни став и однос према свијету и животу. Такав став претпоставља индивидуалну слободу и аутономно мишљење које се једино показује као стваралачко, дакле излазак из оквира колективних представа и тумачења свијета и живота. Инспиративна су у том смислу размишљања Јована Аранђеловића о могућностима да српска филозофија „стекне животну моћ” по угледу на западну филозофију и да у нашој средини и нашој култури појмовно мишљење и филозофска рефлексивна заузму оно мјесто које имају у култури развијених западних народа (њемачког и француског нпр.).¹⁵ Та размишљања, која сасвим конвергирају са оним што сам мислио о српској традицији и култури, представљају експлицитну идентификацију потребе за утемељењем такве димензије искуства, мишљења и бивствовања.

Због тога, сматрам да се пети задатак мишљења састоји у томе да се позабави утемељењем и изградњом филозофског програма и односа према свијету и збиљи који би био препознатљив.¹⁶ И ако развој мудрости неизбјежно „мора да пролази кроз искуства фрус-

¹⁵ Погледати Аранђеловићеву расправу под насловом *Може ли српска филозофија стећи животну моћ?*, у „Списи савремених српских филозофа”, I, Институт за филозофију, Београд, 2000.

¹⁶ Сматрам да можда није одлучујуће то да ли може и да ли ће савремено српско мишљење успјешно обавити ове задатке, свјестан да се истински живот никада није дао у потпуности контролисати и организовати, али је свакако, неопходно за српску самосвијест и самопоштовање да се мишљење суочи са овим проблемима, а Срби напokon сами себе сагледају критичким оком у функцији опстанка и квалитетнијег живота.

традиције”¹⁷, како нам то саопштава Светомир Бојанин, онда и „корјените друштвене промјене” и искушења српског народа са којима се он данас суочава представљају прилику за мишљење да преиспита сопствене слабости традиционалног колективног искуства и мишљења и створи простор за афирмацију индивидуалног и стваралачког мишљења. То је истовремено и прилика за отварање хоризоната за нове вриједности, ново искуство свијета и бића и другачије позиционирање српског народа у нашем дијелу Европе.

¹⁷ Погледати, Бојанин, Светомир, *Морал и ментално здравље*, Зборник друштвено-хуманистичких наука, тематски број „Мишљење и изазови времена”, Матица српска РС, Бања Лука, 2002, стр. 198

ГРАДИМИР Ј. МОСКОВЉЕВИЋ

ЗА ИДЕАЛИЗАМ ИЛИ ДЕСТРУКЦИЈУ МОГУЋЕГ

Прво од питања које се у овом огледу поставља јесте: може ли Ја по себи спознати онтос, уколико не реши противуречности у себи самом? Али, може ли Ја, ако те противуречности не реши, онда да буде (онто), да онтички разлучи сврху Ја од сврхе онтоса, наравно ако сврха уопште и постоји? Јер, не спознати значи не постојати!

Научна мисао крајем XX века, чини се, повела се за упозорењем француског биолога Жан Ростана да питање *зашто*, у својој бити метафизичко, не треба постављати. Стиче се утисак да и филозофи постмодерне стога најчешће питају: *како?* У књижевности је тај табу превазиђен, и то опет у тзв. постмодерни, а изразито у тзв. научној фантастици (Фредерик Пол, *Канија 1, 2 итд.* Филип Дик, *Убик*, Артур Кларк, *Одисеје у свемиру, и др.*) која пита и даје одговоре у онтологистичком смислу, методолошки попут теологије, односно онтотеологије. У том смислу у науци је упутно поменути Џамала Н. Ислама, *Коначна судбина васионе*.

При том, ова нова методологија покушава да превазиђе неке од основних логичких принципа, односно три од постојећа четири, и то: *principium exclusi tertii sive medii*, увођењем суда да А не мора бити или не бити Б, већ да може да буде и нешто треће. Дакле, од две противуречности, ни једна није ни лажна, ни истинита. Затим, да *principium identitatis* у ставу истоветности да А јесте А, такође није аксиом, будући да се може постулирати и немогуће. То немогуће је Ничеовски изазов сличан оном који је поставио један кунџ у роману Брежуљак Волтершип: како изаћи из себе и мимо сопствене кунџке ограничености супроставити се и победити апсолутно надмоћног пса (Мефиста)?

Коначно, проблематизован је и *principium contradictionis* с обзиром да *нешто* може постојати и изван ствари које јесу или нису, принцип који је, додуше, већ и раније теолошки оспораван.

Међутим, крајње питање (то је оно право питање иза кога, или у коме, следи коначан одговор) до сада није постављено.

По извесним ставовима Ненада Даковића и Милорада Беланџића (*Проширена верзија* и оглед *Филозофија као начин писања*), а са одређеним освртом на Константиновићеве *Ахасвера или трактат о пивској флаши и Декартове смрти*, може се филозофија разумети као *метафизика субјективности* (или бар као њен метод) која једном агностичком релативизацијом инсистира на недокучивости Ја, посебно у односу са светом других и општим бићем. На исти начин тзв. постмодерна може се схватити и као поетика прозраности сенке из Платонове пећине заваравajuћих обриса (*филозофија као начин писања*), где Ја изван писања и није, јер су *алфа и омега једно*. А да ли? Почетак јесте у Речи, док је крај у Ја. Само, будући да је Ја условило Реч, оно је и изнад ње, као њен творац. То Ја, иако у времену дезинтегрисано, а у постмодерни и релативизовано у друге до потпуног губљења психолошког идентитета (нису ли то само међуфазе), ипак се неизоставно креће у развоју ка Коначном-Ја-Богу. Тако питање *може ли паук да ухвати себе у сопственој мрежи* (није ли адекватније: *може ли паук изван сопствене мреже?*), наговештава да је *живот прича о животу који није, али који се дозива*, и херметичном (субјективном и апокрифном) чини сваку расправу у књижевности и филозофији. Зашто, на пример, да филозофија не буде узајамност Ја, други, и биће (природа, свет), које се писањем самоизјашњава (не поистовећујући се)? Само, тада објашњење односа Ја са другим не би било психологизовано, а ствари се не би виделе и изван њиховог реда, када се слуте као унутрашњи феномени који повремено истичу бесмртност што је Ја носи у себи, иако је објективно не зна. У супротном *Ти не можеш разумети или ценити било коју живућу ствар док не постанеш та ствар* (Џејн Колинс: *Сетова књига*).

Напред наведено индикативно је за потоње редове, мада се ставови Константиновића, Даковића и Беланџића, ако сам их добро превео, тешко могу прихватити на један објективан начин. Узгред, треба напоменути да су они ипак произашли из досадашњих неуспешних покушаја књижевности и филозофије да одговоре на кључна питања егзистенције, и као реакција на нову стварност интернет стимулације или виртуелности.

Тако је крај овог времена обележен узмицањем у тражењу циља (наводи се да је то сизифовски посао), а посвећен претежно бављењу методологијом; филозофија језиком, књижевност стилем, а историја аналогјама. Видно је при том психологизовање како фило-

зофије и књижевности, тако и историје. Прећутно је прихваћена немогућност да оне буду објективне као што су то природне науке (а да ли су и оне?).

Сме ли се онда говорити о изналагању могућег смисла који је обележио крај века, или је пак реч о одређеној декаденцији која је феномен сазнања вратила и испред античких времена?

Да ли Ја може да *сусретне истину ...* (Хусерл) *да мисли себе као део света ...* (Мерло Понти) или је *мој поглед ... искуство ... све што знам о свету ... без којег симболи науке не би казивали ништа* (ибид)? Дакле, немогуће је позивање на ствари по себи, изузев уколико се прихвати феномен датог онаквим како се субјективно указује, додуше феноменолошким расветљавањем када Ја даје смисао, иако је и само већ разграђено трансцендентном структуром свести, што и *очигледност* доводи у питање. *Ми смо само низ замишљених поступака и лутајућих утисака* (Борхес), те по хиндустанском учењу (седми систем), *ја не може бити предмет непосредне спознаје*, као што и по Шопенхауеру субјект као такав не може бити предмет спознаје, већ само предмет спознаје другог субјекта који врши спознају. Ако је по Гетеу око осунчано да би видело сунце, шта је око *за себе* без осунчања, а тек шта у том односу јесте сунце? Да ли сазнајемо свет онаквим каквим га опажају наша чула и смишљена помагала (телескоп, микроскоп, али и то са Хајзенберговим апсолутним ограничењем, са виртуелним честицама које измичу оку нашег логичког *узрок-последница* трагања) и само толико потпуно, без наде у свеспознају, у солипсистичком низу произвољности, или је по среди одређени виши нама недокучив смисао због чега је то тако? У овом другом случају дотичемо се питања финалитета, који једино (то му је својство, услов и природа) допушта могућност коначног сазнавања.

Разрешење противуречности да Ја-по-себи има изворно својство замишљања стварности (друго, друге и себе у односу са њима) по нахођењу, са научним увидом у истоветност и одређеност опажајног, постао је нови задатак филозофији, али, ма како у први мах било чудно, и књижевности. Језику као трансмедију између субјекта и реалности, који експериментом (наука) и логиком (филозофија), чини се, треба да врши методолошки напор у сазнавању, придружио се и стил, као надахнуто ирационалан (и флуидно имагинативан) начин да се у трену назре зрно истине са оне стране могућег. Досадашња трагања нису била усмерена ка стварању великих теорија, што је карактерисало ранији период, напротив, били

су то индивидуални покушаји под геслом: пишем, дакле, постојим, и она су (условно речено) обележила крај овог века (Зуровац, М. Марковић)

Независно од објективности чина писања-размишљања, при чему се раслојава однос Ја - Други - Биће, те игре која је често стварна само њеном аутору, писање (као и идеја о дешавању могућег које замишљањем постаје стварно у неком над-не простор-времену, о томе поред Константиновића и поменута *Сетова књига* Џејн Коллинсове) већ у себи садржи другу противуречност. Оно би да искаже себе, друге и биће, да размести новим редоследом узрок и последицу, чинећи их узрок-последницом, постајући тако предмет и пророк истопросторновременски, заборављајући при том да је у шаху забрањена реч *шах*. Да ли се модерна књижевност, али и филозофија, поново окренула Протагорином софистичком прапараметру у коме је *човек мерило свих ствари*? Питање можда треба упростити; како се исказати извором из кога тек треба да исходиш? Нажалост, то питање је остало отворено за нека следећа времена.

Крај века или миленијума! Конвенција која би требало да усретреди нашу пажњу на моторну снагу дешавања (петогодишњи план, годишњи биланс, итд.) једне економије интелектуалних догађаја открива разочарење. Ми немамо право да са усхићењем дочекујемо Нову годину (век), у оној мери у којој имамо олакшање због испраћаја старе. Епистемолошко искуство није нам дало не само увид у привиде света у нама и око нас, већ ни у одраз тог привида. На крају овог времена дознали смо да је филозофија залутала у беспућу пустиње у којој, нажалост, нема оаза. Некадашњи њен циљ - упознавање суштине свега и света, одавно је преузела наука. Узалудан је био Раселов покушај математизирања њеног језика, и последњи, јер она је данас на путу да избрише границе између себе и књижевности. Са друге стране књижевност је пошла, са мање-више истим домашајем, ка филозофским питањима. Питање *бића, као таквог (онтос) и сазнања о бићу*, те самим тим *бити (онто)* постало је и литерарни проблем. Али, основни утисак је поразан; и књижевност и филозофија све више се задовољавају методолошким истраживањима, не ретко и старим Зеноновим питањем у новом руху: да ли ће Ахил икада стићи корњачу?

Још је Освалд Шпенглер тражио преко аналогија финалитет историје, крајњи општи смисао развоја цивилизација, песимистички предвиђајући пропаст запада, али и цивилизација уопште. Са нара-

слим оптимизмом после другог светског рата, обазривом теоријом о *изазовима* Арнолд Тојнби, слично богоубици Ничеу, иако у сумњи према есхатолошком због цикличних понављања историје ад абсурдум, умеће појам *воље* (која је колективна, али се баш стога не може апстраховати ни индивидуална), насупротив објективним датостима и околностима изван нас. Кружно кретање цивилизација, опстанак или пад пред јачим изазовом (јин и јанг), носи ипак неки ирационални напредак, дакле одређени финални смисао.

Једно (Ја) у статистици великих бројева добија тако споредну улогу у односу са општим. Фердинан Алкије (*Носталгија бића*) проблем приземљује новом апроксимацијом: самим одређењем бића установљује се објекат који није биће, већ само чулима уочљива познатост ствари. Ако се дословно схвати овај став је агностичан. Објективна наука материјално одређује човека, али га удаљава од истините спознаје о бићу, о правој стварности, јер су њени инструменти засновани на нашим ограниченим чулима, дакле субјективни.

Сартр (*Биће и ништавило*) егзистенцију Ја (и могућност сазнавања света по себи) своди на нихилизам (можда је то моја исхитрена примедба) тврдњом да се Ја налази у свету који му је други отуђио, јер се слобода другог мени открива кроз неодређеност бића које сам ја за њега, иако сам ја оно што јесам, али за другог, и *свест*, али за другог. Мени моје Ја измиче у Бићу, и ништа нисам сасвим, и зато је објективна целина сушто ништавило у погледу на циљ који Ја имам. И стога Ја имам свест о себи само и уколико бежим од себе, независно од сопственог ништавила, само уколико сопствени основ (и увид) имам о себи изван себе. Други је скривена смрт мојих могућности, које су пак скривене усред света у који се плашим да уђем. Дакле, *човек је оно што није, а није оно што јесте*. Овај *contradictio in adiecto* открива другу опасност: апсолутно дату отуђеност због нужног постојања другог као постулата дезинформације и дезинтеграције Ја и његовог света у светлу бића у себи. *Јер Ја* је (мртав човек, пропала цивилизација) бића *за себе (свести)* из које избија биће *по себи* са схватањем да свест трагично открива како она није *стварно* (у односу на другог) *по себи*, те је зато - ништа! И слобода је исто такво порицање, уништење, будући да претпоставља будућност у којој Ја нисам.

