

ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКЕ-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

Редакција

Љубомир Петровић, Љубиша Ђидић,
Милан Вучићевић, Милош Петровић

Уредник

Милош Петровић

Скупштина општине Крушевац
Крушевачка филозофско-књижевна школа

ЗБОРНИК
КРУШЕВАЧКЕ
ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ



КРУШЕВАЦ
2005

**ДВА ВЕКА НАШЕ ПОЛИТИЧКЕ
И КУЛТУРНЕ ИСТОРИЈЕ 1804-2004**

(други део)

10, 11. и 12. јун 2004.

СВЕТОЗАР СТОЈАНОВИЋ

НАША ЗЕМЉА И ДОМИНАНТНИ СВЕТ

Срби - неодвојиви део евроатланске цивилизације

Враћајући се на тезе које сам изнео на нашем скупу „Традиција и корените друштвене промене” пре две године, поновио бих да ради бољег разумевања света, поред уобичајених концепата као што су национализам, патриотизам, глобализам... постоји потреба да уведемо и појам *цивилизационизма*. Под њим подразумевам давање предности својој цивилизацији над другим цивилизацијама у сукобу настројености, афинитета, вредности, интереса, претензија, права... Овде ћу се усредсредити на западну, евроамеричку цивилизацију, коју у *садашњости и селективно* узев карактерише хришћанство, просвећеност, модерна, либерализам, капитализам, одвојеност државе и цркве, демократија, техно-научна авангардност, материјално благостање, најдуже просечно живљење... Велим у садашњости и 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 наивно веровати да постоји потпуна хомогеност цивилизација, па и наше евроамеричке. 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 (амерички речено, између времена пре и после *New Deal-a*). Па и између америчке „изузетности” и доминације са једне, и опирања њој са друге стране.

Самјуел Хантингтон није погрешно што је радикално реактуелизовао појам цивилизације, али је притом ипак исувише хомоген-

низовао постојеће цивилизације, а можда и претерао предвиђајући њихов сукоб (као што је познато „сукоб цивилизација” јесте наслов његове познате књиге). Уосталом, ако таквог големог сукоба и буде, он ће по свему судећи имати апокалиптичке размере, тако да неће бити никог да сведочи о Хантингтон-овој пронишљивости.

Испоставило се, међутим, да он тачно лоцира најинхерентнији и највећи отпор техно-научном прогресу, капитализму и демократизацији у исламску цивилизацију. Притом је, по мом мишљењу, недовољно критичан према покушајума наметања евроатланске и посебно америчке цивилизације исламском и осталом свету.

Хантингтон је, по мом мишљењу, упао у грдну предрасуду кад је из евроамеричке цивилизације искључио њену источнохришћанску (*православну*) компоненту и свео је на *протестански и католички део*. Он се свакако преварио и кад су Срби и њихово православље у питању. Демантовали смо га и свргнућем, и то ненасилним, владајућег режима, који нас је држао у ћорсокаку између осталог и полагањем главне наде у такорећи хантингтовски схваћену Русију. Тим свргнућем смо потврдили по ко зна који пут да добро знамо којој и каквој цивилизацији трајно и неotuђиво припадамо. А кад је већ реч о томе, да се запитамо зашто чак и знатан број Срба, по правилу атеиста и агностика, „превиђа” огроман одјек апела Патријарха СПЦ господина Павла да и властодршци и њихов безбедности апарат признају изборни пораз Милошевића од Коштунице и ДОС-а, и следствено томе мирно предају власт.

Кад је говорио о источном хришћанству Хантингтона је изгледа посебно завела 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. Само, његову тезу је већ оповргла тзв. Римска декларација и стварање савета НАТО-Русија, као и институционализација самита Европске Уније и Русије. Најновији такав скуп у Москви 21 маја о. г. Путин је окарактерисао као „још један корак у развоју стратешког партнерства”. Ако је неко међу Србима још увек полагао наде у некакву Русију супротстављену евроатланској цивилизацији, интеграцији и институцијама, сад је крајње време да се отрезни.

Русија је одлучна да се што више и што брже приближи евроамеричкој групацији земаља и НАТО као њиховом заједничком безбедносном механизму. Она је одлучно почела да превазилази своје више- вековно евро-азијско двојство. Не верујем да би СССР

(за разлику од „преостале” Русије), чак и да је опстао и да се променио у сваком другом погледу, већ због свог демографског састава могао да учини тако радикалан *цивилизацијски избор*.

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 „Путина Великог”.

Пре двадесетак година комунистички дисиденти и антикомунистички критичари у западним 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 он није могао сањати да ће његова Русија убрзо сасвим мирно, готово равнодушно распустити властиту империју, за шта уопште нема примера у целокупној традицији самохвалисаве евроамеричке цивилизације.

Све је видљивија и снажнија реafirмација основног *евроатланског усмерења САД*, поготово кад се упореди са супротном тенденцијом: великим повећањем њиховог становништва неевропског порекла, знатним повећањем утицаја њихових најзападнијих федералних јединица и најзад њиховим све већим привредним окретањем пацифичким земљама - што би иначе пре требало да води настављању са двоумљењем и двоусмерењем. Тешко је веровати, наравно, да би до толике евроатланске реafirмације САД дошло да оне нису доживеле страховит егзистенцијални шок 11. септембра 2001. и да нису упале у огромне тешкоће у Ираку и шире на Блиском истоку.

Допринос Запада разбијању Југославије и Србије

Мада су за дезинтеграцију Југославије и Србије унутрашњи чиниоци у извесном смислу били важнији од спољашњих, то

нипошто не значи да смемо занемарити истраживање спољашњих чинилаца у стварању, одржавању, обнављању и растурању наше државе. Разумно је очекивати да би добијени резултати бацили ново светло на стање међународне политике, права и морала, и допринели извлачењу поука за будућност. Ево неких од питања на које треба одговорити и оцена и хипотеза које ваља проверити:

У периоду од две године, 1990-91, клатно западноевропске и америчке подршке померило се са територијалне целовитости Југославије на њено растурање. Пошто ни та Југославија исто као ни претходна није била створена спољашњом окупацијом, колонијалним освајањем или империјалном силом - такву праксу није могуће прихватити ако се полази од начела Уједињених нација и међународног права и морала.

Шта би се десило да је Савет безбедности УН почетком 1991, на иницијативу САД, Велике Британије и Француске, сазвао Конференцију о Југославији са задатком проналажења споразумног решења и саопштио да неће прихватити политику свршеног чина ма са које стране долазила, као и то да ће увести оштре санкције против оних који би покушали да воде такву политику?

Донекле је јасно зашто су државе које полазе од *културно-етничког* схватања и практиковања нације, као што су Немачка, Аустрија, Италија, биле склоне да подрже државно самоопредељење конститутивних нација (свих сем Срба!). Али тек треба објаснити зашто су то исто учиниле и државе засноване на *грађанистичкој* идеји нације, као што су САД и Француска. Од њих је пре требало очекивати да наставе да подржавају југословенство и Југославију.

Да ли је на радикалан преокрет америчке политике према интегритету СФРЈ утицала њена преокупираност председничким и другим изборима током 1991. и прелазак власти из руку председника Буша старијег у руке председника Клинтонa који је давао изразито антисрпске изјаве и обећања у изборној кампањи? Ваља такође утврдити колику је улогу имала жеља САД и њихових савезника да што пре поправе односе са муслиманским светом после тек завршеног Заливског рата. Може ли се без тога објаснити њихово велико фаворизовање Муслимана у Босни и Херцеговини као и на Космету?

Потребно је такође утврдити ко је све одговоран за торпедовање тзв. Кутиљеровог плана за Босну и Херцеговину, којим је по свој прилици могао да буде избегнут свеопшти рат у њој.

Зашто су Западна Европа и САД учиниле много за Албанце на Космету, а ништа за Србе у Хрватској?

Зашто је Запад за меродавније узимао зли-ковачке изјаве неких српских политиканата него изјаве Патријарха СПЦ господина Павла, попут ове: „Ја бих пре пристао да нестане не само велика него и мала Србија и сви Срби заједно са мношвом, него што бих пристао на нељудско и нечовечно. Ето, то је за мене Косовски завет, и опредељење за царство небеско.”

Колико је на промену америчког и западноевропског става према СФРЈ утицала пропаст комунизма у источној Европи и СССР-у а поготово пропаст самог СССР-а као државе? Да ли је уопште било реално очекивати да те земље наставе да подржавају СФРЈ, ту дисидентску и независну комунистичку земљу, кад се и сама комунистичка империја, спољашња и унутрашња, већ урушавала?

Да ли су Срби ван Србије имали било какву шансу да „одоброволе” Запад да и њима призна право на државно самоопредељење кад је он већ страховао да то исто право не остваре и Руси ван Русије?

Којег критеријума су се држале САД и Западна Европа кад су одлучивале које одредбе, институције и процедуре уставноправног система комунистичке Југославије треба поштовати, а које одбацити? Зашто су прихваћени резултати референдума Муслимана и Хрвата у БиХ, кад је већ резултат одвојеног референдума тамошњих Срба био супротан и кад је Устав те републике захтевао сагласност све три конститутивне нације и о много мање важним питањима него што је остајање у заједничкој држави или отцепљење од ње?

Зашто САД и Западна Европа нису захтевале референдум југословенских грађана 1991. кад су се суочиле са питањем да ли да наставе са подршком интегритету Југославије или да помогну њеном цепању? Како то да је за њих било једино важно ре-ферендумско право државно-конститутивних нација (сем српске), као да оно представља неко апсолутно право, и то право на отцепљење, а не тек једно право међу другим правима, омеђено дужностима и истим таквим правом свих осталих конститутивних нација и одговорношћу за све предвидиве последице његове реализације.

Колику је тежину у придобијању Запада имала спремност осталих националних средина у Југославији да му се потпуно подреде ради стварања самосталних националних држава, а колику тежину у

његовом непријатељству према Србима њихово одбијање да му се подреде?

Добро је познато да колективитети често теже да своје жеље, претензије и интересе, чак и оне најсебичније и најнеумереније, прогласе за права из којих тобож аутоматски проистичу обавезе других да им удовоље. Да ли због југословенске, српске и других сличних трагедија треба приступити коренитој реформи међународног права и политике, рецимо доношењем једне *Универзалне декларације о обавезама према државама* (поред постојеће Универзалне декларације о људским правима) која би требало да пропише међусобне обавезе њихових конститутивних нација и националних мањина, па сходно томе и међусобне обавезе различитих држава? Да је једна таква декларација постојала, можда би се страни моћници добро замислили пре него што се ставе на страну сецесиониста у Југославији. Како би било да се формира један *Форум за бившу Југославију*, састављен од светских зналаца и угледника, који би испитали правну, политичку и моралну одговорност њихових главних разбијача, унутрашњих и спољњих?

Зашто је хашки суд ограничен на утврђивање одговорности за *ратне злочине* на територији бивше Југославије, али не и одговорности за изазивање и подржавање тих ратова, дакле за *злочине против мира*? Зар тиме није намерно избегнута кривична одговорност појединих западних влада и њихових сецесионистичких фаворита у Југославији?

Зар су југословенски народи морали да плате ужасну људску и материјалну цену да би САД и Западна Европа најзад прекинуле са подршком овдашњој дезинтеграцији залажући се за очување државне заједнице Србије и Црне Горе?

Како изгледа подршка Запада растурању Југославије и Србије у светлу његовог настојања да по сваку цену спречи да се постадамски Ирак расточи по курдским, сунитским и шиитским шавовима?

Мала земља спрема глобалне силе

Нема сумње да су за успешност спољне политике наше земље најважнији односи са САД као једином глобалном силом. Кажем глобалном а не *суперсилом*, пошто овај други термин сугерише без-

мало свемоћ. Међутим, ако већ не пре, онда је најкасније 11-ог септембра 2001. постало сасвом очигледно да САД нису никаква суперсила. Оне су „само” *глобална сила*, и то засад *једина* зато што имају способност неупоредиво већег пројектовања моћи ван својих граница него остале велике силе. Али ни то релативизовање „глобалности” није довољно: има врло великих делова глобуса, као што су Русија, Кина, Индија, ЕУ... у којима је утицај САД прилично ограничен, да моћ у јачем смислу и не помињемо.

Једна мала земља као што је наша, не може *реалистички* очекивати једнакост, па чак ни пуну равноправност у односима са планетарно доминантном силом. Наравно, то не значи да баш нема никаквих шанси да са успехом отворено и одлучно поставимо питање и наших национално-државних интереса кад настојимо да их што више ускладимо са интересима те најмеродавније и најсилодавније земље. Притом је тешко и замислити да можемо остварити своје интересе ако су у *супротности са виталним интересима* САД и ако им се оне ради тога *одлучно супротстављају*. Мало ту може да помогне ослањање на друге велике силе, јер оне такође полазе од својих виталних интереса, у које сигурно не спада сукоб са САД због једне мале земље, чак и кад се сматра врло пријатељском. Дабоме, све оно што не задире у виталне интересе САД може и са наше стране бити ствар државничке анализе, одлучности, мудрости и тестирања, које се, наравно, обавља у пракси, а не може дедуковати из неке теоријске или идеолошке концепције.