Исувише речит за једног филозофа, Карл Јасперс налази пример за ограничење човекових могућности управо у филозофији, јер је егзистенција само могућност себе самог. Она није емпиријска,

већ трансцендентална. Ипак, Јасперс верује у технологију будућности, да *човеку одстојање према свету даје слободу, а уклапање у свет његово биће.*

Нешто другачије становиште заузима Андре Малро ставом о *универзалној аналогји* појединачних дознања пре свега субјективних дисциплина као што су књижевност и уметност, која воде *општем сазнању* света. Борхес замишља бескрајну библиотеку у којој се историја истовремено обнавља и шири (да ли и исказује?), док писац *Куге* и *Страница* Албер Ками пред свеприсутним апсурдом због немоћи смисла спас тражи у сталном и појединачном *револту* Ја. *Превазилазећи нихилизам ми сви, међу рушевинама, припремамо један препород.* Овде се треба присетити питања које је Андре Малро упутио давне (а толико садашње) 1946: *Да ли је човек мртав?*

Надреалист Миша Лерис сетно примећује: *Нејасно сам се надао да ће поетско чудо посредовати да све промени и да ћу ја жив и здрав ући у вечност победивши судбину човека уз помоћ речи.*

Да ли је победа изостала, а сумња нарасла у пораз? Пол Валери то разумевање света, начин да оправда Паскалово да смо узвишени, јер знамо да смо смртни, тражи *језиком у језику*, у свим временима и свим местима, свим дисонанцама и какофонијама, дакле, као и Елиот - у музици сфере, у имагинацији поезије, која изгледа оправдава митско раслојавање вавилонске педесетнице. За разлику од Гордера који тврди да је филозофија чуђење, он предлаже да се човек прене из тог чуђења (*претставе да је све и очигледности да је ништа*).

Али, има ли користи од сумирања немогућности? Ако Ја разлаже себе у потрази за односом и значењем Ја-Он-у-Бићу, разноврсност његових покушаја умножава рачвајуће стазе пометње, и уместо једне сумње ствара безбројне алтернативе - хаос. Будистичка подука да хладна вода не може штетити зато што је врућа, нити врућа зато што је хладна, указује на потирање разлика њиховом елиминацијом. Ја је привид свих унутрашњих ја у целовитости јединственог Ја у јединству са свим стварима онога што постоји, што је, у трансценденталном смислу, шири појам од бића, јер је незамислив.

Шта се то догађа унутар Ја, је ли оно кохерентно и само мимо односа са другима и бићем? Западна мисао то Ја умногостручава у сумњи (Фројд, Адлер, Јунг), будизам га хармонизује у нирвани, док Кастанедин Дон Хуан указује на нивое, често сасвим независне у простору и времену. Први умноженом делу оспоравају

виђење целине (јаје не слуги кокошку), други део стапају са целином (јаје је предиспозиција кокошке и - она сама), док јужноамерички маг допушта потпуну индиферентност у односу појединачно - опште.

Самим значењем појма *нирвана (ослобођење)* будистичка религија не признаје Аристотелову дефиницију метафизике као *сазнање бића као таквог*, пошто чисто биће није *први и најуниверзалнији принцип*, а и стога, јер метафизика појаву не може да дефинише, будући да *дефинисати значи ограничити*. За Ренеа Генона *метафизика је ван појава*, и зато израз *апсолутног неусловљеног стања*, које је ослобођено свих ограничења којима иначе тежи човеково Ја као спољна појава и пролазна манифестација *Правог бића*. Материјално Ја је ограничено, мада му је могућност мисаоног ширења ван телесних ограничења неограничена. Човек је истовремено и *много више и много мање* од оног што подразумева западна мисао.

Теолошки идеализам уводи појам ограничене слободе. Ја, упркос различитости са светом-око-себе, надом и вером усхићује наговештај да тиме што јесте искључујући егоизам замењује алтруизмом љубави која тиме што јесам искупљује сумњу и небиће. Као што је парадокс да они *елементи* који су створили живот - ватра и вода, јесу животу и највећа претња (експлозија сунца, велики потоп), тако и идеализам као свепротивност материјализму овоме јесте предуслов опстанка. Тејар де Шарден решење види у *уједињујућем прочишћењу* преко Христа, који је делимичним утапањем у ствари (материју), постајући сам *елемент*, и помоћу њега материја и њена еволуција, омогућио *Омегу* својом божанском природом смртноме Ја, чинећи га бесмртним и за себе и по себи. Проблем сазнања је у вери, али је тиме питање враћено на почетак, речју - на солипсизам по коме је стварност опредмећена мисао, чак и у дословном смислу (*Феномен хришћанства*).

Да ли је могуће да Ја (Ум) та величанствена творевина природе буде дата само за једнократну и ограничену употребу, да природа, која је увек шкртарила са својим решењима, буде наједном тако необазриво широке руке и уложи толико у нешто што је заувек избрисиво и необећавајући пролазно? Или је тачна поставка Цамала Ислама (*Коначна судбина васионе*) да је појава човека био њен план за *наставак живота у екстремним условима васионе* (укључујући и смрторађања великим праском или бесконачно ширење свепостојећег које не претпоставља ни крај ни почетак)?

Пристонски гностичари агностичко-релативистичком погледу супротстављају један научно-будистички (условно речено) став. Како избрисати утисак иначе лажног утиска да сам Ја испред свог видног поља? Претпоставка је у немоћи да се докаже истоветност виђеног од стране два посматрача, али и непропорционалност и неистоветност њихове узајамности. Ако Ја посматра друго Ја, јавља се *церебрално изобличење*, а самим тим немоћ објективног (уопште) чулног уочавања. Ако се апстрахује ванчулна перцепција, новогностичари дају предлог да се употреби холон, Јанус са два лица, који ће интегрисати део са целином. На пример: када Ја гледа на нешто у покрету, он гледа у реципрочном покрету. Ја види деформацију интервала гледаног, док гледано по принципу релативитета може себе да сматра у мировању, у једном апсолутном овде-сада. Ја је онда гледаном неодређени холон, субјективност за себе, али и за нешто, које мимо њих, постоји објективно, иако не само по себи. Тешкоће које настају потичу из неурологије кортикалних поља, слично као у физици, где се не може локализовати електрон у његовој орбити или у неутрону пре него што се неутрон не разложи на протон, итд. Решење је у математичко-статистичкој вероватноћи великих бројева, дакле, апроксимативно.

Та потпуна несводивост, то неухватљиво Ја многострукост (различитости) чини трансцендентним, иако је само произашло из објективно дате еволуције природе (Ерих Фром: *С оне стране илузија*).

Али, шта се то догађа унутар Ја, је ли оно последња инстанца иза које је ништа, како су природу схватили Демокрит и материјалисти (најмањи део), или је и само подложно да као Целина има своје све мање и бесконачне појединости, како је на пример сматрао Декарт (деоба делова је бескрајно бесконачна)? Независно од свог односа са Опште-Бићем, да ли Ја види друге и свет као стално исте у простору и времену, или је и само изложено растакањем увида? Ја као незамисливи низ бесконачних ја у природи незамисливих и бесконачних система (целина) опште-бића?

Математика проблем избегава, она га не решава увођењем симболичних конвенција, а и то је, мимо сваке могуће згранутости због овакве тврдње, само још један од теолошко-идеалистичких покушаја у чијој диспозицији је вера. Време-простор се ограничава системом (Ајнштајн: брзина светлости је ограничена у оквирима једног система у једном простор-времену. Шта је са свесистемом, више

система, итд?). Стивен Хокинг (*Кратка повест времена*) критикујући чувену Кантову тезу и антитезу о томе да ли васељена има свој почетак у времену или нема, тврди да је појам времена бесмислен. Да ли би се слично могло рећи и за простор? Позната је чувена упадица неке постарије даме из публике Бернарду Раселу приликом једног популарног предавања, да је земља равна плоча која се налази на леђима джиновске корњаче. На Раселову питање: а шта се налази испод корњаче, виспрана госпођа је одговорила да се она протеже све до краја.

Марсел Пруст чини покушај да реши овај проблем асоцијативним низом простора и времена, али је тиме само допринео умножавању питања.

Теолошки приступ изгледа да бар искрено признаје да су простор и време у човековој замисли (Ја може узети да постоји истовременост, али и истоветност са другим), и уколико је вера у конвенцији, и Ја у њу верује, свет је објашњив, а објашњив је онолико колико Ја у то верујем. И по стоицизму ништа не постоји изузев мог сазнања о њему, а све оно што се деси изван мене, пре или касније, или изван мог домаћаја, ја не знам, дакле, то и не постоји. Ради коначне сврхе постојања (по Браниславу Петронијевићу то је *задовољство*) Ја не треба да размишља о непријатним стварима које за њега не постоје, а не постоје, јер их Ја не зна.

Ипак, да ли се досег данашњег сазнања, ако је могућ закључак о њему, поново врти у циркулусу витиозусу Кантове тврдње да Ја *по себи* и *за себе* не може да спозна целину самим тим што нема искуства о свему (целини), а и евентуално би таквим чином и само постало целина, која је пак једино Бог (све што је изнад појединачног)! Начин на који ова мисао мири Декартов рационализам са Хјумовим и Локовим емпиризмом јесте вера, будући да Ја има у себи предиспозицију целине, када ум, мада у *празном ходу*, размишља о немогућем.

Једно агностичко питање на крају данашњег времена можда је најбоље формулисао источњачки мислилац Чуанг Це: *Да ли ја сањам да сам лептир или је лептир тај који сања да је ја?* Дакле, није ли стварност исувише очигледна, а да би била стварна?!

НЕНАД ДАКОВИЋ

„НЕСТАЈАЊЕ” ПАЛАНКЕ

О филозофији и савременом свету се може говорити на различите начине. Чујем да постпесимисти који су свакако једна од фракција постмодерне јавно говоре о феноменима нестајања о којима сам и ја, уосталом, говорио. Свет се променио или се мења таквом брзином тако да је Пол Вирило у праву када говори о томе да је брзина постала трећа димензија материје. Ви очекујете од мене као аутора упућеног у постструктурализам да имам јасну свест о промени. Јер, у савременој филозофској анализи коју представља структурализам и оно кретање означено под именом постструктурализам, који многи упоређују са постмодерном, оса света се променила. Уместо класичне и можда модерне осе која према Фукоу иде још увек смером: свест, сазнање, наука, ова коју имам у виду гласи: дискурзивна пракса, знање, наука. Потребно је анализирати и разумети ову промену, пре свега, као осу моћи, пошто је дискурс или археологија дискурса поље моћи а не свести, као у првом случају. Зато се уместо о сазнању говори о знању, уместо о науци о техно-науци у којој више не постоји модерна разлика између науке и њене технике или примене. Савремена техно-наука је ово основно археолошко или структурално поље које одређује подручје и изглед савременог света. Археолошки учинци анализе која не открива архе или почетак показује да нестајање јасне границе између науке и њене технике у савременој техно-науци има за основу неуспех феноменологије да утврди границе свести, пошто феноменолошки Его може бити и нехуман. То је процес који у савременој филозофији означава дестабилизацију модерног субјекта и последице које овај процес има за археолошко поље чије средиште више није субјект. Археолошко поље није поље свести него језика и овај заокрет од свести према језику стоји у основи постструктуралне анализе, која открива ово „празно место” на месту где је био субјект или бар трансцендентални оквир. Зато је дефиниција структурализма као трансцендентализма без трансценденталног субјекта, у основи,

оправдана. Мислим да је нешто слично рекао и Жан Пијаже, који ову одредбу премешта и на савремену психо-лингвистику. Уопште се може рећи да је ово комешање жанрова, рецимо, између психологије и лингвистике, као и науке и технике, уметности и теорије, или филозофије и медија, опште обележје савремене ситуације. Овоме треба додати нестајање епистемолошких граница између биологије и филозофије и примат информатике или информационих система. Онтолошки приступ уступа место информатици. Примећујете овај лаки англосаксонски стил у мом излагању. Не постоје више ни јасне континенталне границе стила. У том погледу и филозофија постаје глобално село или можда Паланка. Када, на пример, Лакан несвесно дефинише као језик, „несвесно је структурирано као језик”, или када Бодријар говори о великој промени парадигме која више није историја него информација, онда то постаје основа за разумевање нестајања онтологије, као старе „науке о бићу” са светских катедри за филозофију. И код нас је недавно онтологија и званично укинута као предмет изучавања на катедри за филозофију. Уопште, имам утисак да је савремена педагогија међу најконзервативнијим филозофским дисциплинама. У сваком случају лако је учити овај савремени парадокс између ове институционалне збринутости филозофије, као никада до сада у историји, филозофија је постала општа педагошка институција, она је предмет изучавања свуда где постоји образовни систем и држава, у Бразилу, као и у Турској или Југославији постоје интернационални универзитетски кампуси, и њене стварне друштвене, или животне моћи. Можда је и то феномен глобализације пошто је савремени филозоф постао „онај који често лети” са једног краја света на други, за разлику од Ђирил филозофа, о коме говори Константиновић у „Филозофији паланке”, који је љубитељ сопственог племена а не света и зато на крају страда од ове племенске руке, постајући симбол антифилософског става патријархалне цивилизације. Али, пред налетом савременог дигиталног, виртуелног ума нестаје и паланка на трагу овог растварања некада стабилних онтолошких или епистемолошких појмова као што су то били „биће”, „свест” или „историја” у језику, или прецизније информатичким машинама. Када прође кроз компјутер, дело у било ком облику или форми, од теоријске до уметничке, „нестаје” и остаје без „бића”. Штавише, и наш генетски материјал у том погледу није више организам него информација. Тако се може рећи да је постструктурализам филозофска артикулација ових процеса неста-

јања некада стабилних онтолошких и епистемолошких трансценденталних структура и њихово преображавање у ове нестабилне „линије бекства”, о којима говоре Делез и Гатари. Филозофи су, веле они, у књизи „Шта је филозофија” они који измишљају појмове. Тако је Аристотел измислио појам „хиле”, Декарт појам „когита”, или Ниче „веселе науке”. Али, треба бити прецизнији, пошто нестају и појмови и све се раствара у информацији, чак и језик. Зато је и књига Мише Кулића посвећена теогрматици, односно, „језику пре језика” неочекивана метафизичка реминисценција која не може бити друго до својеврсно насиље над језиком у доба доминације виртуелног духа, или авет паланачког духа.

Дигитални свет тако почива на особеном парадоксу, пошто су разбијени или дигитализовани модерни блокови континуитета, археолошки континенти, о којима говори Фуко, више не постоје, свет дигиталних интервала не познаје „континенте” а археолошка поља су подручја дигиталних јединица или епистемолошких интервала који производе екранску фикцију. Тако овде имамо својеврстан парадокс будући да потпуно неочекивано ово савремено растварање света, у чијој основи се налази ово структурално претварање некадашњих појмова у информације, има као епилог не само ове дисконтинуиране блокове или екране него и једну „стварност” која постаје фикција или виртуелна реалност. Савремени информативни свет је парадоксално свет фикције а не историје, због чега овај пад у информацију, о којој говори Бодријар, као супституцији модерног „пада у историју”, познаје једино ступњеве симулације а не онтолошке или органске ступњеве које је имао у виду још Гелен, или Хартман, чија је естетика још увек једна стратификована метафизика.