Сажето речено, према САД треба да се односимо углавном *прагматично*. Ради избегавања неспоразума, међутим, ваља одмах указати на то да наши *екстремни прагматичари* неоправдано потцењују опасност *принципијелистичке реакције народа* кад снисходљиво претерују са прилагођавањем и попуштањем, поготово кад постоје мање неповољне реалне могућности. Већина наших људи хоће да се и практично увери да су им политичари испробали и исцрпили све принципијелистичке могућности пре него што се одлуче за прагматичне компромисе и уступке. Само се брукају они јавни посленици који су спремни да пребрзо и преревносно, без икаквог испробавања и отпора, прихвате спољни притисак и уцену. Чак и званична Америка, да о обичним људима и не говоримо, више ће уважавати оне наше политичаре, привреднике, интелектуалце и дипломате који, с правом окрећући нови лист у односима са њом, ипак не прећуткују колективно сатанизовање, кажњавање и бомбардовање нашег народа,

уз вишегодишње ослањање на личност и режим Слободана Милошевића. *Принципјелизам* (достојанство, самопоштовање, истинољубивост, праведност...) представља не само моћно морално становиште него и снажно културно и политичко оруђе за очување националног интереса и идентитета. Зато се и у нашој спољној политици залажем за *прагматизам*, али само под условом да је у највећој могућој мери *избалансиран са принципјелизмом*, промишљеним а не лакомисленим, изгледним а не безизгледним, животним а не самоубилачким... Притом стално ваља имати на уму да код наших бирача никакву шансу немају оне партије и политичари који су само *евроатлантски*, али не истовремено и *патриотски* настројени.

А кад је већ реч о патриотизму, онда ваља добро знати да је Американцима, поготово званичним, због њиховог *грађанистичког* поимања и практиковања нације, много боље представљати се као *српски патриот*, него као *српски националист*. Онда ће они разумети да ви, *исто као и они*, у евентуалном сукобу настројености, афинитета, вредности, интереса, претензија, права... дајете предност *својој* земљи над другим земљама. Иначе ће помислити да сте за репресију, ако не чак и за тиранију своје *културно-етничке* већине над другим *културно-етничким* групама. А ако имате посла са образованим и напредним Американцима, онда треба да им ставите до знања да правите и оштру разлику између демократског и ауторитарног, либералног и репресивног, умереног и екстремног, хуманистичког и шовинистичког, једном речју бенигног и малигног патриотизма, и да сте само за први, а одлучно против оног другог. Отприлике као што и у спорту постоје две битно различите врсте навијача државних репрезентација.

Како се наш револуционарни преврат 5-6 октобра 2000. временски удаљава, а још више због властитог национално-егзистенцијалног шока 11. септембра 2001, а сада и због огромних тешкоћа на Блиском истоку, интересовање САД за нас неминовно ће се смањивати. Па ипак, оно неће постати безначајно због новостеченог искуства са исламским фундаментализмом и тероризмом, нашег стратешког положаја и заинтересованости за његову везаност за Запад, али и регионалну стабилност. И да је у неупоредиво бољем стању, привреда нам не може бити значајнији адут спрам америчке гигантоекономије. У праву су они који у том погледу далеко више упућују на Европску Унију, Русију, Кину...

Између осећања властите грандиозности и самопоништавања

Фројд је добро уочио да постоји и колективни „нарцизам малих разлика”. Његов увид, по мом мишљењу, ваља у примени на националне колективитете у бившој Југославији проширити *иском-плексираношћу малих разлика*. Наиме, неке од тих нација (наравно не сви њихови припадници) имају својеврстан комплекс ниже вредности, који прикривају негативним доживљајем властитог идентитета као несрпског или чак антисрпског. (Томе, можда највише, доприносе они чији су српски преци, насилним, добровољним или користољубивим преласком из православља у другу веру, променили и националност). За разлику од њих Срби по правилу дефинишу свој национални идентитет непосредно, независно од односа према тим сродним нацијама (за Србе су оне исувише „мале и неважне” да би поступали другачије).

Комплекс инфериорности није тешко уочити, примерице, у настојању да се заједнички језик са Србима прогласи за три-четири различита језика. Уображава се да један народ, ако хоће да буде посебна нација, не може са другим народом да дели исти језик. На супротној страни, опет, има врло мало Срба који страхују да им тај заједнички језик угрожава српство. Једно поређење: Американцима, одавно неупоредиво бројнијим, моћнијим и утицајнијим од Енглеза, ни на памет не пада да ради националне посебности прогласе неки „амерички” језик.

У светској науци доста се проучава *преангажованост* која је довела до назадовања, па и пропасти многих великих царстава, држава и нација. Али у свету није довољно познато да ми Срби, делом својом вољом а делом под наметом околности, често преузимамо историјску улогу потпуно несразмерну нашој снази, мада истини за вољу најчешће прогресивну. На прошлогодишњем заседању Љубомир Димић нас је подсетио да смо у Првом устанку изгубили 21,4% становништва, у Првом светском рату 27,9%, а у Другом светском рату 10%. Упркос томе ми се веома тешко миримо са чињеницом да смо мали народ и мала земља.

Али, како помирити то српско осећање грандиозности са големим националним конвертитством и истовременим *самосужавањем* на православље, због чега смо из националног корпуса изгубили бројне Србе католичке, муслиманске и мојсијевске вере? А неки међу

нама, само када би могли, „искључили” би из српства и све агностике и атеисте и оне који пишу латиницом а не само ћирилицом.

Да ствар буде још чуднија, то осећање величине често је несвесно праћено овековечила тип „родољупца”, али шта је са *родомрцем*? За њега ћу навести неколико примера, екстремних а ипак репрезентативних:

На првом заседању АСНОСА у тек ослобођеном Београду, 9. новембра 1944, Добривоје Видић изјављује: „Шестстотинапедесет хиљада стрељаних Срба у Босни и Херцеговини, то је дуг који је српски народ платио за злочиначку политику београдских властодржаца”; Синиша Станковић: „Србија је главни стуб реакције на Балкану и у читавој Европи”; а Сретен Жујовић: „Ми први пут у историји стварамо своју рођену, вољену земљу... Србија је дошла на власт тек кад је Србија посумљала у српско име.” (Стенографске белешке, цитиране према књизи Пере Симића „Србија земља необјашњива. Сведочанство о ломовима и самосатанирању”, Филип Вишњић, 2003, стр. 113-114). Па кад су већ српски комунисти тако говорили, и то после страшног усташког геноцида и окупаторског погрома над српским народом, зашто им Тито у истом духу не би наложио: „Јачање наше нове државе, ДФ Југославије, јесте најважнији задатак свих народа који у њој живе. Зато се пред Комунистичку партију Србије поставља као основни задатак борба против шовинистичких и хегемонистичких тенденција, и то углавном великосрпских...” (Говор на Оснивачком /!/ конгресу КПС 1945).

Чак и после пропасти комунизма српски комплекс величине често се и даље испољава на тотално первертиран начин. Тако, према неким од нас, главни разбијачи Југославије јесу Срби. Ваљда по „логици”: пошто су је створили, само су они могли да је разоре. То што су друге југословенске нације, неке и по сваку цену, хтеле да се отцепе - уопште није одлучујуће, па можда чак ни важно!

Ми ни у злу, опет према неким Србима, не смемо да заостанемо за најгорима: зато треба да се подвргнемо ни мање ни више него „денацификацији” и да на Хашки суд гледамо као на својеврстан савремени пандан Нирнбершком суду за нацистичке главешине.

О нашем политичком менталитету и култури

Наш политички менталитет и култура далеко више су *циљоцентрични, идеалцентрични, историоцентрични, књижевноцентрични, идеологиоцентрични...* него што су центрирани око средстава, реалности, садашњости, технонауке, привреде... Реч је како о „обичним људима” тако и о добраном делу елите, политичке, идеотворне, идеопродуктивне...

Ми имамо термин „сврсисходност” (средстава) али немамо израз „*средствусходност*” (циљева). *Несредствусходност* се манифестовала и хиперромантичним очекивањима од револуционарног преврата 5-6 октобра 2000, која су, дабоме, довела до брзог ширења апатије и фатализма. Такву друштвену атмосферу катастрофичним оценама и предвиђањима потхрањује утицајан део масмедијске елите. Уместо да се концентришу на трезвену анализу друштваног стања, реалних могућности и расположивих средстава за његово побољшање, ти посленици јавне речи углавном изражавају властита политичка осећања, ставове, фрустрираности, страсти, негативну енергију... Сасвим у складу са тим је и њихова грандоманска ретроактивна процена према којој у октобру 2000. није требало да се задовољимо *делимитичним мирним револуционарним превратом*, тим „малим чудом” него је требало одмах „довршити револуцију”. Као да би за једно такво још „веће чудо” била довољна револуцио-нарна решеност и као да такав захват не би изазвао одлучну *насилну* самоодбрану властодржаца. Неки од вођа преврата добро су знали да је од тог насиља мало недостајало, па су рационално закључили да морају да дају гаранције неким од најопаснијих чувара режима. Сасвим је друга ствар то што су и касније из страха фатално одлагали дефинитивни обрачун са њима.

У нашој *више циљоцентричној* него *средствоцентричној* политичкој култури није тешко манипулисати бирачима популистичким такмичењем у прокламовању што радикалнијих циљева. Најоштрију критику заслужују они политичари и партије које своје изборне програме свде на збир примамљивих циљева. Политички програми који не садрже прецизна средства за остваривање прокламованих циљева не само да нису ни од какве користи бирачком народу, него га и опасно заводе. Масмедији неће испунити дуг према јавности све док не уприличе непосредно упоређивање и сучељавање претендента на власт у одговору на кључно питање: на који конкре-

тан начин, са којим људима и са којим материјалним и другим средствима, као и уз које неизбежне негативне последице мисле да остваре постављене циљеве и испуне изборна обећања. Тај дуг сигурно неће бити испуњен ни даљим траћењем јавног времена и енергије на *лажне дилеме*, као што су примерице она према којој своју државу морамо одредити *или као грађанску или као националну*.

Упркос многобројним истраживањима, ми немамо добру социолошку слику нашег народа, па ни оног бирачког. Не знамо тачно чак ни основне ствари: колики његов део је уопште писмен; колико је полуписмених; колико обавештених, полуобавештених и необавештених о политичком и уопште социјалном стању у нас, да о стварном познавању спољњег света и нашим реалним могућностима у њему и не говоримо; колико нас има политичко искуство и какво? Наравно, нешто од те врло неповољне слике потпуно је јасно. Тако је, на пример, очигледно да је ретко ко пре револуционарно-демократског преврата 2000. имао искуство са доиста конкурентском вишепартијском демократијом и капитализмом. Кад је тога у земљи у извесној мери било пре Другог светског рата наше безмало целокупно садашње становништво још није било ни рођено или је тек било у детињству. То, дабоме, важи и за нашу елиту, па и ону политичку, јер је и она васпитавана и образована у време тиоистичког и посттиоистичког ауторитаризма у политици и етатизма у економији. Пошто је то било време перманентних „борби против непријатеља”, онда није тешко објаснити зашто и наши данашњи политичари по правилу виде непријатеље у својим конкурентима.

Многи грађани су политички крајње наивни и лаковерни према демагошком, манипулативном и екстремистичком популизму. Они чак и не хају за оно што су политичари говорили и радили пре текућих избора, па зато и не испитују да ли су и колико утемељена и поуздана њихова најновија изборна обећања. А кад то и чине, прихватају промену околности као оправдање, као да се све промене у принципу непредвидиве и као да способност предвиђања не спада у политичку компетенцију.

Штавише, бројни грађани, ево већ петнаестак година, недовољно запажају да на политичкој сцени има не мало психопата. Кад би од таквих људи чули фантазмагоричне, чак „чудотворне” планове и обећања, а не би знали да су политичари, највероватније би озбиљно посумљали у њихово ментално здравље. Али то им некако

звучи нормално кад долази са политичких говорница, из масмедија, изборних кампања.

У закључку желим да устврдим да није тачно да имамо бољи политички народ од политичке елите, али је истина да та елита, са ретким изузецима, није по квалитету довољно изнад и испред народа, нарочито кад се узме у обзир величина изазова насталих тектонским светским, балканским, југословенским и српским потре-сима.

*(Уводни реферат на отварању Крушевачке
филозофско-књижевне школе, 10. јуна 2004)*

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ

ЕВРОПСКИ И НАЦИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТ
(У културном кругу и хибридном идентитету)

„Поларна смењивања дана и ноћи укидају разноликост и увећавају једноличност, ту половину ништавила.”

(Шарл Бодлер, „Било куда изван света”)

У испитивањима о националном идентитету суочавамо се са мноштвом изазова, од којих ће овде бити потпуније разматрана два проблема о чијој важности довољно говори то што они, у савременим спорењима, побуђују изузетну пажњу. Први је однос националног и европског у идентитету пре свега српског, али и других народа нашег континента. Питање којим ћемо се нарочито бавити гласи да ли је у том односу реч о два одвојена идентитета, између којих се успостављају спољашни односи, или су то посебне стране једног јединственог идентитета, или је, најзад, у питању то да је ово јединство резултат развоја на чијем је почетку била подвојеност националног и европског.

Други проблем којем ће бити посвећена пажња јесте могућност да национални идентитет буде на неки начин одређен не само културним кругом којем један народ припада, већ и односом према културним круговима других народа. Посебан изазов о којем треба нешто рећи јесте да ли су, на савременом ступњу развоја, могући утицаји различитих културних кругова на један одређени национални идентитет, односно да ли су за разумевање идентитета од значаја само односи према културном кругу у оквиру којег се историјски успоставља национални идентитет, или постоје и неке друге могућности.

Сасвим је разумљиво да ће у средишту пажње бити европски културни круг и његов значај пре свега за идентитет нашег, али и других народа Старог континента.

Познавање и ваљано предочавање онога што се дешавало са српским језиком у модерним временима, а што је одређујуће и у његовом савременом развоју, добро је полазиште за расправу о вредности уврежених мњења да је угледање на европске узоре угрожавало и, чак, разарало идентитет српског народа, те да нам та опасност и даље прети, поред осталог, и због одлучности да се приступи Европској унији. Да би се показала неодрживост тих убеђења, вреди се потпуније позабавити стварањем српског књижевног језика. То је од значаја и за сагледање „природе” суштинских промена и у другим областима српске културе и света живота у целини. Ово је разумљиво свакоме коме је знана важност језика у уобличавању идентитета европских народа и у процесима њиховог историјског развоја уопште.

Указујући на проблеме о којима ће овде бити говора, поменућу и то да су *врло слични начини* успостављања модерних језика неких европских народа, а међу њима је и наш, били од изузетног значаја како за уобличавање њихових *особених* националних идентитета, тако и за успостављање оног *заједничког*, чије одлике, стварне на европском Западу, поступно присвајају и други народи нашег континента, и не само они. У вези с тим се намеће потреба да се покаже како се овим процесима, којима је захваћена модерна Европа - а који се нису зауставили на границама њеног западног дела - није „укидала разноликост” националних идентитета, па, према томе, са тим успостављањем европског идентитета није се „увећавала једноличност”, која толико наликује ништавилу да се са њим може, у језику и доживљају песника, просто изједначити.

Најзад, треба поменути и то да нам историја двовековног модерног преображавања српског језика на погодан начин предочава важне разлоге једнодушности са којом наш народ данас прихвата Европу. Нововековни развој српског језика по много чему је најраније, али такође и најпотпуније сведочанство о одлучности духовне елите народа који њиме говори да се пође путевима европеизације. Тешко да постоји нека друга област живота и стваралаштва српског народа у којој се учинци окренутости према Европи, али и плодност оваквог усмерења, тако јасно показују. При том, ово не важи само за почетке стварања модерног српског језика, односно за Вуков рад на његовом оснивању. То исто је видно и у новијој историји савременог српског језика, односно у процесима његове урбанизације. Наиме, преображавање тог језика, богаћење његовог речника, проширивање

исходишта његових промена итд. такође су сведочанство о његовој европској основи и изворима развоја.

Овај прилаз и ова почетна одређења већ и сама по себи пружају важне увиде у односу националног идентитета и европеизације; то је разумљиво ако се има у виду од каквог је значаја језик у животу народа, у развоју његове културе, у свеукупном његовом духовном преображавању, дакле у ономе што на различите начине одређује његов идентитет.

Али, није реч само о томе да су суштински подстицаји и начела промене нашег савременог језика европског порекла. Једнако је важно истаћи да су те промене биле снажан подстицај сличног, европског преображавања и других области живота српског народа. Исто тако, промене у овим областима, опет по примеру који је пружала Европа, снажно су утицале на даље преображавање нашег књижевног језика. Насупрот ономе што се и данас може чути, треба истаћи да, поред језика, постоје и друге области у којима се јасно показује неодрживост представа о раскораку између бриге за очување националног идентитета и окренутости Европи; никаквог раскорака нема без обзира на велике размере утицаја који су произишли из европских врела, као и на изузетну разноликост облика у којима се овај изражавао.

Са освајањем и укоренивањем нових облика свести, са развојем културе, са променама у свим подручјима живота српског народа, изграђује се и њима примерени језик. Од сеоског или „говедарског” језика овај свеопшти преображај српског друштва води стварању књижевног језика чије ликове све више одређује нова градска средина. Наравно, није реч о замени народног језика, већ о његовом преображавању у књижевни, о његовом успешном проширивању новим садржајима, пре свега новим речима насталим такође из отворености према Европи, односно према изворима из којих су њени народи богатели своје језике. Ове промене у којима се рађао књижевни језик српског народа имају најдубље укоренење у развоју и модернизацији уметничког стваралаштва, а нарочито у модерном српском песништву.

Веома значајне промене, кад је реч о језику, настају и у прозном изразу. У овом погледу најозбиљнији домет постигнут је у есејистици, рађањем тзв. „београдског стила”, о којем је надахнуто писала Исидора Секулић. То је било дело водећих српских европски опредељених интелектуалаца, који су јасно увиђали значај угледања

на западне узоре. У настајању и развоју овог стила пресудан утицај је имала француска култура. У овом градском језику сажимају се сви плодови отворености наше културе према европским утицајима. Највредније доприносе настанку и укоренивању стила дали су Богдан Поповић, Јован Скерлић и Слободан Јовановић. Било би добро ако би се данашња филозофска и друштвена мисао уопште још шире отворила према овом начину исказивања и мишљења, посебно у суочавању са животним догађањима. Најважнија одлија тог стила уграђена су у нов књижевни језик, који је Ј. Скерлић описао као „слободан, жив, крепак, гибак, живописан, увек у покрету и стварању”. Милан Ракић је истицао да је реч о „нашем новом језику с новим осећајем”, стварним и за будуће генерације.

Ако се све ово има на уму, онда можемо рећи да величину Вуковог дела, односно његовог заснивања савременог српског језика на модерним начелима филозофије, на којима су утемељени језици развијених европских народа, треба видети у тој отворености за даљи развој, у могућностима које је пружао за своје даље богаћење на исти начин како је чињено и у развијеним европским земљама. Оно што желим да нагласим јесте да је независност Србије, изборена у њеној револуцији са почетка 19. века, била суштинска претпоставка њене отворености за слободно угледање на европске узоре, за савладавање страха од страних утицаја, који је разумљив, треба то посебно истаћи, ако такве слободе и независности народа нема, ако је она угрожена. Потцртавајући значај победе Вуковог усмерења, Павле Ивић с правом указује како је била срећна та отвореност према речнику и „уопште према европској цивилизационој лексици, саграђеној од латинског и грчког материјала”. Зато што је Србија постала независна земља и што јој није претила национална асимилација, у њој „није било оног нервозног страха за етнички опстанак, који је нагонио већину словенских народа у Аустрији да се превођењем међународног термина издвајају из светске културне заједнице” (*Историја српског народа*, Београд 1983, VI-2, 257).

Тако се показује да су на почетку стварања модерног језика српског народа из европских извора потекла пре свега сама темељна начела његове стандардизације; при том, ово се односи и на суштински захтев „пиши као што говориш”, садржан како у животном делу Саве Мркаља *Сало дебелог јера* (1810) - у којем је Копитар видео „више језичке филозофије” него у неким обимним граматицама - тако и у самом Вуковом подухвату. У даљем развоју језика

утемељеног на модерним филозофским начелима, као што је то било и са другим језицима развијенијих средина Европе, из тог истог извора језик се богати преображавањем наше културе, науке, уметности и самог живота. *Врата угледању, као извору сталних промена набоље, којима се остварује позападњачење, односно европеизација нашег света, била су широм и, што је једнако важно, трајно отворена*, наравно, пре свега кад је реч о уметности, наукама, филозофији. Без те отворености и угледања на западне узоре тешко је и замислити како би уопште могли изгледати развој ових области, али и преображавање нашег језика. Тамо где се тај дух отворености није осетио, где није овладао, о развоју се тешко и може говорити. Затвореност за промене, која је, према темељном ставу модерне филозофије, потпуно страна свему духовном, све више постаје нешто што и у нашој култури побуђује одбојност и подозрење. Да је тога било више, да је отпор затварању био изразитији, да је снажније захватао све области живота, развој и помаци са променама били би нешто много обичније и разумљивије него што је то случај у нашој средини.

Европски утицаји на наш језик, иако изузетно снажни, ни на који начин нису довели у питање његов значај за уобличавање модерног идентитета српског народа. Напротив! То што је његова стандардизација била, а његов развој и данас јесте под утицајима Европе - слично је било и у другим земљама њеног Истока - само је доприносило уобличавању нововековног националног идентитета. На овом месту вреди се подсетити да су у оспоравању Вуковог подухвата многи критичари истицали да ће њиме бити угрожен и сâм идентитет Срба. Али, не само да није било тако, него је, томе насупротив, у нашој историјској науци јасно изражен став да је стварање новог књижевног језика била најзначајнија тековина нашег националног препорода. Исто важи, разуме се, и кад је реч о другим балканским, али и развијеним европским народима. Учинци Вукових језичких реформи, по мишљењу Милорада Екмечића (*Историја Југославије*, друго издање, Београд 1983, 337), јесу не само демократизација српске културе, већ и њен коначни заокрет од Русије и старословенске изворности према европском Западу. Истовремено, у традицији европске филозофије 18. века, посветовљује се српска национална идеологија „одвајањем појма српске нације од вере”, свођењем националне основе на заједницу језика. Та замисао је „рушила идеју о општесловенској нацији и Србе посматрала као издвојен народ у заједници Јужних Словена. То је језичка основа идеологију српског

народа снажно гурнула на европски запад, преко традиционалне границе православља”.

Насупрот тим доменима наше европеизације - избореним пре свега захваљујући пријемчивости за модерне идеје западне филозофије - завађене вере јужнословенских народа, удружене са другим моћним снагама раздора и сукобљавања, доприносећи распаду њихове заједничке државе, односно губљењу онога што је било изборено на европској идеји нације као заједнице језика.

Изнете назнаке о нашем окретању према Европи на најбољи начин показују да нема неусклађености, а поготову не некакве супротстављености између прихватања мерила модерне изградње језика и уважавања његовог народног извора, односно између угледања на друге и тежње за очувањем националних корена. Напротив, као што је указано, захваљујући европским утицајима и узорима, завист од Истока, а пре свега од православне Русије, пресечена је окретањем сопственим изворима народног језика.

Данашњи борци против национализма, али само оног српског, у Вуковом делу не виде ништа друго осим те бригае за очување народног извора, при чему би то требало да буде некакво зло. Они могу оптуживати Вука јер не знају да и у томе он следи европске узорне, да и тиме отвара нашу културу, нашу духовност у целини према Западу, да ствара темеље за даље развијање српског језика у свему налик ономе кроз шта пролазе и језици других европских народа. Ратујући са својим сопственим измишљотинама, ти надобудни критичари свега што умишљају да је српско иду тако далеко да Вука супротстављају Доситеју, кога признају и оглашавају као свог претечу! Испразност ових њихових представа о европском опредељењу јасно се показује у тој немоћи да национално схвате као нешто што је у пуној сагласности са тим опредељењем. Оним што потиче из заједничких европских извора само се обогаћује, односно увећава вредност онога што произилази из народног извора. Када би ту постојала некаква супротност, онда би било тешко и замислити како би се оно европско икада и могло појавити и укоренити; оно је представљало вредност управо као тековина којом се обогаћује национално. Европским одличјима се не потиरे разлика између Француза и Немаца, на пример, већ се тим заједничким садржајима ови народи чине блиским и у понечему изједначавају, односно обједињавају. Кад се „превиди” то да Вук следи, на најбољи начин, европске обрасце рођене у модерној филозофији, онда није тешко

превалити пут до неодрживог одређења да је у његовом делу корен некакве националистичке искључивости као тобожње битне одреднице српске интелигенције.

У језику, у процесима његовог развоја, јасно се показују снажни токови онога што се у нашој модерној историји догађа на темељу угледања, односно прихватања Запада као узора промена у нашем свету. Оно постаје нешто што је најпотребније не само нашој култури, или, као што је истицао Богдан Поповић, српској књижевности, већ свеукупном духовном и, уопште, животном преображавању нашег народа. Угледање постаје основа пресудних промена, чије је полазиште и узор управо Европа. У тим процесима национално није било, или бар није морало бити, никаква несавладива препрека, нешто што је требало једноставно уклонити, скрајнути. Искуство модерног развоја српског језика сведочи да то не само што није морало бити тако, да потреба за нечим таквим није постојала, него то једноставно није ни било могуће. Они који европеизацију доживљавају и представљају на тај негативан начин, тиме само исказују своју одбојност према њој, односно своје одбијање да је признају и прихвате као најважнији пут помака и свеопштег преображаја нашег света.