Ипак, не постоји знак једнакости између фикције и виртуелног света за који још увек не знамо поуздано шта је, осим да је у питању „свет” без онтолошког оквира, пошто је његов оквир или „граница” вештачка а не природна, што значи да је у сваком тренутку могућ повратак или „излаз” у тзв. реални свет. Тако се може рећи да је виртуелно „свет у свету”, због чега је ово умножавање светова постало проблем за савремено мишљење, али и уметност.

Ови феномени „нестајања” или виртуелизације, скенирања света, о којима говори још увек једино постмодерна, и у оквиру ове теоријске стратегије тзв. културолози медија, попут Лева Мановича или Стивена Џоунса, сведоче о томе да је један лик или можда лик-ови живота, дефинитивно остарио, како би то рекао стари Хегел, али о томе да нам је неопходна нова теоријска стратегија. Зато је питање о односу филозофије и света, у ствари, питање ових стратегија.

Да ли је она уопште могућа док се не стабилизују нови језици (медији), на шта упозорава с правом Манович, упућујући на то да су „нови медији”, у ствари, постмедији или метамедији, пошто старе медије користе као своју основу или језик. Имамо ли даха, и ко ће уопште бити у стању да домисли ову постхуману ситуацију, јер нисмо више у истом чамцу, како упозорава Слотердајк у истоименом огледу, говорећи о савремености. И која је улога и утицај филозофије у овој ситуацији?

Говорећи о томе, Хабермас своју веру у то да савремена филозофија још увек није изгубила своју улогу и утицај заснива на уверењу да савремени филозоф, за разлику од експерта, још није изгубио способност преласка из једног дискурса или археолошког поља у друго, односно таленат за вишејезичко кодирање, што је иначе обележје постмодерне ситуације, говорећи и даље о филозофу као „јавном заштитнику ума”, што је свакако модерно ограничење, пошто је ум врста статичног језика.

Ово је прилика да се вратим на Ћирила философа, који је за разлику од модерног заштитника ума јавни заштитник обичајности и племена. То је, ето, разлог зашто Константиновић овде има у виду философа а не филозофа који је модерни творачки субјект, до кога Ћирил философ у свом анти-философском ставу, или ставу обичајности и не доспева. „Вук бележи у „Рјечнику”, пише Константиновић, у „Филозофији паланке”, ” (под Ћирил философ): „Србљи приповедају да тице на Ћириловдан траже друга свака себи да гради гнијездо и да носе јаја; па која га не нађе она се објеси”. Символична птица Ћирил философ, вели Константиновић, симболизује анти-философски став ове цивилизације. Али поента је у томе да у овом ставу и независно од тога да ли је у питању љубав према племену (филозофија) или према уму (филозофија), Паланка и њен свет бива обеспредмећена у овој „љубави” и зато изложена

истим процесима нестајања о којима говори постмодерна. Само су у овом затвореном свету ови токови уочљивији и јаснији него у светском паноптикуму, о коме говори Фуко. То говори о изузетној актуелности Константиновићевог огледа. Тако он пише: „Ђирил философ је метафора родовски-неимарске љубави опредмећења и за опредмећење, метафора о философском ставу као беспредметном ставу који обеспредмећује и зато убија. Убиство је у обеспредмећењу, у беспредметној љубави. Оно је зато у философском ставу који је став без предмета у стварности, без могу, без могућности затварања у род („гнијездо“), став без-родности као став све-родности, безграничности као бескућништва које само мишљење, туђе зато племену и племенском духу, достојно сажаљења и прокажености.”

Филозофски став је, да то поновим, став без предмета у стварности, тако да се може рећи и независно од разрешења ове дилеме да ли је Ђирил философ или филозоф, његово деловање у паланци или племену подразумева овај деконструктивистички приступ и разградњу паланачке метафизике као метафизичке присутности и модерног логоцентризма, што Ђирил философ, наравно, плаћа главом, али што истовремено Константиновићу омогућује да у самој паланци нађе метафору трагичног сукоба између српске Модерне и анти-модерне која завршава у нацизму, управо, због овог ужасног страха од мишљења и овог процеса обеспредмећивања или нестајања. Јер, и „мржња, као и љубав, опредмећује и затвара мисао у границе”. Зато је ова дилема: да ли је Ђирил философ (љубав) или филозоф (мржња), у ствари, лажна пошто је он, то је најближе истини, истовремено и једно и друго: и философ и филозоф, као и свако од нас. Важно је једино да паланка и њен философ или филозоф постаје место сукоба који паланку ставља у средиште светског тока „нестајања” односно философског става као без предметног или ове метафизике присутности и логоцентризма, „јер је дух јединства рањеног појединачношћу, ка њеном путу ка индивидуализму и ка његовом превазилажењу у правцу субјективно-творачког става, у одбијању бескућне, усамљеничке и усамљујуће мисли”. Јер „непогрешивом нагонском слутњом, племе осећа да је усамљеност, као беспредметност, сама универзалност, свет”.

Свет је беспредметност и зато метафизика присутности на којој почива паланка, као и логоцентризам, није адекватна стратегија за свет чија је стратегија ова стратегија или стратегије нестајања.

Све „нестаје”. „Нестаје” Мона Лиза, пошто је симулација постала обавезна, образовање, уметничко дело, или теоријско дело уопште, чак и као културни артефакт, пошто се конвертовањем у дигиталне медије, културни објекти неповратно трансформишу у информације и тако „нестају”. „Нестао” је и екран пошто је покрио визуелно поље и тако остварио виртуелну реалност. Један лик живота је дефинитивно остарио. Свет је постао бајка, како је говорио Ниче, у којој смо заједно са стварношћу можда изгубили и привид. Јер виртуелни свет није вештачки кибер свет, као опозиција реалном свету, него „свет” у коме је „нестао” и привид, као да излаз више не постоји, као да је свет постао виртуелна паланка. И тако још једном „нестао”.

Или је, можда, Бењамин у праву? „Чинило нам се да нас наше крчме и градске улице, канцеларије и намештене собе, железничке станице и фабрике, безнадежно окивају. Тада се појавио филм и дигао у ваздух тај утамничени свет динамитом десетинки секунде, и тако смо хладнокрвно почели да тумарамо међу његовим надалеко разбацаним рушевинама.”

ЛИДИЈА БОШКОВИЋ

СВАДБЕНИ ОБРЕД - ТРАДИЦИЈА И ПРОМЕНЕ

С обзиром да основна тема нашег скупа¹ садржи две кључне одреднице - *традицију и корените друштвене промене*, овај рад ће се, с једне стране бавити моделом свадбе у традиционалном усменом стваралаштву, а са друге, његовом трансформацијом у модерној књижевности - трансформацијом која је условљена *коренитим друштвеним променама*.

Да би се избегли евентуални неспоразуми, требало би одмах нагласити да поменуте промене неће имати никакву политичку конотацију и да ће се у тексту говорити искључиво о померањима у основној структури друштва.

У традиционалној патријархалној заједници та структура подразумева прецизно дефинисан статус полно и старосно одређене јединке и тачно утврђене релације међу припадницима дате заједнице. Поред утврђених позиција и односа појединаца унутар колектива, прецизиране су његове „спољашње” релације - односно, начини на који се колективи међусобно повезују.

Сви ови сегменти друштвене организације могу се пратити на примеру свадбеног обреда и начина на који је он артикулисан у нашој традиционалној (усменој) и модерној књижевности. Мада ће акценат бити на јуначкој епици, посматраће се жанровски различити текстови усменог стваралаштва, а њихов пандан у модерној књижевности биће песма *Женско писмо* из збирке *Женске јуначке песме* Владиславе Војновић.²

Свадба у целини или поједини сегменти свадбеног обреда широко су распрострањени у српској усменој традицији.

Једна од најбројнијих врста наше лирске народне поезије јесу сватовске песме, а и лирика која се одређује као религиозна, обредна, посленичка и сл. често садржи свадбене мотиве.

¹ Насловна тема крушевачке Филозофско-књижевне школе 2002. јесте *Традиција и корените друштвене промене*.

² В. Војновић, *Женске јуначке песме*, Београд, 2002, 77.

Лирско-епске врсте усмене поезије по дефиницији се баве односима унутар заједнице,³ најчешће стварањем (или неуспелим покушајем стварања) породице, па су и ти мотиви удаје или женидбе готово неизбежни.

Поменути мотиви јесу и легитимни структурни елементи усменог епског стваралаштва. Тако је „женидба са препрекама”⁴ један од најфреквентнијих тематско-мотивских склопова наше јуначке епике, а заступљеност мотива свадбе - удаје или женидбе - у овом делу традиционалне поезије илуструје и садржај друге књиге Вукових народних песама,⁵ где двадесет и један наслов има у себи неку од речи или синтагми који упућују на свадбу („заручница”, „младожења”, „женидба”, „хоће сестру да узме”, „удаја”, „свадбарина”).

Природно је онда запитати се зашто је свадба опсесивна (или, бар, једна од опсесивних) тема наше усмене традиције?

Да бисмо дали одговор на ово питање морамо указати на две основне функције свадбе у традиционалној заједници.

Прво, женидба (брак, свадба, удаја) јесте неопходан, елементаран услов којим се обезбеђује континуитет породице и ширег колектива. Она је за њега биолошки, репродуктивно значајна. Због тога је неопходно да доведена невеста буде плодна. На поседовању плодности нарочито инсистира усмена лирика специфичном метафориком за младу -, „росица” или „зрно шенично”.

Други разлог због кога је свадба од фундаменталног значаја за традиционалну заједницу јесте то што је она један од основних, а можда и основни начин успостављања везе између два „рода”. Успостављањем свадбених односа између различитих заједница ствара се мрежа релација која, у суштини, представља основ постојања шире друштвене структуре.⁶

³ Угроженост *изнутра* је, по Зоји Карановић, *diferentia specifica* лирско-епског у односу на епски и лирски жанр усмене поезије. (*Антологија српске лирско-епске усмене поезије*, приредила Зоја Карановић, Нови Сад, 1998. (даље у тексту: *Антологија ЛЕ*) Поменути тезу З. Карановић заступа у поговору ове књиге: *Архајски корени и модерна исходишта српске лирско-епске усмене поезије*, 223).

⁴ По класификацији Максимилијана Брауна.

⁵ *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије, у Бечу, у штампарији јерменског манастира, 1845, према: *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 5. Београд, 1998, 7. (даље у тексту: *СНП II*)

⁶ Види: Е.М. Мелетински, *Поетика мита*, превео Јован Јанићијевић, Београд б.г.

Уз то, свадба је и својеврсно успостављање савеза у случају опасности. Ова функција свадбе најпре пада у очи када је у питању брак владара. Он се склапа искључиво на општу, колективну корист, јер је владар представник своје заједнице и одговоран је за њу. Примера је много кроз историју, а као илустрација може се навести (за Србе никад прежаљена) удаја Лазареве ћерке Оливере⁷ за турског султана Бајазита. Она је послата у турски харем с благословом патријарха и свештенства (!) у моменту када је држави, због провале Сигисмунда у Србију, била потребна заштита.⁸

Поменуте функције брака јесу, као што смо видели, од кључног, егзистенцијалног значаја за друштво, и њима се може објаснити велики значај свадбеног обреда, као и заступљеност мотива свадбе (или сегмената овог ритуала) у колективном стваралаштву.

О важности обеју поменутих фикција брака-репродуктивној (наћи добру девојку) и успостављања везе са другом заједницом (наћи доброг „пријатеља“) - сведочи и наша усмена епика. У песми *Женидба Марка Краљевића*⁹ Марко објашњава мајци зашто се не жени следећим речима:

„Ђе ја нађох за мене ђевојку,
Онђе нема за те пријатеља;
Ђе ја нађох за те пријатеља,
Онђе нема за мене ђевојке.”

(Овде и даље подвукла Л.Б.)

Сличну ситуацију имамо и у песми *Женидба Грујице Новаковића*,¹⁰ само што је у њој објашњење дато из перспективе родитеља - Старине Новака, а не младожење као у претходном случају:

„Ђегођ нађох за тебе ђевојку,
Ту не нађох за ме пријатеља;
А ђе нађох за ме пријатеља,
Ту не нађох за тебе ђевојку.”

Дакле, свадбе нема док се не стекну оба неопходна услова.

О важности успостављања везе са другом заједницом путем свадбеног обреда сведочи и генерално опредељење наше усмене тра-

⁷ Она није владар, али је члан и представник српске владарске породице.

⁸ К Јиричек, *Историја Срба*, прва књига, до 1537. године (политичка историја), Београд, 1981, 328.

⁹ *СНП II*, 243.

¹⁰ *Српске народне пјесме*, сакупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књига трећа, у којој су пјесме јуначке средњијех, времена. Дела Вука Караџића, Српске народне пјесме, III, Београд, 1969, 25. (даље у тексту *СНП III*)

диције за егзогамни брак. Погледамо ли како се артикулишу женидбе у нашој епизи, видећемо да су то по правилу женидбе „на далеко”. Неколико примера послужиће нам за илустрацију:

„Кад се жени Српски цар Стјепане,
На далеко запроси ђевојку,
У Леђану граду Латинскоме...”

(*Женидба Душанова*¹¹)

или:

„Запросио Поповић Стојане
На далеко лијепу ђевојку...”

(*Женидба Поповића Стојана*¹²)

или, рецимо, стихови из Женидбе Максима Црнојевића:¹³

„Подиге се Црнојевић Иво,
Те отиде **преко мора сиња**,
И понесе три товара блага,
Да он проси лијепу ђевојку
За Максима за сина својега
Милу шћерцу дужда од Млетака.”

Има, наравно и ситуација у којима се афирмише ендогамија, али је то мотивисано страхом и опасношћу од „туђег”.¹⁴ За ендогамију се, по правилу, залаже мајка, јер је она чувар „свог” простора,

¹¹ *СНП II*, 106.

¹² Исто, 370.

¹³ Исто, 378.

¹⁴ У контексту традиционалног поимања односа између „свог” и „туђег”, као парадигме која подразумева читав систем бинарних опозиција („светло” / „тамно”, „сигурно” / „опасно”, „горе” / „доле”, „близу” / „далеко”, „добро” / „лоше”...) може се указати и на два термина која су помињана на скупу - „америчка изузетност” и „руски месијанизам” (С. Стојановић). Мишљења Американаца да су „изузетни”, или Руса да су „месијански народ” јесу традиционалне, архајске позиције припадника појединих колектива. У томе нема ничег необичног, јер ако хоћемо и Срби су „небески народ” као што су Јевреји „изабрани народ”. Представа о свом народу као о „добром” и „светлом” јесте једини виталан став за „сопствену” заједницу. У крајњем случају, шта представља актуелно фудбалско првенство - скуп група од по једанаест фудбалера од којих сваки за своју заједницу мисли да је најбоља! Ствари су, дакле, у реду док су Американци за себе „изузетни”, а Руси за себе „месијански народ”. Не би било природно да Американци за Русе мисле да су „изузетни”, а Руси за Американце да су „месијански народ”. У том случају не бисмо имали интеграцију, већ недозвољено приближавање које је аналогно Хаосу. Парадигмом овог модела може се сматрати фрагмент космогоније у књизи *Постања*. У њој Бог ствара свет тако што одвоји „доње воде” од „горњих”, односно, воде „под сводом” од вода „над сводом”. Стварање, односно, постојање подразумева, дакле, диференцијацију. Поновним спајањем „доњих” и „горњих” вода, не бисмо, као и у претходном случају, добили интеграцију, већ повратак Хаоса.

заштитница куће и огњишта и јер она зна да је сваки излазак „ван” потенцијално опасан.

Зато се у балади дешава да мајка, супротно браћи (који су мушки принцип), ћерку не жели да уда „на далеко”:

„Мајка даје у село комшији,

Браћа дају с преко мора бану.”¹⁵

Потврда исправности оваквог мајчиног става и реалног страха од „туђе” јесу епилози неких од балада у којима ћерка или сватови који долазе с „оне” стране доносе са собом морију, кугу (чуму) или неку другу болест.¹⁶

И у већ поменутој *Женидба Максима Црнојевића* жена-мајка је та која није за довођење снахе „из далека”. Кад су ствари већ кренуле низбрдо и када је јасно да женидба неће проћи без проблема, жена говори Иву Црнојевићу:

„Куд те сила сломи преко мора

На далеко четрест конака,

Преко мора, да не видиш дома!

Ни без јада доведеш девојку!

А код твоје земље државине,

Земље твоје, Бара и Улћина...”¹⁷

Она зна да се из далека без „јада” не може довести девојка и зато се залаже за „своју земљу државину”.

Тако се показује да мушки и женски принцип делују супротно један другом - као центрифугална и центрипетална сила, односно, као опредељење за „туђе” („на далеко”) или „своје”. Ма колико мајка, то јест, жена имала аргумената за свој став, у крајњим консеквенцама он је неодржив, јер означава затварање колектива у себе и спречава шире структурирање друштва. Символ тог „учаурења” заједнице, те усмерености искључиво на себе, јесте инцест.

Једини истински виталан друштвени принцип јесте онај други, мушки, центрифугалан, егзогаман. Излазак из „свог” простора јесте опасан, али изаћи се мора. Оно што остаје да се учини јесте да се предузму неопходни кораци заштите. У јуначкој епици заштита се, у складу с доминантно херојским представама, постиже

¹⁵ *Антологија ЛЕ*, 101.

¹⁶ Асоцијација на овај механизам јавља се у *Антологији ЛЕ*, 101. и 104. У поговору ове антологије Зоја Карановић указује и на варијанту у којој „сватови ’из далека’ доносе морију, која умори браћу.” (263)

¹⁷ *СНП, II*, 381.

бројношћу и изврсношћу јунака који иду у сватове. Подизање сватова аналогно је подизању војске:

„Рекао си **хиљаду сватова**,
Данас **купи и хиљаде двије**,
По избору коње и јунаке,
Ја кад виде тамо у Латина,
Да је Максим слијепо дијете,
Не смију ти кавгу приметити.”

(*Женидба Максима Црнојевића*¹⁸)

Певачи, дакле, имају свест о потенцијалној опасности при одласку по младу и зато у сватове „позивају” најбоље, најгласовитије јунаке. Управо због тога сватовски каталози јесу највећа анахрона поља у нашој усменој традицији.¹⁹ То се јасно види у песми *Женидба Поповића Стојана*.²⁰

„Кума куми **од Будима краља**,
Старог свата **Мандушића Вука**,
А војводу **од Сибиња Јанка**,
А чауша **Рељу Крилатицу**,
Барјактара **Милош-Обилића**,
А ђевера **Краљевића Марка**,
А остале кога теби драго,
Па се **не бој** пријеваре, синко.”

Антагонизам који у почетку постоји међу двома заједницама у току свадбеног ритуала се превладава. Две стране постепено се приближавају, у чему велику улогу има веома сложен систем даривања.²¹ У традиционалним, архајским културама на дару почивају релације међу јединкама или групама које су тај дар размениле.²² Дати неке нешто или примити од некога нешто не значи успоставити са неким однос. Како у току свадбе сватови обеју

¹⁸ Исто, 384.

¹⁹ Марија Клеут, *Старина Новак - начин карактеризације лика у српскохрватским усменим песмама*, посебан отисак из књиге *Старина Новак и његово доба*, Зборник радова са међународног научног скупа, одржаног 16-17. септембра 1986. у Доњем Милановцу, Београд, 1988, стр. 104. Види, такође, Љиљана Пешикан Љуштановић, *Сват међу сватовима*, у књизи: *Змај Деспот Вук - мит, историја, песма*, Нови Сад 2002.

²⁰ Исто, 372.

²¹ З. Карановић, *Свадба и дар, или дијалог који траје*, у зб. „Поетика дара и даривања у југословенским књижевностима”, Домети пролеће-лето, 1992, 116-149.

²² Основна студија о дару и његовим функцијама јесте *Оглед о дару* Марсела Моса. (М. Мос, *Социологија и антропологија*, Београд, 1982.)

страна непрекидно дарују једни друге, међу њима се успоставља веома густ сплет односа и две, на почетку супростављене групе, постају пријатељске.²³

О овоме говоре и термини „пријатељ” и „прија”, који означавају мушку или женску особу, припадника заједнице са којом је, путем свадбе, дошло до орођавања.

У традиционалној представи о размени добара као начину успостављања везе са неким леже и архајска упоришта трговине, која посматрана у том кључу има сличну функцију као и даривање.

Ако ово имамо у виду, неће бити тешко објаснити свадбени обичај да девер, прихватајући младу од њеног брата, оставља симболичку награду - „злато за злато”.²⁴ Јасно је да младожењин род, посредством девера, купује невесту од њеног рода. Управо на овој трговини, односно, на предмету те трговине заснива се веза између две поменуте групе.²⁵ Чињеница да је млада основна спона међу заједницама условила је њену позицију централног ритуалног субјекта. О њеном повлашћеном статусу у обреду говоре и кључни свадбени термини - „жен-идба”, „младо-жења”, „жен-ик”, „у-дом-ити”, „удаја”²⁶ - који недвосмислено показују да је референцијална тачка ритуала млада, то јест, жена и да је кључно иницијастичко кретање њен прелазак из „рода” (родну кућу) у „дом” (мужевљев).

Ритуална супериорност младе једним делом иде из чињенице да се преко ње успоставља веза између два колектива, али је, с друге стране, везана и за логику, односно, природу самог обреда.

²³ С обзиром да је на скупу покренуто питање радикалног прекида, односно, дисконтинуитета традиције у вези са даривањем неопходно је напоменути следеће: тачно је да се данас изгубио традиционални свадбени обичај даривања младожење везеном кошуљом, или младе марамом. Међутим, ни данас се на свадбу не иде „празних руку”, једино се, у складу са новим начином живота, променила природа дара, па се у сватове носе телевизори, лустери, слике... У крајњим консеквенцама, све док у било коју посету идемо носећи кафу, ратлук или пиће ми смо у традицији даривања. Традиција је изузетно флексибилна и способна да се прилагођава конкретном начину живота заједнице. Она се може преобликовати, па постоји опасност да је не препознамо, али то не значи да није ту.

²⁴ Б. Јовановић *Магија српских обреда*, Нови Сад, 1995, 140.

²⁵ О млади као објекту трансакције говори Леви-Строс. (К. Леви-Строс, *Структурална антропологија*, Загреб, 1977, 70)

²⁶ Реч „удаја” настала је спајањем лексема „у” и „дати” - што јасно указује на невестино иницијастичко кретање, јер њу „дају” „у” други род. Прецизније, млада прелази из „рода ” у „дом”. Овде је и исходиште термина „удомити” који се, такође, односи искључиво на невесту.

У сваком ритуалу, па тако и у свадбеном, у његовој централној, лиминалној фази²⁷ долази до негације постојећих социјалних релација. Важећа хијерархија патријархалних друштвених односа суспендује се или долази до њене инверзије. У складу с тим сви учесници обреда заузимају позиције које не одговарају њиховом реалном друштвеном статусу и понашају се сасвим супротно од уобичајеног начина понашања. Тачније, они следе логику обреда и раде у складу са успостављаним ритуалним хаосом и нередом. Ову ситуацију сликовито описује Вук у свом *Рјечнику* под одредницом *женидба*.²⁸

„Сватови су толико немирни и безобразни, да већ има ријеч 'као српски сватови'. Побију кокоши и прасце, покољу ћурке, гуске, патке; полупају судове, покраду (код девојачке куће) кашике и друго што се гођ може понијети, пећ собну (ако им повлади кум) оборе, па изнесу напоље; ћешто (као у Бачкој) извуку кала навр' куће; сами точе, сами пију; вичу, лупају (шта вичеш-шта лупаш-ти овдје? нијеси ти дјевојку довео) итд.”

Млада и младожења у ритуалном периоду такође имају значај који не одговара нормалној социјалној стварности. Младожења је као носилац реалне друштвене моћи детронизован. Његова ритуална инфериорност јесте статусна инверзија стварне друштвене и породичне моћи. Аналогно томе, млада, која као жена има субординиран статус у друштвеној структури, ритуално се уздиже и постаје централна личност обреда.²⁹

Дакле имамо ситуацију стварања неке врсте „друштвене антиструктуре”,³⁰ којој одговара већ поменути неред и ритуални хаос.

Овај хаос јесте неминовна друштвена појава, јер су неминовне и граничне ситуације у којима се колектив суочава са променом сопствене структуре.³¹ Те промене могу настати услед социјалног (удаја, женидба) или биолошког (рођење, смрт) кретања појединаца. У оба случаја, констелација међу припадницима зајед-

²⁷ *Лиминална фаза* је средишњи период обреда прелаза. Њој претходи фаза сепарације (одвајања), а следи фаза агрегације (интегрисања у нов статус).

²⁸ Вук. Стеф. Караџић, *Српски рјечник*, Београд, 1969, одредница - *Женидба*.

²⁹ Б. Јовановић. нав. дело, 152-153.

³⁰ В. Тарнер, *Варијације на тему лиминалности*, Градина, год. XXI, 1986, број 10, 40-56.

³¹ „Стварање ритуалног хаоса и нерета је начин увећавања кризе у фази лиминалности условљене новонасталом променом у датој друштвеној заједници. Будући да је обред одговор и начин разрешења ове промене...” (Б. Јовановић, нав. дело, 147)

нице се мења и то изазива неминовну турбуленцију у друштву, изван период друштвеног подрхтавања и укидања уобичајено важећих правила. Међутим, ова правила укидају се само привремено, јер је период ритуалне инверзије и обредног хаоса временски омеђен и ограничен на лимиалну фазу.

Суштинска одлика обредног, светог хаоса управо је ова његова омеђеност и то је оно што га разликује од модерног, профаног хаоса, који је трајан и о коме ће бити речи у вези са савременом књижевношћу. Овде би се могло указати на још једну разлику међу њима. Свети хаос је конструктиван. Он је од виталног значаја за заједницу, јер се његовим укидањем поново успостављају правила колектива.³² На тај начин колектив превазилази кризу и опет постаје стабилан систем. Супротно њему, профани хаос по природи је деструктиван и представља трајно рушење друштвене структуре.

Као што је речено, укидање обредног хаоса од егзистенцијалног је значаја за заједницу. Због тога су у традицији успостављени механизми за његово контролисање и превазилажење. Они се, пре свега, заснивају на утврђеном начину понашања и појединаца и заједнице као целине у граничним, кризним ситуацијама. За такве случајеве традиција нуди готове и обавезне моделе понашања. То појединцима омогућава да се у оваквим критичним моментима снађу. За разлику од модерног човека који живи у свету без регулативног механизма традиције и који је збуњен и неснађен пред сваким и најмањим искакањем из уобичајене колотечине живота, човек у патријархалној заједници трпи „насиље” традиције, понаша се по наметнутим правилима, али зна шта да уради кад се неко роди, кад умре или кад иде у сватове и ове ситуације, генерално, за њега не представљају извор фрустрација!

Самим тим што је свадба један од ритуала и што, сходно томе, привремено пушта у заједницу хаос, она је подвргнута строгим прописима и великом броју табуа. Али, она је и додатно оптерећена правилима због чињенице да су њене две претходно разматране функције (репродуктивна и стварање везе са другом заједницом) егзистенцијално значајне за колектив. За добробит целог друштва битно је да се иницијација успешно обави. Због тога наша усмена

³² „Ослобађање друштвено несвесног и стицања искуства 'другог' представља само привремену ритуалну негацију постојећих социјалних релација, али и трајну потврду патријархалних друштвених начела.” (Б. Јовановић, нав. дело, 161)

књижевност стално пева о томе како „треба”, како „ваља” радити и шта се деси када се погрешно поступа. Она на изванредан начин прописује, традира и конзервира свадбени обред.

Прича о женидби (удаји) актуелизује се, као што је на почетку речено, у свим жанровима усмене поезије. При томе су иманентне поетичке одлике, проблемски акценти или контекст записивања оно што песме жанровски диференцира - али свадбени модел који се у фрагменту или целини описује увек је исти. Цела српска усмена поезија са задивљујућом кохеренцијом „прича” једну „причу” о свадби.

Ово се може показати на примеру једног од кључних табуа свадбеног ритуала - забране виђења невестиног лица,³³ односно, на начину на који је он артикулисан у лирским, лирско-епским и епским песмама.

Поменути табу подразумева да је свим учесницима свадбе за време лиминалне фазе обреда забрањено да виде невестино лице. Она због тога носи вео и скида га тек после свођења. Његовим скидањем и стављањем посебног оглавља млада улази у круг удатих жена.³⁴ Дакле, све док не дође до свођења и док невеста не скине вео, не сматра се иницираном у нов статус ни потпуно интегрисаном са новим колективом. С друге стране, она је већ самим чином изласка из родне куће за ту кућу престала да постоји, тако да се јавља један период у коме је млада одвојена од своје заједнице, а још није постала припадник друге. Симболичким језиком речено, она је умрла за свој колектив, а за други се још није родила. У овом међупериоду млада је ритуално мртва и њој се приписују хтонски атрибути моћи. Тачније, она је мртвац међу живима и као таква за њих је опасна.