Зашто је било битно и погодно да се у овим разматрањима проблема европеизације и националног идентитета пође управо од језика? Нововековно преображавање српског језика није само уверљиво сведочење о снажном отпочињању европеизације Србије; оно потврђује да ти процеси нису били никакво обезвређивање, а поготову не раскид са сопственим националним језичким благом. Мера у којој је окренутост Европи бија уједно и задобијење поуздане основе ваљаног вредновања сопственог наслеђа, односно препознавање оног што из њега треба преузети, што треба очувати - на најпотпунији начин се показује управо у историји стварања савременог књижевног језика Срба. Али, и знатно више од тога; показује се, као што је назначено, да је развојем језика утиран широки пут успешног позападњачења, односно да су те промене у језику биле не само огледало наше европеизације, већ и узор да се на таквом путу могу осавременити и друге области културе и живота уопште, уколико се и у њима буде поступало на исти, или сличан начин. Реч је, разуме се, о областима у којима су се промене, најчешће корените, наметале као незаобилазне претпоставке савладавања нагомиланих тешкоћа.

Прихватањем основних начела модерног одређења и развоја нашег језика из европских извора његови оснивачи нису стварали никакав туђински језик, као што су мислили брижни заштитници непроменљивости националног духа, већ, напротив, језик који ће се невероватном брзином укоренити и постати тако важно одличе идентитета српског народа. Ма како то разумном човеку изгледало несувисло, ипак ћу рећи - због оних будних чувара чистоте националне самобитности - да овим променама српски језик није постао ни немачки, ни француски, иако су подстицаји и начела промене у највећој мери долазили из земаља у којима се тим језицима говори. Добро је знано да се Европа уздигла у оно што јесте захваљујући и својој широкој отворености за утицаје, за преузимање оног што су створили други. Али, тиме она није постала ни грчки, ни римски свет, а разноликост језика њених народа није ни на који начин била угрожена.

Међутим, кад расправљамо о овим проблемима, онда је важно истаћи значај истраживачког прилаза који се усредсређује на особености самих духовних и животних изазова. Никакво уопштавање онога што се показује у једној посебној области, како год она била важна и узорна, као што то несумњиво јесте језичка, не води нас далеко; потпуно је разумљиво да није у свим областима живота и стваралаштва исто као у језичкој. Постоје области у којима је потреба за преузимањем јаче изражена, или у којима чини основну полуку промена. То је знак да у таквим областима нисмо ни имали много тога што би се могло очувати, што бисмо с правом могли обележити као наше сопствено, или што је такво да је могло бити основа даљег развоја према захтевима промена које доноси време. То није ништа необично, нити је то нешто што је само некаква наша судбина. И ми, као и други народи, много тога означавамо као да је од искона наше, иако је то често у прошлости преузето и временом постало део нашег наслеђа. Ово помињем како бих истакао да промене наслеђеног нису ништа необично, а поготову не нешто што почиње са забринутошћу данашњих заштитника националног идентитета. Много тога што они означавају као наше преузето је у прошлости од других и та чињеница, уз све остало, требало би да за њих представља добар разлог за тврдњу како преузимање није никакав чин уништавања националне самобитности.

Модерна историја српског језика показује да европеизација може бити и пут стицања националног идентитета, односно промена

у њему којима се савладавају спољашње зависности од других, или све оно што је сметња његовом уобличавању у складу са захтевима новог времена. Углавном сам помињао Вука, али је наша култура истинско врело европски усмерених интелектуалаца, који у том свом животном опредељењу нису видели никакву препреку родољубљу. Напротив, окренутост према Европи и Западу уопште схватили су као претпоставку националног препорода и избављења из историјске зависности. Видећемо да то нипошто није био „само нови облик подређивања”.

С правом је истицано, у приказима историје наше модерне књижевности, да се идеологија српске грађанске класе није огледала у симболима косовског мита, већ у јачању националне свести и тежњама за укључивање у токове савремене европске цивилизације. Дело Скерлића, на пример, уверљиво сведочи да окренутост Европи није била никаква сметња преданом раду на обнови националне свести. Добро су знани и стихови Милана Ракића из песме „На Газиместану” у којима одбацује уобичајене оптужбе на рачун српске европски усмерене интелигенције. При том се, на жалост, обично изостављају његове речи: „Данас нама кажу, деци овог века, / Да смо недостојни историје наше... / И да нам се душе опасности плаше. / Добра земљо моја, лажу!” Оно што треба нагласити јесте да наша духовна елита није у тој својој окренутости Западу и савремености видела ништа што би могло бити у сукобу са њеним родољубљем. Они су полазили од мудрог Вуковог разликовања паметног и простачког родољубља, а познавали смисао Волтерових речи да „човек мора бити непријатељ остатку човечанства”, да би уопште био „добар родољуб”.

Нема никаквог ваљаног разлога да се данашњи интелектуалци у нашој средини разликују од својих великих претеча. Такође, нема оправдања да се у овом погледу разликујемо од интелектуалаца других западних народа, а поготову не од оних који су нам у много чему узор, јер оличавају дух заједништва или обједињености националног и европског.

Променама у области језика, а посебно начином на који су оне изведене, назначена је будућност српског народа, односно његово одлучно европско опредељење. Био је то снажан почетак у којем се духовној елити Србије јасно указао циљ - присвајање европских вредности, прихватање Запада као узора свеукупниј промена српског народа. Тада је већ постало видно да се мора тежити

прикључивању заједници слободних и развијених народа европског Запада. То се, при том, схвата као крајњи исход ових промена.

Али, пут према том циљу био је испуњен не само значајним помацима, већ и великим тешкоћама и, нарочито кад је реч о другој половини прошлога века, заблудама које су успоравале наше приближавање Европи. Били су то узмаци чија је суштина у неодрживом уверењу да је Запад у несавладивој кризи и да је излаз у тражењу новог пута друштвеног и културног преображаја.

Сада треба нешто рећи о значајној промени ових представа о стицању европског идентитета до којих долази у нашој савременисти. Као некакав преломни догађај обично се означава „пад” Берлинског зида, који је био симбол одвојености европског Истока од западног света. Био је то уједно и крај веровања у могућност некаквог надмашивања европских оквира развоја, или пропаст самообмана да се преображај истока старог континента може постићи не угледањем на развијени запад, већ у сукобу са њим, у превазилажењу његових оквира.

Слободном вољом народа европског Истока, а не толико присилом Запада у нашој савременисти отпочиње историјски процес њиховог прикључивања Европској унији, које је у прошлости схватано као крајњи циљ позападњачења. Доскора се довршавање процеса европеизације поимало као битан предуслов стварања јединствене Европе. У нашој садашњости тај некада далеки циљ постао је доступан много раније, али се тиме европеизација истока нашег континента нипошто не довршава, већ се у тако избореним новим оквирима стварају повољнији услови за њен несметани и убрзани развој. Изузетан значај те промене огледа се у томе што се на овај начин коначно стаје на пут погубним преокретима у којима је у прошлости процес приближавања Европи био често нагло и насилно прекидан, или је значајно успораван и отежаван. Сада се овај процес одиграва унутар саме заједнице европских народа, а не изван његових оквира. Приступањем Унији задобија се поуздан оквир неометане европеизације, односно, отпори тим процесима губе нека важна упоришта, а тиме и снагу коју су у прошлости имали.

Улазак у Унију је, разуме се, од највећег значаја, али се тај корак не би смео прецењивати, као што се то данас често чини. Преувеличавање значаја приступања заједници европских народа и, чак, неразликовање тог чина од позападњачења, односно стицању европског идентитета, недопустиво је и, пре свега, штетно. Оно има

свој корен у томо што се у прошлости, као што је назначено, придруживање заједници европских држава схватало као резултат западњачења, или као крајњи циљ у тим настојањима. У обрту који је донела наша садашњост улазак у Унију представља, разуме се, велики корак у процесу европеизације, али било какво њихово изједначавање лишено је сваког основа.

Бркање ових појмова води потцењивању значаја изазова са којима ће бити суочени даљи токови самог примеравања Европи, односно, води заблуди да се овај циљ може постићи а да ми не морамо прећи у неком виду све оне тегобне путеве којима су ишли народи на које се данас угледамо како бисмо стицали и учвршћивали свој европски идентитет.

Уласком у Унију циљ и даље остаје европеизација различитих области живота. Мислим да се посебно у теоријским прилазима, у оцењивању постигнутог, мора полазити не од блиских циљева, какав је прикључивање Унији, већ од успеха у европеизацији живота као дугорочног циља. Кад је реч о политичким прилазима, онда нас ни не изненађује што се поступа супротно томе. Кад истичем разлику између блиских и дугорочних циљева, онда имам на уму посебно то да се, на пример, усаглашавање нашег правног система са европским - који је услов приступања Унији - може постићи сразмерно брзо, а само се настављањем процеса европеизације поступно, споро и тешко превладава све оно што је сметња успешном остваривању и непосредних и даљих циљева. То је пут на којем се врше дубље промене којима се задире у традицију, у обичаје, у наслеђене нарави итд. Ове корените промене, кроз које су пролазиле све развијене европске земље, и које ни у њима нису довршене, нису никакво разарање сопственог, али јесу његово осавремењивање. То значи да се, на пример, традиција не преузима, нити се схвата као нешто што је једном заувек дато, већ се она и изнова успоставља напорима нових генерација како би се очувао и оснажио њен животни значај. Без таквих промена, које су често корените, није могуће уклонити оно што је сметња усклађивању националног са европским идентитетом. Ми постајемо земља европских могућности и домета не самим уласком у Унију, већ унутарњим преображавањем по мерилима која у њој важе, која се у њој признају. Без промена кроз које су прошли народи европског Запада - у којима је изграђиван њихов заједнички идентитет као нешто чиме се мењају и обогаћују њихови национални идентитети - нема никаквог оправдања да се говори о успешном по-

западњацењу нашег света. О томе, уосталом ,сведочи и прецизно срочен поздрав који државници Уније упућују својим новим чланицама; о њему ће још бити речи.

Прве озбиљније тешкоће и големи изазови појављиваће се, дакле, тек на путу тих дубљих промена, а не само и не толико у процесу испуњавања услова које Европа непосредно поставља бринући о заштити својих интереса. Либерализација културе, на пример, остварује се не као услов за прикључивање, већ у процесима дубљих промена које се усмеравају на више само према ономе што се и иначе у нашем свету чисто и произвољно мењало, сагласно интересима различитих властодржаца, већ према оном особеном што је остало у наслеђеним, чисто предмодерним ликовима, а што се доживљавало као нешто природно, свето, једном за свагда дато, што се, „с колена на колена” само преноси. Овај облик либерализације живота болан је процес, посебно у свету у којем је очување изворних облика неразлучиво од самог појма традиције, од укоренењених представа о њој, у којем се промене исконских облика често поимају као скрнављење светиња итд. Отпори променама појављиваће се не толико у процесима *примеравања* савременим захтевима правног, политичког и економског „система” - ако се о њему уопште може и говорити у свету у којем у тим областима влада потпуна самовоља - већ пре свега онда кад се променама захвата у укоренење обичаје, навике, предрасуде, укључујући и промене које настају прихватањем и оживотворењем, не само културних, већ и демократских политичких и националних образаца. То су промене које често на потпуно нове начине одређују животне токове, па су оне због тога понекад болне и није их лако извести.

Услове за пријем одређује Унија и она брине о њиховом испуњавању. А то да ли ће суштинске промене, које чине важан део садржаја европског идентитета и остварују се вољом и напорима земља које се прикључују Европи, бити извршене, и на које начине ће то бити учињено, одлучују оне саме, њихови народи. Ово значи да није реч ни о каквом прихватању некаквих западних обичаја, културног наслеђа, традиције - јер тако нешто ни не постоји у неком јединствено виду - већ о пристајању на промене кроз које су све земље Запада на одређене начине и саме пролазиле; разумљиво је да оне нису довршене, да оне трају. Суштину духовних облика живота, а о њима је пре свега реч, чини та отвореност за промене, за примеравања захтевима новог времена итд. Европски идентитет

различитих народа није стваран у Германским шумама, нити је уобличаван грчевитом одбраном онога што је из таквих извора могло потећи, већ је настао ослобађањем од свега што је на такве начине било стечено а више није одговарало модерним или савременим мерилима живота. *„Европско” је у много чему истозначно са тако створеним, са оним што корени у људским снагама, што је духовно.* Они који нису прошли кроз све те процесе рађања европског идентитета не чине ништа што већ нису чинили и други народи, изграђујући га и њиме обогаћујући и преображавајући своје националне идентитете. Оно што се прихвата од других уопште не мора бити нешто што је од искона његово, већ може бити оно што су и сами примили од других како би им постали налик, како не би заостајали.