Ако ово имамо у виду, разумећемо зашто је неопходно да њено лице буде прекривено. Наиме, по логици архајског мишљења виђење и гледање је један од канала који омогућава циркулацију између света живих и света мртвих. Ако мртвац погледа живог, повешће га у свој свет. Можда је најпознатији пример за то поглед Горгоне, која је несумњиво оличење смрти. У нашој традицији аналоган пример било би једно од веровања везано за култ сах-

³³ Покривање лица невесте је универзално распрострањено у свадбеним обредима. (Т. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Београд, 1985, 100-104)

³⁴ Б. Јовановић, нав. дело, 141.

рањивања - уколико неко умре и при том му једно око остане отворено, умреће још један укућанин. Јасно, због тога што он са „оног” света гледа неког на „овом” и тиме ће га усмртити. Склапање очију покојницима требало би тумачити у истом кључу. На идентификацију смрти са престанком гледања указује и синтагма „склопити очи” у значењу „умрети”.

С обзиром да је невеста за време обреда мртва, њен поглед је опасан и због тога је она принуђена да носи вео.

Овај табу има још једну мотивацију. Наиме, пошто млада у лиминалном периоду није везана ни за једну заједницу, и сама је подложна дејству злих сила. Она, као и младожења, лако може бити уречена, па је то још један разлог због кога се њено лице (овог пута и други делови тела) скрива.³⁵

Наша усмена поезија рефлектује поменуте представе традиционалних култура и у лирском, лирско-епском и епском кључу пева о забрани виђења, односно, потреби скривања невестиног лица.

У лирској артикулацији то изгледа овако:

„Барјактару, изви више барјак,
Нек’ **покрије нашој снаји лице,**
Ово село има чињарице.”³⁶

Женидба Милића Барјактара је вероватно најпознатија лирско-епска песма у којој узрок трагичних последица можемо тражити у кршењу помињаног табуа:

„Ја каква је цура Љепосава!
Кроз мараме засијало лице,
Сватовима очи засјениле.”³⁷

Један сегмент епске песме *Женидба Максима Црнојевића* говори о истој забрани и неадекватном понашању невесте - „Латинке ђевојке”:

³⁵ „Како је истакао још Едмунд Шневајс, прихватајући Сарторијево мишљење, скривање младиног лица у нашим свадбеним обичајима има двоструку апотропејску улогу. Млада се најпре штити од злих погледа и злих духова којима је управо у време свадбе највише изложена, али се истим велом настоје заштитити и сватови од њеног урокљивог погледа који добија у периоду трајања овог ритуала.” (Б. Јовановић, нав. дело, 150) Исту тезу заступа и Тихомир Ђорђевић у наведеном делу.

³⁶ *Антологија српске лирске усмене поезије*, приредила Зоја Карановић, Нови Сад, 1996, 207 (даље у тексту: *Антологија Л*)

³⁷ *Антологија ЛЕ*, 87.

„Ал’ да видиш **проклете** ђевојке!

(...)

Превари се, занесе је памет,

Те **устури златали мараме**,

А **открива очи** обадвије,

А пружи му руке обадвије.”

на шта јој (несуђени) свекар, Иво Црнојевић, каже:

„К себи руке, мила снахо моја!

К себи руке, обје ти отпале!

Покриј очи, обје ти испале!”³⁸

Из ова три примера види се да жанровски различите песме на потпуно исти начин моделују свадбени обред, односно, у конкретном случају, један његов део. Овим путем комплетна традиционална поезија³⁹ успоставља чврст систем правила које једна заједница поштује, тако да у датој ситуацији свако зна шта и како треба да ради.⁴⁰ Може се десити да кључни ритуални субјекти - млада или младожења - нешто не знају или не умеју, али чак и у таквим случајевима они имају помоћнике који за њих решавају проблеме.

Институција помоћника везана је, пре свега, за младожењу - можда зато што он иде на „туђ” терен, а свакако и због тога што је добијање невесте везано за решавање „тешког задатка”. У јуначкој епици ти задаци су углавном провера физичке снаге и вештине, али понекад се тражи знање или сналажљивост. У оваквим случајевима младожењу често заступа његов помоћник - на пример, Милош Воинович свога ујака, Цар Стјепана (Душана), у *Женидби Душановој*.⁴¹

Младожења може имати помоћника чак и прве брачне ноћи, што је мотивисано страхом од дефлорације.⁴²

³⁸ СМП, II, 397-398.

³⁹ Као и традиционално стваралаштво уопште, само што је у раду акценат стављен на поезију.

⁴⁰ Појединци могу и да не знају како да се понашају или да се намерно понашају неадекватно, али онда сами носе кривицу за своје грешке, а колективна правила се управо потврђују трагичним последицама прекршаја.

⁴¹ СМП, II, 106

⁴² На трагове ове представе и појаве да невесту не лишава девичанства сам женик него његов помоћник указује Проп на материјалу бајке: „Жениково мјесто преузима помоћник. ’Легнеш ли с женом, бог нека је с тобом! Боље да ја с њом легнем’. Или „Ако желиш остати жив, допусти да ја легнем с краљевном на твоје мјесто.(В. Ј. Проп, *Хисторијски корени бајке*, Сарајево, 1990, 493)

Претходна разматрања указала су на чињеницу да усмено стваралаштво рефлектује структуру традиционалне патријархалне заједнице⁴³ у којој постоји стабилна социјална хијерархија и прецизан систем правила понашања. Ова правила представљају „насиље” над вољом појединца, међутим, то је једини начин да се колектив као целина уреди. Успостављена традиција организује живот једне заједнице и нуди начин за решавање и превазилажење граничних ситуација.

У којој мери је, због поменутих функција, традиција неопходна за опстанак колектива постаће јасно када погледамо како се „модел свадбе” артикулише у модерној књижевности.

Као пример послужиће нам на почетку поменута песма Владиславе Војиновић *Женско писмо*. Да је паралела која се успоставља са усменом књижевношћу легитимна потврђује сам наслов збирке *Женске јуначке песме*, као и називи поглавља у њој - *Басме за ослобођење, Пропаст царства, Тужбалице, Циклус о краљевићу, Хадучке, Устаничке, Играле се делије, Турци, вратите се, све вам је опроштено* и последњи, *С колена на колена*. Очигледно је да се ова поезија гради на фону нашег усменог стваралаштва, иако је и по лексици и по мотивима и проблемима којима се бави потпуно урбана.

Савремена поезија, аналогно усменој књижевности која одсликава традиционалну патријархалну заједницу, рефлектује ситуацију у модерном друштву. Корените друштвене промене, које се огледају у инверзији или суспензији хијерархије и правила традиционалне заједнице, пројектовале су се и на песми *Женско писмо*, па је у њој свадбени модел наше народне поезије потпуно модификован.

Првим стиховима ове песме:

„Ем леп, ем паметан, ем га гледам
како се опија
брже од мене.”

одмах је успостављена двострука инверзија - на књижевном и на социјалном плану.

Песма почиње мотивом испијања, баш као и велики део наше јуначке епике. Иницијална позиција и мотив „пијења” недвосмислено асоцирају уводну формулу усмене књижевности „вино

⁴³ Или инверзију те структуре уколико се описују моменти везани за лиминални период обреда прелаза.

пију”. Међутим, вино не испијају „Новак и Радивој” или Краљевић Марко, већ, како ће се даље у песми показати, младић који тек треба да дипломира и од њега доста старија жена. Поред тога, особине на којима се у вези са „јунаком” инсистира јесу „леп” и „паметан”, чиме се успоставља један дехероизован свет, што на још једном плану представља отклон у односу на јуначку епику.

У стиховима који следе имплицирана је пародија „тешког задатка” из „женидбе с препрекама”:

„Пићем које је **изгубио на опклади.**

У вези са **знањем о поезији.**

Шта да се ради, дипломирала сам
док је био у основној школи!”

Младић више не мора да уме да прострели „кроз прстен јабуку” или да прескочи „три коња витеза”, већ да зна поезију или да добро пије. Као што смо видели, наш „јунак” не зна поезију а и опија се брже од жене са којом покушава да ступи у везу. Касније у песми, употребом „кулинарске” метафорике рећи ће се да он уопште не зна како се поступа са зрелим женама:

„**Требало би** ме држати на леду

и ставити у пац.

Порозност младог ткива?

Телетина у белом вину?

Мљац!

Пијана будала!

Говедина **се тако ни не спрема.**

Никад не би омекшала.

Све опојно грчи ме и отврдњава.”

Ако ћемо право, ни цар Душан не зна да препозна „Роксанду ђевојку”, нити он излази на мегдан заточенику леђанског краља, али он има помоћника који ће уместо њега решити те задатке. У овој песми „јунак” не зна (поезију, како се спрема „говедина”) и не уме (губи опкладу, опија се), а нема никога да му помогне.

Супротно традиционалној свадби, где постоји мноштво учесника и помагача с обе стране, овде су мушкарац и жена сами и не знају како да се споје. Једноставно, више не постоје регулативни механизми који усмеравају кретање иницијаната и обезбеђује успешну свадбу.

Уз то, ово двоје људи су старосно непримерени једно другом
- она је много старија од њега:

„Зашто га брже хвата,
кад му је кондиција боља,
а ја спечена,
у сваком погледу?

Традиционални брак подразумева да је мушкарац старији од жене⁴⁴ (за шта има и биолошких разлога). Супротни примери, којих је не мало у усменој поезији, морају се тумачити посебним разлозима. Честа је, рецимо, веза младића и удовице.

Тако у песми *Новак и Радивој продају Груицу*⁴⁵ „Туркиња ђевојка” за два товара блага купује „дијете Груицу”. Међутим:

„Враг донесе булу **удовицу,**
Удовицу, Цафербеговицу,
Даде зањага три товара блага,
И три коња, што ће носит благо.”

Цафербеговица, дакле, купује Груицу и одводи га у свој двор.
По вечери:

„Она простре мекану постељу; (и)
Леже Грујо с булом у душеке.”

Овде је дата ситуација првог сексуалног искуства које младић има са старијом, искусном женом, што је била пракса неких традиционалних заједница. Да се у песми ради о иницијацији у статус одраслог мушкараца говори неколико ствари. Као прво, атрибут „дијете”. Затим, то што је он „љепши од ђевојке” (чиме је имплицирано андрогино прединицијастичко стање) и то што он „служи вино” Новаку и Радивоју,⁴⁶ дакле, обавља, генерално, женски посао. На крају, у прилог Груичине иницијације говоре и чињенице да после прве ноћи Груица добија ново одело и оружје и да убрзо следи његов први двобој. Јасно је онда да је веза са удови-

⁴⁴ Б. Јовановић нав. дело, 137. (Ради се о идеалтипској дескрипцији свадбеног обреда.)

⁴⁵ *СНП, III*, 11.

⁴⁶ У песми *Удаја сестре Душанове (СНП, II*, 104) вино пије српски цар Стефан, а служи му „провизур Мијајло”. На крају, Мијајло се жени Кандосијом, Душановом сестром. И овде, дакле, мушкарац коме предстоји иницијација (женидба) служи вино. Ово је, уз то, могло имати историјске референце, пошто су млади племићи, аналогно византијском дворском церемонијалу имали улоге оних који *служе* цара (Раде Михалчић, *Ставилац*, Историјски часопис, књ. XXIII, Београд 1976, стр. 5-21.)

цом само један од сегмената иницијације, тим пре што није трајна - Груица одмах следећег дана пљачка дворе и бежи.

Ако све ово имамо у виду, онда се веза између ликова *Женског писма*, која је сама себи циљ и не претходи некој другој „исправној” вези, може окаректарисати једино као отклон од традиције и као инверзија уобичајене друштвене праксе.

По социјалном статусу и друштвеној етаблираности („магистарска теза и кување”) женски лик песме такође је изнад мушког, што је на још једном плану инверзија у односу на хијерархију патријалхалне заједнице. Раније смо видели да жена у току свадбеног обреда заузима супериорну позицију и да је ритуално доминантна. Међутим, то је последица успостављања обредног хаоса који је кратког века. У овој песми жена је трајно, објективно надређена мушкарцу, што је рефлекс реалне социјалне инверзије. У савременом друштву, генерално гледано, прецизније би било говорити не о инверзији, већ о деструкцији - јер није успостављена генерална доминација жена аналогно генералној доминацији мушкараца у патријархалном друштву, већ се ситуација мења од случаја до случаја, дакле - нема правила!

У *женском писму* покушај спајања мушкарца и жене не само да нема функцију какву је имало у традиционалној заједници и књижевности (повезивање заједница, репродукција), већ нема ни сасвим модерног - емотивног ни физичког задовољења појединаца. После ноћи проведене у пијанству она „кафом уводи ред у околности што су се стекле”.

У песми, и модерном друштву које она рефлектује, нема, као што видимо, елементарног контакта међу људима, што је неопходан услов биолошког обнављања колектива. Ако се прича доведе до крајњих консеквенци, може се рећи да је ово песма о белој куги. Има наравно, и других фактора који њу условљавају, али све и да се они отклоне, без контакта између мушкараца и жене немогућа је репродукција - први услов опстанка јединице. А контакта нема јер су разбијене све друштвене конвенције, поништена сва правила понашања и јер је успостављено потпуно одсуство социјалне хијерархије. У таквим условима добар број људи се, једноставно, не сналази.

Није случајно ни то што се „бела куга” назива управо „кугом”. У архајским, традиционалним заједницама куга, као болест, морија и слично јесу знаци интервенције виших сила на огрешења у

коллективу, која се могу односити на међуљудске односе или на однос људи према вишим силама. Подсетимо се само песме *Свечи благо дијеле*⁴⁷ у којој долази до кршења основних правила друштвених понашања:

„Не поштује млађи старијега,
Не слушају ђеца родитеља;
Родитељи пород погазили,
(...)
Кум свог кума на судове ћера,
И доводи лажљиве свједоке
И без вјере и без чисте душе,
И оглоби кума вјенчаного,
Вјенчаного или крштенога;
А брат брата на мејдан зазива;
Ђевер снаси о срамоти ради,
А брат сестру сестром не дозива.”

Због наведених престапа (који означавају деструкцију друштвене структуре, „корените промене у њему), свечи „затварају небеса”, долази до катаклизме, одсуства кише, росе, месечине, вино и пшеница не рађају,

„А Бог пусти тешку **болезању**,
Болезању страшну срдобољу.”

Видимо да укидање традиционалних правила и релација доводи до космичке неплодности, чија је једина манифестација - болест. Именовање неплодности једне заједнице „белом **кугом**” дало би се тумачити у овом архајском кључу. Оно вероватно има исходиште у поменутој представи да урушавање друштвене структуре прати, између осталог, и појава болести. Болест је њен знак и симбол. Ми смо данас сведоци једног таквог урушавања, а последица тога је појава модерне „срдобоље” - „беле куге”.

Тако се показало да су радикалне, корените друштвене промене условиле промену свадбеног модела у реалној пракси, што је, наравно, резултирало и променом начина на који се он артикулише у књижевности. Ово се дало пратити компаративним посматрањем наше традиционалне, усмене поезије и *Женског писма* Владиславе Војновић, која је сјајна песма, али бојати се чега је знак!

⁴⁷ *СНП, II, 15.*

ЉУБИША ЂИДИЋ

МОЋ И НЕМОЋ ПОЕЗИЈЕ

У моћима које се придају књижевности често се чује флоскула да она, уз све оно што може, на жалост, не може мењати свет. Ако се само ова „немоћ” књижевности стави на једну страну теразијског таса, могу ли јој се на другој страни ставити својства којима би могла мењати свет. Наравно, мењати га изнутра.

У овој кондиционалној претпоставци набацили бисмо неке тезе о моћи књижевности (онако како ју је формулисао Аристотел), значи књижевности као песништву.

Ако је, дакле, прави читалац поезије онај који припада огромној мањини, која се може наднети над нечиталачком мањом већином, онда је малтер поезије за духовну зграду довољан материјал, она се може чврсто држати иако не зна у својим циглама које је то тајанствено ткиво држи.

Писати значи у написаном створити други живот. За тај други живот, за биће књиге Стефан Маларме је једном рекао: „Све на свету постоји да би се на крају окончало једном књигом.” Да уђе у реч. Која беше на почетку и беше од Бога. Уметничка реч говори да та књига изнуђује божанско, чак иде даље од речи у слутње недодирљиве исказу, рацију и логосу. За разлику од филозофије која је сама собом неприхватљива ако није дефинисана јасном формулом, у поезији, оно што ће бити реч дуго зри у инстинкту, чулима, интуицији, чак и неартикулисаним стањима и звуцима, много чему што претходи логосу, што претходи архетипским стањима, која ће се у смеси артикулације смирити у моћи речи, кад реч постане део крви и меса. Пробушена духом, наравно.

Пре десетак година у *Белешкама о историјском роману*, писац који је изразио дух епохе у историјском роману у нас, Добрица Ђосић, идеју историјског објаснио је, односно заменио идејом имагинарне историје, поетске историје, јер је она најреалнија и најверљивија. „Прва историја није научна него поетска, књижевност је

старија од науке. Поетска реч је прва историја људског бивствовања која је изражавала многострукност људске стварности.”

Има и Душан Матић једну лепу формулацију која би за ову асоцијацију, а односи се на биће, творство и ствари, по њему изгледала овако: „Понекад осетим да се драгоценост најлепших ствари, бића и творства састоји у њиховом блеску муње, или кад пукне нагло тек отворени видик, да затим ишчезне, а да за собом остави само сан и неки сјај, који немају речи да би исказале намагнетисани глас заборав. Али ко зна да те речи неће једног дана проклијати из тог заборав у неко чудесно поноћно цвеће.”

Тако ће појам бесконачности, вечно неистражене (јер је бесконачност све даље бесконачнија), бити продубљиван моћима поезије и ограничен онолико колико то понуде сазнање поезије.

Поезија је унутар себе ограничена и веровањем, попут религије, уграђујући у своја сазнања све што се не може објаснити постојећим редом ствари. Вера јесте оквир, али њено данце је бесконачно.

У бићу поетског дела постоји прочишћавање, енергент, који је као хемијска супстанца, наравно, од духовне твари, чини лековитом. Односно, њену катарзичност, чији флуид постаје читаочево унутрашње власништво и право да га носи, како би то рекао Матић у својој шифри: као тајно проклијало чудесно поноћно цвеће. Не морамо сада анализирати андреналинску супстанцу овог лека, нити пак тражити његову ко зна коју и какву дефиницију - засад се тиме углавном није бавила ни теорија књижевности ни филозофија.

За разлику од филозофије која нема знање о будућности, у моћи поезије се будућност и те како читава. Поезија је, нажалост, не може створити, она је само објашњава. Будући свет је њена немоћ, свет који не може остварити је њена моћ. Будућност није оно што су створили научници НАСЕ, Винче или Звезданог града у Русији.

Будућност је оно што су замислили Хомер и Филип Вишњић, јер су њихове људске формуле вечне својом необјашњивошћу, неухватљивошћу духа, за разлику од науке која чак и велике људске тежње претвара у објашњиву свакодневицу.

Будућност у поезији је вечна, она је једина објашњивост која спасава необјашњиво.

Чак и када је реч о прошлости, књижевност је боље објаснила од историографије (како је само наша немањићка традиција јасна и

видљива у народној поезији. Прошлост дуго траје, али је са поезијом та иста дужина краћа!).

Књижевност је прошлост која је будућност. Моћ будућности је у немоћи прошлости. Тиме она нема садашњост. Зато и не може мењати свет: свет се мења садашњошћу. У сваком случају за *верујуће* у поезију, свет, који се њоме не може променити, без ње би изгледао много гори.

У поезији просијава људска душа исконском светлошћу. И изједначава свебиће у његовом архетипском и историјском памћењу. Поезија негира негативне енергије. И не чини свет срећним, али ако је естетска радост, коју она изазива, катарзична појава, она спасава и песника и читаоца. Изједначавајући их.

Свет се мења револуцијама, људским мноштвом. Поезија у мноштву преображава само индивидуалца, мноштво никада. Цела множина би могла да преобрази, промени свет, али она остаје у другој формули, јер није множина од множине већ множина од индивидуалаца.

Тако је моћ поезије немоћна у моћи заједништва, а моћна у индивидуалној немоћи.

ЈЕЛЕНА ПРОТИЋ-ПЕТРОНИЈЕВИЋ

КЊИЖЕВНОСТ, ПРОМЕНА И ТРАДИЦИЈА

Ако размишљамо о појму традиције када је књижевност у питању није лако одредити јасна полазишта и границе зато што овај, веома широки појам, како каже Т. С. Елиот у познатом есеју, обухвата, на првом месту осећање историје за које можемо рећи да је неопходно сваком оном ко би хтео да буде песник и после своје двадесет пете године. То осећање, по Елиоту, укључује запажање не само онога што је прошло у прошлости, већ и садашњег у прошлости, осећање историје присиљава човека да пише са свешћу да читава европска литература почев од Хомера, и у оквиру ње читава литература његове сопствене земље, истовремено егзистирају и чине један поредак. То је оно што код писца побуђује најснажнију свест о његовом времену.

Али, које је место писца у свом времену, у овој земљи? Иако прихватамо Елиотов став да су често најбољи и најиндивидуалнији делови песниковог дела баш они у којима су мртви песници, његови преци, најснажније потврдили своју бесмртност, најгоре је када се обожавање прошлости, као што је случај код нас, доведе до оне крајности која је непријатељска према духу модернитета. У есеју *Неспо-разуми с прошлошћу* у књизи *Нулта тачка*, објављеној 1997, професор Ратко Божовић тврди да нема смисла никога уверавати у неопходност превредновања твораштва прошлости, као што не би требало ни доказивати да став према традицији говори о карактеру актуелне цивилизације. Он истиче да повратак фолклорномитоманске иконографије и вулгарног кича, поред осталог, упућује на архаизацију друштва, на његово застаревање. Божовић бескомпромисно, служећи се научним знањима, реагује на стање у друштву, болесно стање духа једног народа који изазове новог доба дочекује неспремно и незрело. Сложићемо се са њим да се окретање ка искомну и духу прошлости може схватити као оправдана жеља да се стигне до корена свог постојања, до свог идентитета. Али, Божовић опомиње да се као друштво налазимо над провалијом изнад балканске пустиње и

да локалне традиције није лако уклопити у универзалну културу и непролазну традицију. Он се бави и дневнополитичким догађајима и анализом понашања појединих водећих политичара које посматра са културолошког становишта, не кријући своју ужасност добијеним резултатом. Тако истиче да је Шешел од јавне сцене направио сурово и сирово позориште у буквалном смислу речи (есеј *Црвени и црни*). На крају закључије да је демократија у дубокој латенцији и да у Србији све мора од почетка. Критички став према актуелној стварности, а, посебно према менталитету и нивоу свести човека са ових простора присутан је код највећих умова овог народа. Културолог Вељко Радовић нас подсећа да је пре две стотине година Сима Милутиновић Сарајлија писао о злосрећној српској *средопутености*, недовршености, потпуном одсуству сваке истрајности, и самосвести о томе где је стварно место тога народа за светском трпезом. У прилог томе треба поновити оно што је негдашњи премијер Велике Британије, Ентони Идн записао о генералу Душану Симовићу: Он је типичан Балканац, они прво учине, па тек онда размишљају. И књижевник Љубомир Симовић је у једном интервјуу изјавио да би све појмове српске историје и традиције требало хитно превредновати ако она хоће да опстане. Опредељујуће је његово настојање нарочито у драмама и у поезији, као и у прози и у есејима да укаже на смешно-тужну незрелост сопственог народа али сапатнички, као неко ко покушава да помогне.

Могло се чути и прочитати врло често да књижевност и уметност уопште - не могу много да промене у друштвеној средини у којој настају. Међутим...

Још у 5 в.ст.е., време и околности омогућили су, односно демократија, појаву великог комедиографа Аристофана у чијим делима налазимо на социјалну-политичку тенденцију као основу. Како каже професор Милош Ђурић (*Историја хеленске књижевности*), Аристофан обдарен окретном комедиографском инвентивношћу исмева многе појаве као што је атинска помама за ратом (Ахарњани, Лизистрата), исмева чак и Сократа и софисте, велике писце трагедија Еурипиде и Есхила, атинску помаму за парничењем у Зољама, а у Птицама, сатирично интонираним исмева атинску шашаву помаму за прављењем пројеката, лаковерно и лакомислено грађење кула у ваздуху. Зар нам то не звучи познато? Увид у књижевну европску традицију помаже нам да схватимо да су књижевни мотиви свевремени, напосто, тичу се људске природе у било ком времену,

представљају архетипска понављања, слике људских понашања, сукоба и упадљивих ситуација.

У првом веку нове ере на Нероном двор у Риму живео је Петроније Арбитер задужен да просуђује о укусима, живео је расклашно и декадентно и оставио мистериозан роман у фрагментима који представља слику италског друштва уочи ширења хришћанства. Ова пародија личи на модеран роман, носи велики стваралачки индивидуализам, прича о људима какви јесу, о слоју ситних лупежа и пробисвета и о друштву богатих скројевића који око своје трпезе окупљају пријатеље из горњих дана, гладне песнике и реторе, да би свима њима разметљиво показали ново богатство и изигравали образоване мецене. Препознатљиво, зар не? Писац користи немилосрдни реализам, а сцене обојене фриволном еротиком којима се приказује декаденција и једно друштво извитоперено у крајностима, опомињу да Буковски и Лимонов и многи други тзв. андерграунд савремени писци могу да се препознају у роману написаном аутентичним стилем, а насталом пре две хиљаде година.

Важан услов за појаву и опстајање комичног и сатиричног у једном друштву јесте одређена неизбежна доза слободе. То значи да је писац опуштен и растерећен аутоцензуре. Што је друштвена клима више недемократска то је тле за процват сатире плодније, каже Жарко Требјешанин у *Политици* од 14.04.2002. и додаје да није случајно што за време најмрачније деспотије у Србији Београдски афористичарски круг достиже сам врх светске афористике. Он још каже да су се многи бринули шта ће афористичари радити у Србији после 5. октобра 2000. На ову тему А. Баљак је имао свој коментар - Наша најбоља сатира настала је у ружним временима, а за савремену долазе бољи дани. Дакле, увек има места за сатиру зато што она јесте огледало времена, зато што искорачује у нове забрањене просторе, иде испред свих ка оном циљу који се модерно зове демократско друштво. Колико је стварно демократско може се одредити по интензитету смеха који може на свој рачун поднети.

Чињеница је да јунаке највећег српског комедиографа који по некој чудној коинциденцији има крштено грчко име Алкибијад Нуша, чињеница је да те јунаке распознајемо у нашој свакодневици, као врло животне и нимало анахроне. Најчешће их проналазимо у вестима из политичке свакодневице која нас оптерећује мимо наше воље.

Један наш савременик, стваралац у пуном замаху, препознатљив је по хумору који је често и црно обојен, граничи се са апсурдом, а у исто време гротескно осликава менталитет нашег човека. И у *Радовану трећем* и у осталим делима овај аутор црта карикатуралне и трагикомичне портрете људи са ових простора, оптерећене политичким, социјалним, ратним и личним ломовима. Драмски писац о коме говоримо, ангажовано је ушао кроз драму у сукоб са превазиђеним режимом, користећи оружја која припадају његовој професији, знајући добро да их употреби и однео је победу. Заиста, свако ко је гледао представу *Контејнер са пет звездица* пре октобра 2000, морао је да се запита: У ком контејнеру ја то живим? Наравно, било је и оних међу гледаоцима тада који нису желели ништа да схвате јер им је тако одговарало. Поштено је поставити и данас исто то питање, независно од представе која се још увек игра.

Изгледа да књижевност ипак може да нешто мења и да позоришна сцена утиче на друштвену сцену.

Ако пођемо са нулте тачке на коју нам указује професор Божовић у истоименој, поменутој књизи доћи ћемо и сами до закључка да је речи водиле које често звекећу својом празнином, неопходно заменити новима, који ће бити у стању да комуницирају са савременим животом. И атеистичка прошлост биће, надамо се, коначно превазиђена, уз помоћ уметности, развојем духовне поезије за коју се све више ствара простор па ће и завршни стихови у познатој песми Матије Бећковића *Прича о Светом Сави* постати мање засрашујућа а више опомињућа: „Нека је проклета земља у којој су// Пашчад пуштена, а камење свезано.”

Могли бисмо се за промену подсетити да је Свети Сава био и остао до овог дана Европејац и то јединствен међу Европејцима, како тврди владика Николај, могли бисмо се оријентисати уз помоћ те светле тачке па би и нас свет можда видео са светлије стране.