Национални и европски идентитет нису два потпуно одвојена и независна, а поготову не два неусаглашена или, чак, противстављена одличја. У стварању европског идентитета нису учествовали сви народи. Онима који његовој изградњи у изворном, нововековном виду нису могли дати свој допринос остаје могућност да га временом присвоје. Веома је важно схватити да је стицање или освајање европског идентитета својеврстан процес његовог грађења или успостављања, односно преваљивање пута сличног ономе на којем је у прошлости и стваран, којим су пролазили и народи који су га уобличавали. Тај идентитет се не може преузети као што се могу закони, правни системи, начини уређивања политичког или привредног живота итд. Задобијање тог идентитета је процес дубоких промена у којем се национално нипошто не разара, већ се са оним европским усаглашава, према овоме преуређује, односно ослобађа онога што је непримерено нормама и дOMETИМА европског начина живота, што је у несагласју, или у супротности са заједничким идентитетом европских народа. Националним одличјима се тек у том њиховом измењеном лику оно европско упосебњава. Није реч ни о каквом „утапању сопственог у туђе”. Стицањем европског идентитета ни Шпанци ни Италијани нису изгубили своја национална одличја, али су ова обогаћена и преображена оним заједничким што чини да те народе можемо сматрати европским не по месту живљења, дакле по нечем небитном, спољашњем, већ по културно-историјском одређењу, по нечем суштинском, духовном, унутрашњем, по ономе чиме су обједињени, а што су заједничким напорима стварали са другим европским народима. У оном заједничком не ишчезавају националне особе-

ности; без ових би се европска одличја могла појавити једино у некаквом сабласном сивилу једноличности у бодлеровском смислу речи.

Нешто налик ономе што важи за ове народе и за нас, односно за народе који *прихватају* европски идентитет у оном смислу који смо означили. Тиме они не остају без свог националног идентитета, као што без својих националних и културних особености нису остали ни Шпанци, ни Италијани. Није на делу губљење нечега, већ обогаћивање оним заједничким што те народе чини припадницима јединственог европског културног круга.

Оно што је речено показује да Европа још увек није постала наш завичај, иако се у њој многи и данас могу осећати као да им она то јесте. Али, једно је бити у Европи завичајан, а нешто друго осећати се у њој као у свом завичају. То је проблем којем ћу приступити питајући се за смисао поздрава који смо тако дуго очекивали - „Добро дошли кући, Србијо и Црна Гора”.

Текст под насловом „О Европи као завичају - могу ли се Срби у њој осећати као у свом дому” написао сам пре више година, кад се још није јасно видело да ће тако брзо доћи време нашег пријема у Савет Европе, којом смо приликом и ми, као и други народи европског Истока, од једног државника Уније могли чути наведене речи добродошлице. Тиме је почео непосредни процес нашег прикључивања Европи.

Поздрав који Европа упућује најзад и нама има смисла као порука да је можемо доживљавати *као да* нам је она дом. А да ли ће нам то она одиста и постати, зависи само од нас. За тај резултат се морамо сами изборити у дугом процесу европеизације. Приступање Унији је, разуме се, значајан чин, али је европеизација нашег света нешто друго. Од овог епохалног циља ми смо, као и други народи европског Истока, још далеко. Без досезања тог циља Европа нам не може постати завичај, иако се у њој и данас неки могу осећати као да су у свом сопственом дому.

Многе заблуде о европеизацији извиру из неразумевања настојања развијеног света да у овом процесу заштити себе. Промене боље у земљама које улазе у Унију нису, сасвим разумљиво, превасходно брига Европе, већ оних држава које јој приступају. Неразумно је, међутим, кад критичари Европе од овога праве некакав проблем, кад тврде да је реч о игри у којој на добитку може бити само она; нешто слично може се изрећи и о онима који њу

прихватају свим срцем, увећавајући неспоразуме испразним тврдњама да је сáмо приступање већ и решење готово свих наших проблема.

Понешто од овога о чему говорим просто се губи из вида у маглама расправа у којима се на основу разликовања добрих и лоших страна Европе, на тој крхкој основи, покушава оспорити чак и сама могућност да нам она постане основни узор. Мора нас изненадити та упорност неких наших теоретичара да оно што је самим историјским развојем напосто одлучено упорно доводе у питање, и то углавном истицањем наводно несавладивих мана европског начина живота и, насупротив томе, предности свега онога што је део наше сопствене „традиције”, или што је историјско наслеђе словенског света. У тим расправама готово је незаобилазна заблуда да нам узор може бити само оно што је идеално, једнако као што је илузија да тако нешто постоји у људском свету и да о томе сведочи управо наше, односно словенско наслеђе. Опирући се заблудама о идеалном, о ономе што је налик божанском, стари народи су говорили да им ништа што је људско, што завређује то узвишено одређење, није туђе, па на трагу те мудре изреке можемо тражити неко оправдање за прихватање онога што, додуше, није савршено, нити је без слабости, често и крупних, али је ипак вредније од свега другог што нам се у овом свету уопште пружа.

Оно што је речено, разуме се, нипошто не значи да не треба говорити о манама Европе, о ономе што је неприхватљиво за нас, или што се не може оправдати. Али, подразумева да расправа о добрим и лошим странама - тај досадни и пре свега стерилни прилаз - не може бити најважнија, а поготову не једина основа за прихватање, или за одбацивање Европе. Сáм живот временом просто обесмишљава одређене прилазе, ма како они били дуговечни, и захтева налажење нових, другачијих. Он има моћ да обеснажује или да разреши старе проблеме, али и да отвара нове, на које треба пронаћи ваљане одговоре.

Али, ми запажамо не само оне који просто не могу а да не порекну Европу, како би могли да прихвате и уздижу национално, већ и оне који у обезвређивању сопственог виде најбољи начин одбране свог европског или западњачког опредељења. Наши критичари свега националног не би били то што јесу кад би ономе што поричу признавали вредност у било којем облику, па, према томе, чак и у оном историсјком. Њих може једино запрепашћивати увид да је ок-

ренутост према Европи уопште била од неког значаја за стицање националног идентитета Срба, јер они та два одређења проглашавају просто непомирљивим.

Кад говоримо о могућности да се усаглашеност националног и европског постигне и учини разумљивим, онда треба имати у виду и оне који нису оптерећени несавладивим предрасудама према свему националном, али и оне које зазиру, са сличном искључивошћу, од свега европског. И овим заштитницима чистоте националног, као и њиховим противницима, којима је једино важно да се очува чистота европског, неразумљиво је, наравно, не из истих већ из супротних разлога, како је у ослобађању од туђинског и у стицању модерног националног идентитета Срба тако важну улогу имало оно што је долазило из Европе и од српских интелектуалаца које је, према добро знамом речнику брижних заступника свега националног из наше прошлости, била „захватила западњачка река”, па се зато за њих говорило, према „сведочењу” Милана Ракића, да су „недостојни историје наше”. Али, ми данас имамо одиста оне за које се оправдано може изрећи овај суд, јер у свом западњаштву губе сваку разумну меру, не устручавајући се да Вука и оне који су највише допринели уобличавању - према европским мерилима - *нововековног идентитета српског народа*, проглашавају „предводницима” српског национализма. Онај ко бар нешто зна о томе како се други народи света односе према свом национу, ко познаје разлике између националних осећања и националистичке искључивости, мора бити запрепашћен острашћеношћу наших данашњих „западњака”.

Сада можемо, истичући понешто што је већ наговештено, рећи зашто је бављење животним делом Вука и оних који су га или припремали, или наставили и ишли даље његовим путем, просто незаобилазно у свакој расправи о идентитету Срба и о путевима њиховог препорода по узору на Европу, или о односу националног и европског идентитета. Пођимо од тога да је народни језик у односу на рускословенски могао бити обезвређујуће назван говедарским, или „простонародним”, а у односу на европска мерила искључиво српским, односно према имену народа који њиме говори. Говедарском се не признаје вредност, али народни, према мерилима која је пружала модерна филозофија, може постати основа рађања књижевног језика Срба. Рускословенски је могао само обмањивањем бити представљен као језик српског народа, док је други једино тим именом могао бити ваљано назван. Ништа од онога што су дозво-

љавала европска мерила није било могуће постићи кад је у питању рускословенски.

Стандардизација нашег језика изведена је по узору на оно што се догађало и са језицима других европских народа; био је то потпуно другачији пут од оног на којем је био прихваћен рускословенски језик. *Раскид са традицијом* писања на овом језику и са заблудом да је то „стари и неискварени српски” били су од суштинског значаја како за стварање модерног националног идентитета, тако и за његово усаглашавање са оним европским. Раскидање са тим стањем, са том „несрећом нашег језика”, било је од епохалног значаја не само за европско усмерење наше културе, за њено окретање од Истока према Западу, већ и за стварање националног идентитета који више није било могуће одвојити, а поготову не противстављати европском. Оно што је преостајало да се временом чини било је њихово усаглашавање. Тај циљ није ни до данас постигнут, али различити покушаји супротстављања ових идентитета нису имали успеха у суочавању са западњачким опредељењем Србије.

У процесу успостављања националног идентитета, као и другде у свету, изузетно важно место припало је стварању националне књижевности. То је такође била у највећој мери Вукова заслуга. Он се и у овом свом подухвату држао европских узора, односно оног што су налагали увиди модерне европске мисли.

Од стандардизације језика неодвојиво је предочавање не само сопственој, већ и европској и светској културној јавности, богатог књижевног стваралаштва насталог на народном језику. Без тога Вуков напор не би био потпун, нити би укључивање српске књижевности у ону европску, у њене модерне токове, било могуће тако успешно извести. Било је то још једно сусретање националног и европског од највећег значаја за даљу историју српског народа. Начин на који је Европа прихватила то наше благо био је уверљиво сведочанство о узајамности нашег односа са њом, наиме о томе да је у овом сусретању обogaћена и српска, али и сама европска књижевност. Слично важи и кад је реч о националном и европском идентитету, завичајности итд. Поменимо и то да је на овај начин дат вредан допринос потврђивању основаности модерних филозофских и научних погледа како о националном препороду, тако и о његовом значају за оно што је Гете назвао „светском књижевношћу”.

Ми сада можемо јасније сагледати зашто је оно што нам је долазило са словенског Истока било нешто друго, различито од онога што смо прихватили са Запада и зашто је у тај заокрет од тако великог, и чак од епохалног значаја не само за нашу културу у најобухватније смислу речи, већ и за стицање националног идентитета отвореног за усаглашавање са европским. Исто тако можемо разумети зашто је наше европско опредељење данас тако снажно изражено у националним размерама, и то у времену у којем су учинци рата против Србије, уз учешће у њему и европских држава, још увек тако присутни и видљиви.

Вуков подухват на најбољи начин показује да промене по зуору на Европу нипошто нису исто, а често нису ни налик оним у чијем је корену угледање на друге земље изван њеног културног круга. Европа је поникла из модерне филозофије, из њених идеја. То значи да она има своју основу у нечем што је опште и што као такво може постати исходиште различитих народа. Од тога је угледање на земље које настају на сопственој народној традицији нешто сасвим различито. Европеизација нипошто није преузимање језика, обичаја и културе у целини, од других народа, већ прихватање темеља на којима су преображавање и у модерним ликовима успостављене врло различите националне културе европских народа. Вуково дело на најупечатљивији могући начин сведочи да је тек са прихватањем општих начела развијених у нововековној филозофији било могуће превазићи подређивање сопственог наслеђа ономе што је туђе, што је потекло из других *националних* извора.

Кад једном схватимо и прихватимо да, поред националног, постоји и нешто са чиме се оно може на најпогоднији начин усагласити, дакле кад увидимо да је оно европско нешто опште, заједничко, чему национално не мора противречити, или са чиме не мора бити несагласно, и кад у том истом духу увидимо да са европским идентитетом може бити измирен национални, а да уз нашу сопствену, ужу завичајност, може постојати и она заједничка за различите народе старог континента, онда нам се оно што долази са Запада више неће привиђати као нешто туђе, што само руши и разара оно што је наше, или што га просто искорењује. Јер, оно што није национално, већ је опште, чак и ако смо га прихватили од једног одређеног европског народа, као нешто што је заједничко, што је потекло из јединственог европског врела, из модерне мисли, нема разорност која је својствена подређивању туђем. Напротив, оним

што је заједничко може се једино проширивати национални идентитет, односно уобличавати један нови, развијенији, богатији, као што је био случај и на европском Западу.

Извесно разјашњење заслужује раније изнети став да је самим развојем, али и садашњим изјађивањем српског народа одлучено да је Европа његов узор, да је она и наш свет, и наша будућност. При том, проблем који треба разматрати више не чини то како разумети оне који ту чињеницу не уважавају, већ каквог оправдања има посебно залагање за приступање Унији, или истицање значаја који такав избор европских вредности има за промену идентитета српског народа, односно за његово богаћење новим садржајима. Ако је овде одиста реч о нечем што је одлучено, каквог смисла може имати даља расправа о изазовима и вредностима опредељивања за европски пут развоја? Да ли су „приче” те врсте пуко понављање нечега што је много пута речено, односно да ли су оне сачињене од општих места, од нечега што више није спорно, о чему постоји висок степен слагања, што мало ко уопште доводи у сумњу? Како би се разумело да је то и даље важан задатак, односно како бисмо схватили значај таквих разматрања, треба знати шта је све претпоставка приступања Европи, односно које захтеве сама Унија поставља као услове за пријем у њено чланство.

Жеља и одлучност народа за придруживањем представља, разуме се, изузетно значајан захтев, али нипошто не и једини и, што је много важније, посебно у нашем случају, не и најтежи који треба испунити. За земљу која жели прикључење, у којој је то једнодушни став или, бар, јасно изражено већинско опредељење, обично се каже да је начинила добар избор.

Али, колико је циљ још увек далеко, може постати схватљиво ако имамо у виду не само да постоје и други захтеви које поставља Унија, већ и то да се садашње већинско опредељење за европски пут може променити управо под утицајем отпора које пружају не само неки усамљени интелектуалци или ангажовани списатељи, већ и одређени центри моћи и утицајне политичке странке. Битно је не губити из вида да је тежња или одлучност да се приступи Унији услов који Европа поставља народима свог културног круга; о његовом значају уверљиво говори чињеница да једна земља може испуњавати друге услове, али ако жеља за приступањем Унији није већинско расположење народа, онда о придруживању не може бити ни говора. Данас је то случај са Норвежанима.

Међутим, сама та жеља или одлучност мора бити удружена са испуњавањем низа других, изузетно важних услова. За нас је од највећег значаја прихватање и поштовање европских вредности. Међу овима је, на пример и захтев за владавину закона у свим областима живота. То значи да чак и кад опредељење за Еврпоу постане коначно, или у сваком погледу непроблематично, то нипошто не мора подразумевати да је такво постало и прихватање вредности које њу одређују - то не повлачи за собом да је учињено све оно што је услов без којег придруживање њој није могуће.

Већ је и сáмо помињање тога довољно да се разумеју величина и далекосежност промена које треба извршити. Све оно што је препрека остваривању тог циља - било да су то извесна неприхватљива, дубоко укоренења веровања, усађивана у временима вишевековног живота под туђинским ропством, или да су то, на пример, одређени чиниоци народне нарави који су у нашој савремености неодрживи, а о чему су писали и неки значајни српски интелектуалци европског опредељења, посебно између два светска рата - мора бити скрајнуто и превазиђено. О озбиљности тог изазова не треба у овој прилици ни говорити. Оно што нас овде занима јесте да је већ и то што је тек грубо назначено добар показатељ важности залагања за испуњавање захтева о којима говоримо, односно за прихватање европских вредности, и то као чина којим се обogaђује национални идентитет и савладавају предрасуде да се тиме овај може на било који начин угрозити.

Опредељење већине народа и ставови одређених утицајних елита могу бити врло различити или чак, супротстављени. Треба ли посебно истицати да од таквих ставова и те како зависи истрајавање на ономе за шта се у одређено време изјашњава већина? Ако се то има на уму, онда се може рећи да залагање за оно што је данас одлучено, о чему сведочи једнодушно опредељење народа, није лишено смисла, бар не све док постоје отпори који могу утицати на промену таквог опредељења. Вреди поменути да ови отпори могу временом постајати и јачи, како се промене према мерилима узора буду увећавале и постајале дубље, коренитије. Критичари европског пута увек ће те промене настојати да прикажу не као осавремењивање и надограђивање националног идентитета, већ као његово растакање, које угрожава „биће народа”.

Треба приметити да отпори не морају увек бити усмерени на порицање тог пута, већ и на успоравање или изопачавање промена и

на њихово усмеравање у рђавом правцу. О овоме постоје и извесна искуства оних народа европског Истока који су се већ прикључили Унији. Уосталом, о томе постоје и искуства народа који су је основали и определили се за живот у њој. Довољно је указати на пренаглашену бригу за очување „чистоте” националних језика, која се понекад испољава као тежња за затварањем према језицима других народа; оно је обично представљало брану њиховом развоју и богаћење пре свега новим речима.

Једно је, дакле, јасно изражавање жеље да се приступи заједници европских народа, а нешто друго прихватање заједничких вредности оних народа који је већ чине. Народ који се изјашњава за приступање Унији не мора знати шта све оно укључује. Мотив може бити веровање да ће се тиме лакше савладати животне невоље или разрешити други проблеми са којима су суочени народи и државе, али не и да ће то обележити корениту промену начина живота у многим областима итд. Тако, на пример, једно је одредити се за начело владавине закона, а нешто друго изградити неопходне установе, без којих оно остаје пука апстракција. Усвајање тог начела као животног претпоставља и многе друге промене. О тежини извођења таквих промена довољно говори чињеница да је много тога из наше тегобне историје упућивало на учвршћивање вере у највећу вредност осећања правде; довољно је поменути околност да се закони - и кад их је било, и кад су били ваљани - једноставни нису примењивали, или су на различите начине изопачено тумачени.

У временима великих преврата, какво је и ово данашње за европски Исток, о вредности идеја се не суди по томе да ли су оне нове, оригиналне или, напротив, представљају нешто што је старо и добро знано, нешто у шта сви верују, што се на ваљаном путу мишљења не може оспоравати, а поготову не порицати. Тако је било и у XVIII веку, у времену које су обележили ствараоци *Велике енциклопедије* и америчке демократије. У *Миту о држави* Е. Касирер с правом истиче да људи као што су били Дидро и Цеферсон „једва да су схватили питање да ли су њихове идеје нове”. Погледе којих су се они придржавали сматрали су вредним јер су стари колико и свет, јер су важили увек и свуда, јер су у идеје које су они неговали сви веровали: *quod, semper, quod ubique, quod ab omnibus* (што је увек, што је свуда, што је од свих). Такве идеје не могу изгубити на вредност, већ се једино може променити њихова животна улога, па, према

томе, и наш однос према њима тек кад се оне остваре, кад залагање за њихово оживотворење више није неопходно.

Наравно, постоје и друге прилике у којима је, такође, сасвим разумљиво казивање нечега што је одувек важило, што сви знају. Осврнућу се, на пример, на ситуацију у којој је јавно изрицање онога што је свима блиско од значаја за промену одређеног стања. Такво обзнањивање је нешто друго од стања у којем оно из било којих разлога изостаје. Наиме, оно што је опште познато мења свој лик јавним изрицањем. Оно што остаје заточено у свету људских представа, веровања, наде - прекорачењем „приватности” постаје нешто друго и по томе јер се увећава његова делотворна моћ. Зато је јавна одбрана и подржавање нечега што мало ко оспорава понекад чин од изузетног значаја и вредности.

За разумевање идентитета народа који чине Европску унију од посебног је значаја одређивање њених граница. Према изјави једног члана европске комисије задуженог за проширење, „европска карта одређена је умовима Европљана”. Суштински гледано, према речима овог доктора филозофије, те границе су одређене европским вредностима. Са променом, односно са проширивањем граница у којима се те вредности прихватају, шири се и сама Европа, схваћена, разуме се, у културно-историјском смислу. Тако се показује да ум није само на исходиштима, или у темељима Европе, већ је он и на њеном „крају”, односно онда кад се постављају њене нове границе. Настала из духа филозофије, она је и у својим савременим границама одређена „у умовима Европљана”. Основне вредности којима су оцртане те границе јесу „слобода и солидарност, толеранција и људска права, демократија и владавина закона”.

Ове назнаке су довољне да се увиди како говор о проблемима којима смо посветили пажњу нипошто није сачињен од општих места, од нечега што се по себи разуме, о чему није вредно ни расправљати. Напротив, пре би се могло рећи да смо од времена у којем ће такве расправе постати сувишне, на жалост, још далеко и да је, обрнуто, изношење приговора које настојим да оспорим један од уобичајених начина да се избегне чак и пуко изјашњавање о вредностима европског пута и потреби залагања да се на њему истраје и, пре свега, да се такав избор начини. Али, чак и кад то није циљ оваквих приговарача, односно кад они простосрдачно полазе од убеђења да је о том избору постигнута општа сагласност, није тешко запазити у њиховом држању одбојност одређене врсте, која се

обично изражава или у неспремности да се одбраном европских вредности оснажују отпори њиховом прихватању, или, чак, у отвореном опредељивању да се ништа битно не промени, да безмало све остане како је „увек било”, или, ако се већ мора понешто и применити, да крајњи циљ буде очување „традиционалног”, учвршћивање оног што већ постоји. Тако се наводно прихваћена европеизација обезвређује преко начина на који се замишља њено остваривање.

Том циљу обично служи и настојање да се преко истицања сличности нашег света са Европом и разлика према њој обезвреди залагање да нам она и њене вредности постану узор промена. При том се често ни не скрива настојање да се разлике одреде као недостаци Европе, односно као наше предности. Класичан пример тога су речи писца *Србије на истоку*, који је у чланку „Суд и правда” (1874) говорио о „преимућству народног суда над параграфским”, односно о манама сваког писаног закона, и тврдио да би сви судови морали „судити по памети а не по писаном закону, јер овај не казује никада шта је праведно”. Овакав приступ води нашег истакнутог теоретичара томе да реч „цивилизован”, кад говори о Европљанину, ставља међу наводнике.

Не сме се порицати да негдашњи свет, онај који је потонуо у прошлост, или који је увелико на том путу, може у понечему бити у предности над оним савременим, поготову ако је ово друго на почетку свог процеса изграђивања. Оно што се довршило у свом развоју, према самом појму изграђености, често има предности над оним што отпочиње свој развојни пут. Али, да би таква предност имала неки животни значај, неку вредност, да би се уопште могла одржати, било би потребно враћање снаге или, чак, препород онога што нестаје, или што напросто више не постоји, што траје једино у успоменама и осећањима носталгичних људи. Савременост је у односу на минуле светове, или оне који нестају, другачија, па су другачији и односи који су у њој уопште могући, одрживи, који на новим основама европског живота уопште имају неко своје оправдање и вањане разлоге постојања.

Зато нема никаквог смисла говор, на пример, о предности живота у којем осећање правде чини темељ уређења односа над светом у којем је правни систем, односно владавина закона, врхунска предност. Јадиковање над добрим странама или предностима осећања правде у односу на оно што је донео модерни развој нема

никаквог оправдања. Наравно, неко оправдање осећања правде може имати у свету у којем су ваљани закони, чак и ако постоје, или једноставно не примењују, или се тумаче искривљено (на пример, тако што се подређују политичким интересима).

Али, тада немамо посла ни са судом који „дели правду”, већ са политичким „трибуналом”, у којем воља силника или властодержаца поништава вредност закона, односно владавину права. Бити у предности над нечим што је такво, изопачено и противно самом свом појму, својим стварним могућностима, није нимало тешко; но, у таквом случају ми поредимо две ствари од којих је само једна узета у свом најјачем виду, а она друга у потпуно искривљеном. (Поменимо узгред да се и у овом случају може показати зашто је осећање правде тако дубоко укоренењено у нашем свету. Да је владавина права имала бољу судбину, да је поштовање закона било нешто што је само по себи разумљиво, и однос према осећању правде - у то не би требали сумњати - био би другачији!)

Већ сам помињао значај филозофије, односно ума, за настањак и савремено одређење Европе, односно њених граница. У расправи о идентитету, посебно у делу Европе у којем ми живимо, различите недоумице побуђују тврдње да је рођена из духа филозофије, који је, већ и тиме, на овај или онај начин, од нарочитог значаја пре свега народна културног круга Старог континента. Ма шта да је истина у вези с тим кад је реч о европском Западу, многима остаје нејасно шта би то одређење могло значити кад је у питању свет у којем ми живимо. Међу онима који су у овом погледу у недоумици или сумњичави, зачудо, често се налазе чак и филозофи.

Тај однос неразумевања или неприхватања изражава се и према гледишту о животном значају и моћи идеја уопште, при чему се, из овог или оног разлога увек изузимају наука и њена сазнања. Неодрживе представе о њој, и, пре свега, о њеном односу према филозофији, а првенствено њихово оштро противстављање, које се још увек, упркос свему, одржава у свом модерном лику, важни су извори немоћи да се разуме животни значај идеја. Извесну „пукотину” у том односу према филозофији представља признање да она има, односно да може имати негативну, рушилачку и превратничку моћ. При том, овакво мишљење је обично оптужница против филозофије коју најчешће подижу, не без добрих разлога, пре свега политичари или идеологизована свест уопште.

Ограниченост оваквог приступа огледа се у том свођењу моћи филозофије само на превратну страну. Исходиште тог става према филозофији лежи у модерној конзервативној мисли Европе; та мисао је рушилачку снагу Француске револуције открила управо у духу нововековне филозофије, у њеном супротстављању ума традицији схваћеној на уобичајени, класичан начин којима се ова битно изједначава са наслеђем, са оним што се из прошлости преноси у садашњост итд. Тим ограничавањем животне моћи филозофије конзервативна мисао се супротставља погледима вођа револуције, који су ово схватили као оживотворење идеја филозофије, истичући, при том, не само и не толико њену рушилачку, већ пре свега њену стваралачку снагу. Тај нови дух револуције, ту њену утемељеност у филозофији, најпотпуније је изразио сâм Робеспјер, нарочито наглашавајући да се она по тој својој новој основи разликује од свих ранијих. Добро су познате његове често навођене речи да су револуције прошлости једино „мењале лик царства”, али „нису имала за циљ ништа друго до промене династије и прелаз власти уз руку појединаца у руке многих. Француска револуција је прва која почива на учењу о људским правима и начелима праведности.”

Модерна филозофија је на различите начине изражавала сличну мисао о свом животном значају, било да је начелно порицала револуцију, односно насилну промену постојећег поретка, било да је ову поимала као сведочанство о „склоности људске природе према бољем”, или да је њу славилa као величанствени догађај који је показао да се „свет поставио на мисао” итд.