Литература

- Милош Ђурић: *Историја хеленске књижевности* (Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1982)
Милан Будимир, Мирон Флашар: *Преглед римске књижевности*, (Научна књига, Београд, 1978)
Т. С. Елиот: *Изабрани текстови*, (И. П. Просвета, Београд, 1963)
Ратко Божовић: *Нулта тачка*, есеји и чланци, (Чигоја штампа, Београд, 1997)

МИЛАН НЕДЕЉКОВИЋ

ПОВЕЗАНОСТ ТРАДИЦИЈЕ И ИНОВАЦИЈА У ДРУШТВЕНИМ ПРОМЕНАМА

У нашој савремености научници различитих специјалности, са различитих теоријских, методолошких и аксиолошких становишта, истражују друштвене промене у циљу сагледавања могућности управљања њима у условима у којима оне све више измичу људској контроли. Стратегија управљања друштвеним променама јесте свесно и дугорочно усмеравање њиховог тока према одабраним циљевима и део обликовања научно-технолошког, економског, социјално-политичког и културног развоја. Друштвене промене имају смисла уколико доприносе задовољавању потреба не само одржавања него и развоја и напретка човека и људског света.

Човечанство је ушло у XXI век и трећи миленијум са епохалним резултатима који су остварени у претходном веку у свим областима људског рада и стваралаштва, са искушењима различите врсте, са нескривеном надом, која је „спецификум човека и треба да буде *чувар циља*” (Е. Блох), у боље дане за свакога и за све, али ни са ништа мањим неизвесностима. Поставља се судбоносно питање: је ли човечанство вољно да развоју човека да предност над материјално-техничким развојем, хоће ли поново „кренути од човека” (De Rougemont, 1989).

Иза актуелних друштвених промена налази се развојни потенцијал научно-технолошке револуције која има крупне друштвене и индивидуалне последице (Рихта и сарадници, 1972) и потреба да се свеколика људска пракса хуманистички осмисли. Термин хуманизам означава „ону теоријску мисао и оно усмерење људске праксе у којем се траже услови људске еманципације” (М. Животић, 1986: 227). Човекова је привилегија што има свест о времену, „знање о ономе што више није и ономе што још није” (Ф. Мухић, 1989: 9), што се првенствени интересује за оно што говори о њему, о његовом добу и његовом свету, о будућности коју мора да бира и осваја. Проблеми преласка из традиционалног у модерно друштво, од аутархичног раз-

воја ка глобалном развоју су далеко тежи и путеви сложенији него што се то до скоро знало и претпостављало (Љ. Миторвић, 1992).

У време време брзих друштвених промена, када „све теже и све краће опстају сазнајни системи и критеријуми вредности” (М. Недељковић, 1994: 14), вреба опасност лажног авангардизма. Да би се човек данашњице заштитио од лажних пророка, неутемељених и неаутентичних вредности, ковача лажног прогреса и произвољних домишљања ваља да се критички и са „сећањем на будућност” (Ф. Мајор, 1996) враћа традицији и ослања на оно што она потенцијално и стварно носи са гледишта хуманистичког трајног развоја. Човек увек живи у променљивој садашњости кроз коју присваја прошлост и незадрживо стреми ка будућности.

Традиција је дубоко укоренења у човековој онтолошкој структури, али је и потреба за иновацијама исто тако човекова насушна потреба. Тачније речено, то су две полуге јединственог процеса развоја напретка човека и друштва.

1.

Друштвене промене нису новост ни у теорији ни у пракси. Да њих није било, друштво се не би историјски развијало и напредовало. Промене у нашем времену се разликују од ранијих низом карактеристика, од којих се посебно издвајају *велика брзина* и *универзалност/глобализам* (Ф. Мајор, 1991). Утврђивање и објашњавање фактора који одлучујуће утичу на промене, развој и напредак друштва је константан задатак у историји развоја друштвене мисли (С. Делетић, 1995). Истраживање основних узрока друштвених промена, као момента разлике у друштвеним стањима и процесима, уско је повезано са погледима на кључна питања поимања структуре и дијалектике друштва.

Социолози одређују друштвене промене на различите начине, тј. као: *прелажење једног друштвеног стања у друго* (McIver); *структуралну измену* (Allen); *структуру која се мења* (Swanson); *измену у међуљудским односима* (F. Wiese); *заједнички израз за мењање друштвених односа* (K. D. Negele); *значајну измену друштвених структура (...)* у *вредностима и културним производима и симболима* (W. Moor), али и другачије (М. Ранковић, 1981).

Класификација друштвених промена врши се по врстама (типовима), по узроцима односно последицама и облицима испо-

љавања. Најпознатије су следеће врсте друштвених промена: (1) према *квантитету*: *раст и опадање*; (2) према *квалитету*: *развој (еволуција) и распадање (иноволуција, аномија)*; (3) према *вредностима*: *напредовање (прогрес) и назадовање (регрес)*; (4) према *функционалним подручјима друштва* - *економске, политичке и културне промене*; (5) према *степену организованости*: *планиране и организоване или стихичке*; и (6) према *ширини захвата*: *глобалне и парцијалне*. Свака од наведених подела изражава неки аспект или важну особину друштвених промена, а уједно олакшава разликовање термина *промена, раст, развој и прогрес друштва*. Важно је знати и уважавати да свака промена не мора бити раст; сваки раст не мора бити развој; сваки развој није напредак уколико се за човека не стварају боље могућности живота и развоја/самореализовања од прошлих и постојећих.

Корените друштвене промене увек подразумевају промену структуре и институција, промене друштвених вредности, друштвеног карактера, друштвене психологије и духа друштва уопште (Д. Коковић, 1997: 319). Према томе, у питању је својеврсна ревизија човекове стварности и нова дефиниција свести на начин примерен тој стварности. Отуда је неопходан холистички приступ у проучавању и истраживању друштвених промена. С обзиром на метод у разматрањима друштвених промена могуће су различите комбинације: (а) старо мишљење о старим проблемима; (б) старо мишљење о новим проблемима; (в) ново мишљење о старим проблемима; и (г) ново мишљење о новим проблемима.

Друштвени развој је веома сложен, противречан и вишедимензионалан процес. То је „*поливалентна структурна целина више врста друштвених промена на једном подручју или у размерама читавог глобално друштва са одржавањем истог смера тих промена*” (М. Ранковић, 1981: 252). Проблеми друштвеног развоја су у другој половини XX века привукли пажњу научника различитих специјалности, политичара и државника, државних органа и многих националних и међународних организација. Довољно је консултовати референтне часописе, тематска подручја научних конференција и новије књиге из области друштвених наука па се у то уверити. Појам развоја је „*неодвојив од вредносног појма напретка*” (В. Вратуша - Жуњић, 1995: 12). Наравно, развој се не може редуцирати на један чинилац или пак прост збир чинилаца будући да се тиче друштвеног човека и човековог друштва у целини.

Друштвени напредак/прогрес обухвата низ повезаних промена и развојних процеса којима се целина друштвеног живота, или пак неки његов значајан део, усмерава у сагласности са позитивним фундаменталним вредностима човекове егзистенције и еманципације. Оцена (вредновање) неког друштвеног развоја као напредног у најнепосреднијој је вези са универзалношћу вредности. Иначе, друштвени прогрес се оцењује са *историјског, антрополошког и социолошког* становишта. Напредак у друштву није стање него прогрес који се никада не остварује сам по себи и има своје социјалне, политичке и културне носиоце, будући да ничим није предодређен: ни објективним законима историје, ни класним/групним положајем или природним особинама друштвених снага без обзира како се оне звале и шта о себи мислиле и говориле.

Како је прогрес феномен који се у целини не може објаснити, *аксиолошки* приступ се јавља као најчешћа допуна *социолошком*, а и један и други се морају суочити са *антрополошким* критеријумом напретка који човека и његов пун развој, слободну стваралачку егзистенцију и људско достојанство, у крајњој линији, узима као универзално мерило сваког напретка у човековом свету. Сви други критеријуми су помоћни, а међу њима се најчешће наводе: (а) техничко-технолошки критеријум прогреса; (б) економски критеријум; (в) прогрес у политици; и (г) културни прогрес. Међутим, шта је у конкретном и на датом простору стварно *довољан* критеријум напретка често и није могуће поуздано закључити све док се у пракси не испоље све најбитније консеквенце неког вредносног опредељења. Цивилизацијска је тековина нашег времена да сваки човек има право и дужност да реализује своје *право на развој* које је после права на живот најважније право човека (Ф. Мајор, 1991). Оправдано се потенцира разлика између *доброг* и *лошег* развоја. Указује се на то да је инсистирање на динамизму развоја у својој бити одређени аспект динамизма човека, утицање на његову инвенцију и иновацију (F. Peroux, 1986: 32).

Стваралачко суочавање са изазовима савремености и посебно са искушењима будућности, која је у развијеном делу света већ увелико почела, за човека и човечанство је велики мотив научног истраживања и практичног деловања на краћи и на дужи рок.

2.

Теоријски и историјски се потврђује да нема пуног развоја човека и друштва без усвајања властите културе, тј. енкултурације (И. Г. Огбу: 1989: 5). Довољно је познато да наука и култура током времена одбацује оно што је превазиђено, да сваки појединац то свесно или несвесно чини сваког дана, али и да „човека и људско друштво објашњава њихова прошлост” (А. Вајс, 1965: 25). Човек затиче оно што су његови преци створили и оставили у облику традиције која се „мора преносити на млађа покољења” (Б. Малиновски, 1970: 83). Традиција има важну улогу у индивидуалном и друштвеном животу, а наслеђени културни обрасци у великој мери одређују карактер, развојне могућности и границе људских подухвата.

Разумевање суштине, сврхе и смисла традиције и њеног доприноса процесу корених промена савременог друштва нема за циљ да се сачува из прошлости било шта само по себи, него да се покаже који су елементи традиције у актуелном друштвеном тренутку живи/дејствујући у односу на карактер планираних друштвених промена. Реинтерпретација традиције увек значи њено обнављање и то стваралачко обнављање (К. Акселос, 1972: 855-868). Из тога следи да се „целокупно стваралаштво врши на темељима наслеђа које се стално изнова тумачи, преобликује, сједињује са новим које настаје (М. Марковић, 1994, 6: 159). Човек је биће које неодољиво тежи прогресу, али истовремено и биће традиције, па је његов опстанак у традицији битан услов његове стваралачке праксе.

Традиција, као свеопшта подлога друштва, културе и цивилизације, манифесује се у историјским токовима свеопште комуникације мисли, вредности, дела и добара материјалних и духовних (В. Илић, 1993: 1204-1210). Она представља вредност попут науке и технологије. Под њом се подразумева све оно што новој генерацији даје прошлост, што она може да преузме и одбаци, да сачува и пренесе даље или да осуди на уништење и заборав. Но, „она нипошто није само прошлост, него је и садашњост у мери у којој живи прошлост и позива на будућност” (Д. Коковић, 1997: 257). Уједно, она представља најбитнију димензију културе. Конкретно и аргументовано вредновање традиције, „које је облик стваралачког мишљења” (В. Панић, 1999: 14) јесте њено највеће уважавање и најбоља заштита од сваке злоупотребе. Постоји *позитивна* и *негативна* традиција.

Свака епоха, свака генерација и сваки појединац према традицији, која, „има задатак да очува оно што већ постоји као резултат друштвеног и културног живота” (М. Илић, 1966: 17) мора да заузме став који може бити: *апологетски*, *нихилистички* и *критичко-историјски*. Разуме се да свако опредељење има конкретне последице и импликације, јер друштво никада не може, макар и у делу, да се измени одједном, с обзиром да ризикује уништење. Прошлост је присутна у свему и значајна за све, а може да буде и подстрек и бреме за друштвене промене. Због тога је у савремености и неопходно васпитање и образовање за друштвене промене (М. Недељковић, 1997). Традиција се не може очувати у непромењеном облику. Разлози за прихватање вредности традиције су различити, а и за њихово одбацивање исто тако. Питање је, онда, „према којој традицији можемо неговати оживљавајући однос, полазећи од своје историјске ситуације и од свога надношења над оним што тек долази” (М. Дамњановић, 1977: 117). Свако радикално порицање традиције доводи у питање човекову животну и стваралачку егзистенцију. Тако се углавном понашају они који не брину довољно о својој садашњости и будућности, пошто нема цивилизације и културе у којој се ново на неки начин и у некој мери не ослања на традиционално.

Тумачење традиције и културног наслеђа одувек је подручје најразличитијих манипулација и злоупотреба различите врсте. Инструментални однос према традицији је својеврсна историјска константа и на нашим просторима (С. Наумовић, 1996: 96). Идеје о неопходности обнове целокупног друштва путем повратка традицији, као покушај да се позивањем на традицију остваре циљеви који са њом нису компатибилни, упадљива је карактеристика „духа времена” у Србији током последњих петнаест година XX века. Такав тренд, који се у друштвеној теорији одређује изразом *ретрадиционализација* исказиво са различитим интензитетом у свим деловима друштвене стварности: у области јавног живота и политике; у сфери друштвених вредности; у оквирима приватног живота и свакодневице; у деловању појединих институција; и у јавном комуницирању (С. Наумовић, 1996: 109). Констатујући да се наш повратак традицији у то време одвијао у знаку збрке и хаоса, манипулисања и нове индоктринације; да смо и даље „цивилизација која сазрева”, Јеротић прогнозира нове неспоразуме међу српским интелектуалцима „када је реч о односу према традицији и њеном тумачењу” (В. Јеротић, 1994: 151). По његовом мишљењу, не треба вући

садашњост према прошлости, већ прошлост према садашњости и садашњост према будућности.

У многим значајним научним и уметничким радовима наших стваралаца у прошлости, а у новије време, зналачки је коришћен стваралачки потенцијал традиције српског народа. Србима је традиција била снажно упориште за буђење националне свести, одбрану сопствених права под туђинском управом и обнову своје државности. И сам Вук Караџић је на најбољи начин користио националну традицију за културну и социјалну револуцију српског народа почетком XIX века. Богатство српског језика, народног певања, народне мудрости, обичаја и историјско памћење, Вуковим ангажовањем су презентирани културној Европи у време када је то било најпотребније и на начин како је то било најефикасније.

Треба правити разлику између традиције и традиционализма. Јер, традиционализам није само окренутост према прошлости, него је одређени начин људског размишљања и понашања, који у значајној мери ограничава рационалан избор отворених алтернатива у датој социјалној ситуацији. Доминација традиционализма је изразита карактеристика стагнантних друштава или стагнантних периода једног друштва. Реч је о друштвима односно периодима у којима, због унутрашњих или спољних разлога, изостају друштвене промене. Тада преовлађују затворени друштвени односи и преовлађујући традиционалистички начин мишљења и поступања.

3.