Кад говоримо о том проблему, на овоме месту је важно истаћи једну битну разлику између западне Европе и њеног источног дела. Та разлика чини донекле разумљивим зашто су у културама ова два дела Европе погледи о значају идеја за живот толико удаљени, односно зашто ми нисмо имали филозофе који би у неком виду бранили или развијали мисли сличне оним које је заступао Кант, на пример, у спису „О уобичајеној изреци: то би у теорији могло бити, али не вреди за праксу”, или у сличном критичком духу, али дубље у *Критици чистог ума*.

Крајње поједностављено говорећи, теоријски погледи и идеје нису ни трајан искон животних промена, нити су за ове једино значајни. С друге стране, животни значај идеја не мора се увек испољити на такав начин. Постоје и други начини остваривања њихове делотворне моћи. Кад се једном свет „постави на мисао”, онда се

ширење онога што је тако настало у свету живота не догађа, односно не мора се више ништа догађати на истоветан начин; корен таквих или сличних промена више не мора бити непосредно у идејама.

Сасвим је разумљиво да тада у први план избијају нови животни односи успостављени у том свету, а не више сами облици свести из којих су они првобитно потекли. Оно што је одиста у корену промена све више пада у заборав, а значај се почиње придавати искључиво самим стварним променама, односно новоуспостављеним животним односима и облицима. Тако се учвршћује убеђење да значај имају једино саме те стварне промене и интереси да се оне или насилно намећу другима, или да их ови по свом слободном избору прихватају. Овоме иде далеко у сусрет то што су промене чији искон није у идејама, већ у самим животним облицима, уобичајеније и што се ови, постајући временом узор, могу вековима ширити на друге, потискајући тако у заборав првобитни начин свог настанка. То је процес у којем се као искључиви субјект промена више не појављују идеје, већ оно што је стекло достојанство узора.

Ако су за отпочињање и ток Француске револуције, на пример, од значаја биле филозофске идеје, за нашу модерну револуцију биле су пресудне важности тековине овог великог историјског преокрета; такође, битне су и побуде као и путеви на којима се до тих тековина дошло, на којима су успостављени животни односи.

Ове ставове проширујем указивањем на изузетно вредне погледе Јукичија Фукузаве, веома истакнутог јапанског мислиоца, који је био потпуно свестан животног значаја филозофије не само за на-јразвијеније народе света, посебно оне европске, већ и за друге, уколико су унапредовали у свом модерном развоју. Мало је тога што може имати убеђивачку снагу равну оној коју имају речи овог Јапанца. При том, највећу важност придајем колико његовом залагању да се Јапан и друге земље света широко отворе према *европском* духу, толико и његовом увиду да без тога нема начина да се очува особеност *националног, хибридног идентитета*, којем би био „иманентан отпор преовлађујућем дискурсу Запада”.

Напуштањем појма „чистог јапанског идентитета”, односно есенцијалистичко-оријенталне слике о њему, схвата се као пут пружања отпора раширеним представама о недостижној и несавладивој предности Запада, која се из утицаја модерних филозофија историје преноси, у измењеном виду, и у неке савремене приступе и

разумевање незападног света. Разлика између ова два света, по мишљењу јапанског филозофа, јесте временска, а не типолошка; она је резултат заостајања, односно, она није природна, непремостива, она не извира из некакве вечне непокретности и непроменљивости народâ изван европског културног круга. Али, да би се та разлика превазишла, неопходно је „усађивање” („имплантирање”) *духа* западне цивилизације. Шта ово значи?

Сасвим сигурно не разарање јапанског идентитета, као што тврде јапански националисти. Реч је, у ствари, о напуштању веровања да се у свему мора очувати „чистота” јапанског духа и да се сме прихватити искључиво западна технологија. У корену свега што је европско, с правом истиче јапански мислилац, јесте дух и зато излаз за његов народ не може бити изражен обрасцем „јапански дух, западна технологија”. Разјашњавајући погледе Фукузаве, али и Меиџи просветитељства, Руми Сакамото пише да се ставом о „пресађивању” западне цивилизације у Јапан обеснажује веровање да је „западни идентитет једини субјект историје као цивилизације и да је он једини аутор приче о светској историји”.

То је прилаз којим Фукузава доводи у питање западну доминацију. „За разлику од ксенофобичног националистичког дискурса његових савременика, који дефинишу Јапан у терминима његове прошлости и традиције”, Фукузавин дискурс представља национални идентитет као ствар будућег развоја. Важна мисао јапанског филозофа јесте да ствари на овом свету не стичу вредност „само зато што су старе”; традиција, схваћена на уобичајени начин, не конституише суштину нације чији се идентитет ствара као „мешовит”, „нечист”, „порекла ослобођен”.

Са неким од ових ставова не морамо се слагати, или бар не без извесних ограда, или допуна; али они су наведени да би се боље разумели погледи овог списатеља о суштинском значају филозофије, односно европског духа као нечег што није „ствар” само једног посебног културног круга, у противставу према којем би се једино могли очувати идентитети других народа, посебно оних незападних. Предност Јапана у односу на Кину, са овог становишта, објашњава се његовим „духом слободе и унутрашњих промена”, тиме што је он отворенији према филозофији, разуме се оној модерној, европској. Вредно је то настојање да се покаже неодрживост погледа којима се незападни идентитети, у „есенцијалистичко-оријенталном” приступу, схватају као природни, суштински, успостављени једном за

свагда и одређени искључиво наслеђем, прошлошћу, „традицијом”. Фукузава увиђа да ни идентитети западних народа нису непроменљиви, али је важно разумети да су утицаји, начелно гледано, узajамни, да предности нису само на једној страни, да исто вреди и кад је реч о манама итд. Однос између оног што се прихвата од узора и оног што је сопствено у мешовитом идентитету може се, такође, одредити и другачије. Али, битно је да се и национални идентитет поима као нешто што није једном за свагда успостављено, а да његове промене из додира са другим нису нешто што би га нужно разарало, што би га подређивало нечем туђем.

Међутим, веома је важно, нарочито данас, препознати и присуство филозофије у посредном виду. Један од подесних начина да се обеснажи порицање или обезвређивање европског пута јесте истицање значаја следећег увида, који своје модерно исходиште има посебно у просветитељској мисли; наиме, оно на шта се угледамо, што преузимамо од других, није нешто туђе, нити нам се као такво једино може наметнути силом и притисцима; такође, оно није одлика само неког посебног националног идентитета, на пример Француза, већ је нешто опште, нешто што су, захваљујући томе, могли прихватити не само они, већ исто тако, или на неки сличан начин, и други народи који су доприносили изградњи заједничког европског идентитета. Сви ти народи су пролазили путемима промена својих изворних, „традиционалних” националних идентитета како би ове новоуспостављене оснажили оним што чини садржај заједничког идентитета. Исход тих промена више нису два одвојена, међусобно независна идентитета, већ један, у којем се временом све више обједињавају обе ове стране. Тиме је очувана различитост, односно особеност идентитета европских народа, њихова препознатљива посебност.

Угледање, прихватање нечега што је опште, заједничко, разуме се пре свега за народе европског културног круга, није никакав процес насиља нечега спољашњег, туђег, којим се угрожава сопствено. Наглашавам да је реч о европском културном кругу, јер је и у овом случају, као и иначе, важно избећи непромишљена уопштавања, ма колико нас погледи, слични оним које је у јапанској филозофији развијао Фукузава, охрабривали да европском путу развоја - у којем је филозофији припадало изузетно место - придамо много шири значај, односно да следимо уверење и наду И. Канта да ће Европа „дати закон” другим народима света. Отписивање или

обезвређивање погледа о значају филозофије за живот, за идентитете других народа - и то не само европских - тиме што се потцењивачки своде или без озбиљнијег испитивања проглашавају превазиђеним просветитељством, на уверљив начин обеснажују управо увиди какви су ови Фукузавини. То је један од разлога што смо им посветили дужно пажњу.

Ова разматрања показују да наш проблем није само то што филозофија није имала, у свету у којем ми живимо, ону моћ и значај који је у модерним временима стекла у развијеном свету, већ и у томе што смо споро и тегобно проналазили и прихватили ваљане узоре, што је на тим путевима било превише лутања и заблуда. У ствари, те две стране нису независне једна од друге. Развијена историјска свест је, наиме, од посебног значаја за избор ваљаних узора. Слично важи и за истрајност у примеравању узору у процесу угледања. У свету у којем је узорним најчешће проглашавано оно што је било по вољи и мери властодржачких елита обично је спорије сазрела свест да оно што важи у теорији може и те како бити значајно за саму друштвену праксу.

Треба истаћи да о значају идеја довољно сведочи то што су оне најбоље јамство да ће у избору узора бити мање лутања, а тиме и изгубљености у процесима друштвеног развоја. Да смо више уважавали вредност теоријског, односно да смо чешће уопште били у таквој прилици, и наша животна пракса, посебно у новијој историји, била би мање погубна. Овде потцртавам да је реч о новијем времену, јер је наглашена, јасно изражена свест о значају теоријског тековина нововековног духовног развоја.

Наше уобичајене представе о злу, о његовој улози у историјским процесима, слично као и уврежена мњења о немоћи идеја и одређених облика свести, разликује се од одговарајућих погледа оних народа чија је историја била другачија, који су у њој имали више среће, поготову ако су припадали кругу владајућих народа. У тим разликама, у тим особеним историјским искуствима, треба тражити важан корен убеђења да у историји - обично се, на жалост, не додаје да се мисли на историју каква је наша, већ се уопштава - улогу и значај имају не идеје, не теорије, већ насиље, моћ, ратови, освајања; при том се сви ови животни чиниоци схватају само са њихове негативне, рушилачке стране. Зло, робовања итд. опет се замишљају на тај апстрактан, општи начин. Зло је у том прилазу увек супротност ономе што је добро, вредно, оправдано; робовање се увек замишља

као нешто чега се треба ослободити, а не и као снага која може имати и неку другу сврху, чак нечега чиме се одређени народи могу у озбиљнијој мери ослобађати, стицати боља одличја, мењати слабости сопствене нарави итд.

Та непромишљена уопштавања представљају озбиљне запрете конкретном, повесном мишљењу, које полази од различитих искустава и уважава њихове способности, које не застаје пред оним што се привиђа као немогуће, као супротност свему разумном. Ако се запитамо зашто ми као народ у свему обично видимо и признајемо улогу и моћ освајања, силе, ратова итд, али не и теоријских замисли, идеја, филозофије, онда се у одговору мора доспети до онога што су наша преовладавајућа историјска искуства. Зло нас углавном није ослобађало, па је зато оно у обичним представама увек проклето и погубно, чега се народи увек ослобађају. Исто тако је зло у устаљеним представама увек исто, било да је реч о робовању силама европског културног круга, или о освајачима из Азије и других страна света. Али, ако је разумљиво да се обично мишљење држи онога што види, што му је предочено, мора нас изненадити што и људи чији је позив теоријски рад проводе живот у дубоком уверењу да идеје немају животну моћ и што им, с друге стране, остаје непознато да искуство, у сазнању људског света, може бити и „мајка привида”, како је говорио Кант.

Ако се на крају вратимо оним знацима о границама Европе, онда можемо рећи да, у свом савременом лику, она себе проширује и, тиме, увећава своју снагу, не ратовима и освајањима, не насиљем или наметањем својих вредности - дакле, не онако како се то обично чинило у прошлости и како се чини још увек и данас у неким другим деловима света. Та епохална промена буди наду да је у питању трајно опредељење народа, који слободним избором европских вредности самостално одлучују о својој савремености и будућности, о свом придруживању заједници која се данас назива Унијом.

У томе видим основу веровања да је реч о епохалном догађају, које се може схатити као процес стицања европског идентитета. „У умовима Европљана” су вредности којима је одређен заједнички идентитет свих народа старог континента, а не више само оних који су те вредности и тај идентитет стварали. Тиме се превазилазе историјске подвојености Европљана на оне који су свој национални идентитет стално обогаћивалио заједничким и оне који су

вековима, раздирани унутрашњим поделама и размирицама, томе могли једино тежити као неком удаљеном и неизвесном циљу.

Враћајући се питањима и назнакама с почетка ових разматрања, можемо рећи да се идентитет Срба историјски преображавао променама односа према европском идентитету, који, од нечег спољашњег и самосталног, временом постаје суштински чинилац самог нашег националног идентитета. Другим речима, настојао сам да прикажем процес у којем се оним европским проширује и обогаћује наш национални идентитет и тако, поступно, превазилази њихова подвојеност и осамостаљеност успостављањем јединствене целине у којој су све више постојали њени битни чиниоци. Европски идентитет, у процесима угледања, од узора или нечег што је друго, што је самостално, постаје неодвојив чинилац нашег националног идентитета. Оно што је на почетку историјског развоја њихових односа било раздвојено, поступно се све више обједињава, градећи тако нови, нашој савремености примерен национални идентитет.