Питања стварања, ширења, упознавања, прихватања и остваривања иновација у свим областима човековог деловања и живљења у савременом друштву изазивају све већу пажњу у науци и свакидашњем животу. О иновацијама, као одговору на изазове савременог друштва и средству за његове осмишљене промене, расправља се све учесталије на свим нивоима организације рада и друштва. Истражују се карактеристике савремених иновативних друштава (Љ. Митровић, 1992). Социолошки посматрано, иновација је *„свака друштвено сврховита, рационална и историјски адекватна идеја која има скорије тачке настанка или инхерентне промене или са којом се у скорије време ступило у контакт и која није до сатурације проширена у одређеној, заинтересованој друштвеној средини”* (В. Ђурић, 1975: 35).

Иновације се у савременом друштву све више и све брже схватају и прихватају као адекватан одговор на развојне промене и као пут у цивилизацију знања, имања и самопоуздања. Прихватају их друштвене институције које имају улогу да друштву као целини омогуће свеукупну материјалну и духовну репродукцију у сагласности за све већим цивилизацијским могућностима. Има социолога који друштвени развој дефинишу као континуитет иновација.

У социологији развоја се прави разлика између *стагнантних* и *динамичних друштава*. Утврђено је да се у стагнантним друштвима не гледа позитивно на експериментисање, нове моделе делања и обрасце понашања уколико до њих дође; да се верује у неизбежност онога што се догађа, тј. да се блокирају иновације. Ту се обичаји строго поштују и веома су изражена осећања везаности за институције. Супротно овоме, у динамичним друштвима преовлађује тежња за бржим побољшањем услова живота с обзиром да увек постоји бољи начин, да је боље највећи непријатељ доброга; прогрес се сматра карактеристиком људског духа. Вредносно-рационални, односно социјално-рационални начин мишљења у тим друштвима заузима доминантно место. Тај рационализам достигао је своју кулминацију у савременој научно-технолошкој револуцији која је истовремено и израз и чинилац *динамике епохе* и *мишљења* (Р. Рихта и сарадници, 1972: 251-254).

Михајло Поповић доказује да су најзначајније (четири) социолошке карактеристике динамичних друштава: (а) висока стопа економског раста; (б) висок степен преображаја друштвено-економских односа, пре свега карактера својине и политике расподеле; (в) врло честе промене у систему правно-политичких институција; и (г) стварања одговарајуће психологије и идеологије за промене (М. Поповић, 1981: 251-254).

Друштвене промене, па и иновације као један њихов облик, наилазе на отпоре различите врсте и неједнаке снаге. У питању је *конзервативизам* који симболизује начин мишљења и тежњи, склоност ка одржавању старог и наслеђеног у личном, породичном и друштвеном животу; отпорност према свему новом. Социјални конформизам имплицира: непромењљивост навика, фиксацију поступака и идеја, одбацивање иновације и неофобију, непросвећеност и необавештеност, интровертност и провинцијалност, пароксијализам и фатализам, необразованост, чак и неинтелигентност. Узроци отпора друштвеним променама су сложени и вишеструки па их треба пове-

зано истраживати у економској структури друштва, у политичкој сфери, у културној сфери и у социјалној психологији, тј. у свим сегментима социјалне структуре и дијалектике друштва.

Савремено друштво је у дужем временском периоду у разним облицима кризе од којих су неке попримиле глобалне размере. То је приморало социологе да се више баве *деформацијама, парадоксима и границама друштвеног развоја* него задацима пројектовања и остваривања одговарајућих развојних стратегија. Осећа се дефицитарност поузданих научних објашњења ванредно значајних појава које утичу на мелиорне друштвене промене. У савременој социолошкој литератури се обликују посебна аналитичка подручја и теоријске претпоставке за једну *патологију друштвених промена и развртка*.

Период *транзиције* означава посебну фазу у еволуцији неког друштва у којој се оно сусреће са све већим и сталним тешкоћама у процесу репродуковања привредних и друштвених односа на којима почива, који му дају посебну логику функционисања и облика развоја. У исто време се појављују нови привредни и друштвени односи који постају услов функционисања новог друштва.

Савремено друштво функционише у условима велике, и све веће, међузависности - економске, политичке и културне. Сви значајнији трендови у развоју тога друштва упућују на заједништво, а глобални проблеми се доживљавају као задаци и брига сопственог народа. На делу је глобализација светског развоја (Д. Ж. Марковић, 2000). Због тога је од највећег значаја очување равнотеже између основних тенденција у друштвеном животу, између потребе да се сачува оно што је створено и неодложних промена како би се створило нешто ново и напредно. Све значајније место у разматрањима развоја друштва заузима идеја о „социјалном капиталу”, тј. способност људи да стварају заједно, за заједничке сврхе, у групама и организовано (Ф. Фукујама, 1997: 20).

Једна од битних карактеристика друштвеног напредовања и развоја друштва у целини је *неравномерност* и *неуједначеност*, која се манифестује као: (а) неравномерност развоја између различитих *глобалних друштава*; (б) неуједначеност у развоју између посебних области, привредних грана и региона *унутар* једног глобалног друштва; (в) неравномерност у ритму промена између друштвених *подсистема* у оквиру глобалног друштва; и (г) неравномерност расподеле друштвеног терета напретка на различите социјалне скупине (М. Поповић, 1981: 389). Друштвени напредак има цену, па

је увек актуелна расправа о узроцима и разлозима због којих је конкретни напредак у одређеном периоду друштва углавном *парцијалан*, *једностран* и због чега још увек није могућ *свестран* или *потпун* прогрес у развоју савременог друштва.

* * *

У природи је човека да се никада не мири са датим и достигнућем, без обзира на то што је „онај који ствара јавно добро увек био страхан, или бар смешан, ако је почео одвећ рано” (Сен Жист). Резултати научних проучавања и истраживања повезаности традиције и иновација у друштвеним променама потврђују да човек манифестује постојану склоност ка очувању традиције, јер му она гарантује сигурност, отвореност за нова искуства и способност да старо и ново спаја у целину коју попуњава новим садржајима. Отуда свако неуго порицање традиције као и непромишљено и брзоплето залетање у неутемељене иновације и импровизације у концепцији, политици и стратегији развоја друштва у целини, и свих његових сегмената, доводи у питање човекову материјалну и духовну егзистенцију и остваривање права на пун индивидуални и социјални развој. Будућност човеку не долази сама по себи, она се бира. Али, „од заиста добрих и лепих ствари богови не дају људима ни једну без труда и рада” (Продик).

Литература

- Акселос, К. (1972): *О традицији*, Дело, 7/1972, Београд.
Вајс, А. (1965): *Развитак цивилизације*, Београд, Висока школа политичких наука.
Вратуша-Жуњић, В. (1995): *Развој, религија, рат*, Београд, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
Дамњановић, М. (1977): *Историја културе*, Ниш, Градина.
Делетић, С. (1995): *Теорије о друштвеном развоју*, Београд, Научна књига.
Ђурић, В. (1975): *Иновације у друштву*, Ниш, Градина.
Животић, М. (1986): *Аксиологија*, Загреб, Напријед.
Илић, В. (1993): *Традиција*, у Енциклопедија политичке културе, Београд, Савремена администрација.
Илић, М. (1966), *Социологија културе и уметности*, Београд, ИДН.
Јеротић, В. (1994): *Одеговорност интелектуалца у тумачењу традиције*, Зборник (књ. прва) Филозофско-књижевне школе у Крушевцу, Крушевац, Багдала.
Коковић, Д. (1997): *Пукотине културе*, Београд, Просвета.
Мајор, Ф. (1991): *Сутра је увек касно*, Београд, Југословенска ревија.
Мајор, Ф. (1996): *Сећање на будућност*, Београд, Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу Србије и др.
Малиновски, Б. (1970): *Научна теорија културе*, Београд, В. Карацић.
Марковић, Д. Ж. (2000): *Социологија и глобализација*, Београд, ЦУРО.
Марковић, М. (1994): Хуманистички смисао друштвене теорије, у: *Изабрана дела књ. 6*, Београд, БИГЗ.
Митровић, Љ. (1992): *Социологија развоја*, Београд, Научна књига.

- Мућић, Ф. (1989): *Филозофија иконокластике*, Сарајево, В. Маслеша.
- Наумовић, С. (1996): *Употреба традиције*, у: Од мита до фолка, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу.
- Недељковић, М. (1994): *Образовање и развој*, Београд, Министарство просвете Р. Србије.
- Недељковић, М. (1997): *Време промена и образовање*, Јагодина, Учитељски факултет у Јагодини.
- Огбу, Ј. Г. (1989): *Педагошка антропологија*, Загреб, Школске новине.
- Панић, В. (1999): *Аксиологија или логичка аргументација вредности*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства.
- Regoix, F. (1986): За филозофију новог развоја, Н. Сад, Матица српска.
- Поповић, М. (1981): *Социолошки проблеми друштвене стагнације, промене и развоја*, у: Поповић, М. и М. Ранковић, Теорије и проблеми друштвеног развоја, Београд, БИГЗ.
- Ранковић, М. (1981): *Теорије и проблеми друштвеног развоја*, у: Теорије и проблеми друштвеног развоја, Београд, БИГЗ.
- Рихта, Р. и сарадници (1972), *Цивилизација на раскрићу*, Београд, Комунист.
- Rougemont, D. (1989): *Будућност је наша ствар*, Београд, Књижевне новине.
- Фукујама, Ф. (1997): *Судар култура*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства.

О ОВОМ ИЗДАЊУ

После три године поново излази Зборник Крушевачке филозофско-књижевне школе. Године 1999. научни скуп није могао да се припреми због ратних и поратних прилика. Наредне три године скуп се одржава у сали Скупштине општине Крушевац, у конаку Цркве Светог Ђорђа и у сали Културног центра. Прошле године Школа је препорођено радила уз подршку оснивача СО Крушевац, КПЗ општине Крушевац и са новим Саветом.

И 2001. и 2002. године Школу и учеснике је својом беседом поздравио градоначелник др Сава Попадић, а затим је реч на отварању имао председник Савета Филозофско-књижевне школе проф. др Светозар Стојановић.

Овогодишњи Зборник доноси редакцији достављена саопштења о теми „Србија и Европа”, са заседања 27-29. јуна 2001, и о теми „Традиција и корените друштвене промене”, са заседања 7-9. јуна 2002. године.

На заседању Филозофско-књижевне школе 2001. г. учествовали су (по азбучном реду): Адамовић Ратко, Аранђеловић Јован, Беланчић Милорад, Брдар Милан, Буха Алекса, Даковић Ненад, Драгић Предраг Р. Кијук, Егерић Мирослав, Живковић Драгољуб, Зуровац Мирко, Игњатовић Срба, Лазих Момир, Лазовић Живан, Московљевић Градимир Ј., Обреновић Зоран, Петровић Милош, Ракитић Слободан, Ристић Бранко С., Савић Миле, Стојановић Светозар, Тадић Љуба, Ћосић Добрица и Чарота Иван.

На заседању 2002. године учествовали су: Андрић Радомир, Аранђеловић Јован, Беланчић Милорад, Бодин Миленко, Бошковић Лидија, Вуковић Ђорђије, Вучићевић Милан, Даковић Ненад, Делић Јован, Дивљак Слободан, Ђидић Љубиша, Драгић Предраг Р. Кијук, Јанићијевић Вера, Јеротић Владета, Керовић Радивоје, Ковачевић Ђуро, Крцић Шефкет, Лепосавић Радоња, Марковић Предраг, Миленковић Иван, Недељковић Милан, Обреновић Зоран, Несторовић Мирољуб, Петровић Милош, Протић-Петронијевић Јелена, Ристић Снежана, Савић Миле, Стојановић Светозар, Трајковић Александар, Ћосић Добрица и Цветковић Владимир.

САДРЖАЈ

Тема: СРБИЈА И ЕВРОПА

Јован Аранђеловић: Неједнак значај филозофије за развој Европе и Србије.....	7
Љубомир Тадић: Отпор глобализацији.....	14
Добрица Ћосић: Европска интегративна идеологија.....	19
Милан Брдар: Глобализација и држава: Србија и Европа.....	24
Слободан Ракитић: Планетарност као усложени идентитет.....	31
Мирко Зуровац: Идеја Европе.....	38
Алекса Буха: Филозофски аспекти универзализма.....	48
Срба Игњатовић: Глобализација: ново устројство света?.....	58
Миле Савић: Питање краја: филозофија и контингентност.....	62
Мирослав Егерић: Хаос и етика.....	69
Градимир Ј. Московљевић: Легитимност као услов легалитета друштвених промена.....	74
Ратко Адамовић: Изазов глобализације и интелектуална мисао.....	80
Милош Петровић: За културни образац Слободана Јовановића.....	86

Тема: ТРАДИЦИЈА И КОРЕНИТЕ ДРУШТВЕНЕ ПРОМЕНЕ

Светозар Стојановић: Евро-америчка цивилизација, нова Русија и ми.....	95
Миле Савић: Границе реинтерпретације традиције.....	98
Владета Јеротић: Традиција и промена, шта се мења, а шта остаје исто?.....	115
Јован Аранђеловић: Традиција, историја, европеизација.....	121
Милорад Беланчић: Искорак из традиције.....	148
Владимир Н. Цветковић: Историја и модерна деструкција знања.....	163
Радивоје Керовић: Друштвене промјене и мишљење.....	170

Градимиr J. Московљевић: За идеализам или деструкцију могућег	186
Ненад Даковић: „Нестајање” Паланке	195
Лидија Бошковић: Свaдбени обред - традиција и промене	201
Љубиша Ђидић: Моћ и немоћ поезије	218
Јелена Протић-Петронијевић: Књижевност, промена и традиција	221
Милан Недељковић: Повезаност традиције и иновација у друштвеним променама	225
О овом издању	237

ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКЕ-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

Србија и Европа (2001)
Традиција и корените друштвене промене (2002)

За издаваче
проф. Мирољуб Несторовић
проф. др Светозар Стојановић

Припрема и штампа
Графика Симић
Крушевац, Милана Марковића 36

Тираж 300



ISBN 86-903361-1-7

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.42 : 1 (082)

172.4 (4) "20/21" (082)

316.72 : 1 (497.11) (082)

ЗБОРНИК Крушевачке филозофско-књижевне
школе / [редакција Љубомир Петровић,
Љубиша Ђидић, Милош Петровић]. - Крушевац
: Скупштина општине : Филозофско-књижевна
школа, 2003 (Крушевац : Графика Симић). -
241 стр. ; 24 cm

Тираж 300.

ISBN 86-903361-1-7

а) Глобализација - Филозофски аспект -
Зборници б) Друштвени процеси - филозофски
аспект - Зборници ц) Традиција - Зборници
д) Европа - Интеграција - Зборници
COBISS.SR-ID 106606860