Слично важи и за друге народе европског културног круга који, стицајем историјских околности, нису учествовали или бар не на једнак начин са другим народима у изграђивању европског идентитета. Поменуо сам и гледишта по којима нешто налик томе важи и за неке развијене народе изван Европе; наиме, одређене стране европског идентитета данас се схватају све више као важни чиниоци хибридног идентитета, какав је, на пример, јапански.

У основи свих ових испитивања било је настојање да се идентитет посматра као историјски променљив, а не као једном за свагда, прошлошћу или „традицијом”, успостављено одличје.

ГОРДАНА ЖИВКОВИЋ

ЕВРОПА И ПРАВОСЛАВЉЕ

Није нимало чудно што једна оваква тема, као што је то „Православље и секуларизам у Срба”, побуђује наглашену интелектуалну пажњу, озбиљан напор промишљања и духовног сабрања. Јер, овде је реч о једној великој теми, незаобилазној теми нашег времена, која се хтели ми то или не свом силином сада ставља пред нас одлучно захтевајући одговор. Такав одговор има озбиљне, далекосежне и многоструко значајне импликације на нивоу целокупне егзистенцијалне ситуације човека, народа и друштвене заједнице на овом простору, али и много шире. Зато је потпуно излишно посебно указивати на бројне друштвене, научне и духовне разлоге који иду у прилог наше данашње расправе, чија би највећа вредност могла бити полемичност и отвореност за разноврсне идејне и теоријске прилазе, а једини критеријум респектовање валидних научних и духовних аргумената. Утолико је чудније, што досада у нас скоро да и није било ма каквих изричитих расправа о односу „православног” и „секуларног”! А уколико се о неким питањима из те области - тек у изведеном и посредованом виду - покатакд стидљиво и проговарало, по правилу је пролазило кроз „филтер” нескривене инструментализације и манипулације. То је разумљиво, с обзиром да су тзв. религијски феномени, и иначе, већ деценијама овде под својеврсним политичким и идеолошким „ембаргом”. И управо то и јесте било у складу с традиционалним социјалистичким друштвеним пројектом, према коме су Црква и верници тек „изданци” старог света које преба убрзано превазићи.¹

Проблем постаје, међутим, много компликованији када треба објаснити зашто се овакав прилаз „религијском” у основи није

¹ Вишедеценијском владавином апсолутистичке агресивне атеистичке „државне религије” - типичном за период југословенског социјализма” - сви хришћански (православни) садржаји су били систематично и системски потискивани из целине живота друштвене заједнице (културе, морала, етике, стваралаштва, националне свести и осећања...).

променио, чак, све до данас. Јер, чињеница је да у овој области и сада влада права пустош: одсуство било каквих институционалних и ванинституционалних „језгара” озбиљног, систематичног, континуираног и интердисциплинарног истраживања. А да би апсурд био још већи за такво истраживање не показује озбиљније интересовање ни наша научна и академска заједница, ни држава, а ни Црква! Преовладавајуће је, чак, становиште да вера и религија не припадају домену „чисто научног”; а у најбољем случају се допушта могућност њиховог истраживања у оквиру социологије религије и филозофије религије, као посебних научних дисциплина. Како међутим, Црква и вера само једним својим делом подлежу рационалним разлозима (емпиријској сфери), док својим другим много важнијим „слојем” припадају домену мистике - где се скривено од „ока разума” и проводи „мистерија спасења” - тиме се фактички њихова комплексна, недељива и потпуно специфична природа у битности осиромашује и своди тек на „спољашњу”, „формалну”, „феноменолошку” димензију; а сасвим губи из вида и „поништава” сама есенцијална суштина! Стога, изгледа, остваривање овог преко потребног друштвеног и научног „задатка” остаје, засада, „на плећима” оних ретких појединаца, који се за овако осетљиву и скоро неистражену проблематику одлучују из „чисте љубави” или „фанатичног мазохизма”! А да ствар буде још много гора, овакви „заљубљеници” и „фанатици” су на неки начин прећутно изопштени из постојеће научне заједнице, „гурнути” на „ничију земљу”, и „осуђени” на својеврсну изолацију и аутизам... Такву њихову позицију само додатно још отељава евидентно неповерење и суштинска неспремност на сарадњу из редова тзв. црквене јерархије у којој неки појединци све више полажу монопол и „ексклузивно право” на говор о питањима не само из области уско црквених ствари, но и широког поља односа Цркве и друштва, те религије и политике... Јасно је онда да у читавој оваквој ситуацији - коју карактерише у ствари крута подељеност, расцеп, па и кнофронтација, између „знања” и „вере”, „научног” и „религијског”, „филозофијског” и „теологијског” - пролазе најгоре тзв. православни интелектуалци, с обзиром да се руководе управо начелом како између споменутих „категија” не мора неизбежно владати сукобљавање, већ је сасвим могуће њихово

надопуњавање и склад! А према чврстом уверењу Ханса Кинга, то ће јасно и показати и време које је пред нама.²

Очито је да се у овој области сусрећемо с не малим и лако „решивим” проблемима. На првом месту, овде треба споменути драматичан недостатак ваљаних и довољно верификованих „дефиниција” појмова, који чине сам тзв. категоријални апарат истраживања. Реч је, наиме, о темељним, „носећим” појмовима, као што су то рецимо: „вера”, „православље”, „Црква”, „секуларизам”. Јер, у оптицајним научним, политичким и друштвеним расправама, али и у свакодневном животу, оваквим појмовима се придају сасвим различита па и супротна значења. Оваква њихова различита тумачења - настала произвољним и олаким интерпретирањем, оптерећеним бројним предрасудама и инструментализацијама - нужно доводе до праве терминолошке збрке, која озбиљно прети чак нарушавањем сваке комуникабилности.³ Тиме се, уједно, конституише плодно поље за даље и несагледиве штетне сваковрсне злоупотребе и манипулације у овом подручју. А да до тога не би дошло морала би се прецизирати садржина ових појмова, те одредити њихов истински смисао и назначење. У ствари, то је онај први и незаобилазни „корак”, који ваља учинити како би се уопште могла започети ваљана и плодоносна расправа. Стога, није нимало лако одважити се на реч о надасве осетљивој и недовољно познатој проблематици односа „православног”, као и „секуларног”, као „задатој”

² Ханс Кинг у запаженој и сада већ „култној” књизи „Постоји ли Бог?” износи читав низ доказа у прилог тези да су многоме већ исцрпљене залихе извесности створене епохалним обртом у критичком развоју западне свести насталог Декартовом филозофијом, којом се место изворне извесности преместило с Бога на човека. Осврћући се на овакву ситуацију човека - усамљеног појединца - као јединог попришта збивања нововековне историје, он поставља неколико веома значајних питања: На који је начин уопште могуће досегнути такав исконски хоризонт мишљења, које је у стању пружити излазиште пуног живљења? Може ли се то и надаље чинити у оквиру нововековног придавања апсолутне предности уму у односу на веру, „природној истини” насупротив „истини објаве”, рационалистичкој филозофији спрам теологије? Према његовом дубоком уверењу, ишчезла је у нашем времену она чврста извесност на којој је било могуће градити свеколику извесност. А до правих одговора на оваква питања, сматра Кинг, може се стићи једино трагом питања о Богу. (Види: Ханс Кинг, „Постоји ли Бог?”, Загреб, 1987).

³ Такав проблем се јасно обелодањује на бројним „религијским конференцијама” одржаним након 2000-те године у нас - а посвећеним разматрањима односа Цркве и друштва у транзицији, хришћанства и европских интеграција и др. - које су по много чему неодољиво подсећале на својеврстан „разговор глувих”. Тако су се, рецимо, олако и без икакве аргументације користили као синоними појмови различитог и супротног значења, што је „отварало” широко поље за сваковрсну идеолошку, политичку и сасвим прагматску употребу и манипулацију.

теми нашег данашњег разговора! Поред осталог и зато што се, иначе, могу данас лако одважити на реч још само лакомислени и веома препредени. Наиме, речи су сада више него икада раније подвргнуте страхотном искривљењу свог правог смисла и назначења; а такво њихово обесмишљење - „провођено” многоврским изричитим, али и сасвим прикривеним политичким и идеолошким употребама и злоупотребама - „тече” прогресијом која озбиљно навешћује губљење човекове вере у саму реч! А окретањем од истине и стављањем у службу интереса „стратегије владања”, речи све више постају знамење и оружје „агресивне машинерије политичке лингвистике” која нас данас непрекидно затрпава, излажући нас смишљеној обмани и самообмани, не допуштајући нам да се саберемо, будно стражимо и разумно судимо... Да бисмо унапред избегли овакве „замке” могуће идеологизације и политизације, потребно је да одмах на почетку покушамо одредити - макар у сасвим уопштеним назнакама - постојећу разлику и „линију разграничења” између православља, религије и идеологије. То је неопходно управо зато што уобичајену „примену” ових појмова најчешће карактеришу бројне нејасноће, недоумице, недоследности, па и погрешке.

Теоријско-методолошки прилаз

Запитајмо се, зато одмах: Шта је то вера? Шта је то православље? Шта је то Црква? Шта је то секуларизам? Пре свега, хришћанска вера није никако исто што и веровање или уверење; то је само њен један; и то најмање важан слој (димензија), који не чини „*diferentiu specificu*” у односу на остале видове људског веровања. Јер, уколико би се вера тумачила само као вид човековог веровања „у некога” или „у нешто”, онда фактички не би постојала било каква ограничења у конституисању могућих верских заједница! Тачније, у том случају не би уопште било неке „линије разграничења” између верских заједница, секти, окултних удружења, тајних друштава, итд. Све би било међусобно изједначено, све би било овде допуштено! Иако човек има слободу да верује у све и свашта, сви видови његовог веровања и уверења немају а приори

верски предзнак.⁴ Затим вера није исто што и систем одређених етичких и моралних упутстава које човек-верник добровољно следи како би могао да „ступи у заједништво с Богом”, остварујући на тај начин жељено спасење. То представља само њен други слој (димензију). Треба одмах напоменути, међутим, да етичке и моралне норме у хришћанству немају значење „по себи”, већ га стичу тек поистовећењем са „животом у Христу” конкретне црквене заједнице. Јер, хришћанство није настало као идеологија или скуп етичких норми и закона које треба да испуни сваки хришћанин ради стицања награде оличене у његовом „вечном животу”. Оно је настало као Црква - тј. ново, јединствено „битије”, „нова стварност”. „Богочовечански организам”. Уколико би се пак искључиво тако разумела вера, онда не би постојала било каква разлика („линија разграничења”) измеђ вере и идеологије! При том се имају у виду тзв. велике нововековне идеологије, закључно с комунистичком. Јер, и идеологије су одређен систем норми и правила понашања којих се придржава човек - „идеолошки поданик”, како би постигао свој жељени циљ - а то је, промена света адекватна конкретним потребама (интересима) који се хоће остварити. Сасвим је друга ствар, наравно, то што за разлику од вере „идеолошко подаништво” по правилу доводи до својеврсног пасивизма, одучавања од одговорности и, у крајњем исходу, губитка човекове самосвојности и аутономности у изрицању независног суда...⁵

Стога је најближе истини утврдити како је хришћанска вера све то заједно; а надасве онтолошка категорија, „нов начин човековог постојања”, „нов квалитет самог његовог живота”.⁶

⁴ Прокламовано начело о верским слободама не искључује постојање одређених предуслова које мора испунити свако удружење или заједница грађана, које се жели идентификовати и легитимисати као „верско”.

⁵ У раздобљу владавине „југословенског социјализма” човек-идеолошки поданик пребивао је у окриљу лажне сигурности „Великог Ми” (тј. апсолутног ауторитета владајуће партије/државе), који је у свему „пресуђивао” над његовим животом систематично га одучавајући од ризика слободе и терета одговорности. Значи, човек као идеолошки поданик у потпуности је подређен неком носиоцу политичке моћи или утицаја; онај, који не може да бира између различитих могућности. Импликације такве поданичке свести, умногоне „живе” у свести знатног броја људи и данас. Тако, рецимо, у нашем политичком животу скоро да преовладавају „бирачи-поданици” у односу на „бираче-грађане”, чије је битно обележје управо активизам и тежња да утиче на државну организацију како би је мењао и „владао” њоме у процесу тражења слободе.

⁶ За гносеолошки садржај православно-исихастичког појма вере карактеристично је да се за њено означавање употребљавају термини превасходно онтолошког значења: „заједница”, „темељ”, „Живот”, „ипостас” и др. (Јеврејима 11,1 и 3,14; Коринћанима

Наиме, према новозаветној (јеванђељској) истини вера представља првенствено „успостављање односа и општења са Богом Живим и Истинитим”. Њену темељну димензију представља управо збивање које се догађа приликом таквог општења; а праву сврху, темељни преображај и препород човековог бића којим он започиње свој нови живот „по Христу” и „у Христу”. Такав преображај се одвија „благодатном обновом ума” која обухвата целокупну човекову личност - тј. све његове умне, интелектуалне и логосне снаге. Њиме човек заправо доживљава рехабилитацију свог аутентичног бића и „боголиких способности”, оспособљавајући се тако за начин живота адекватан његовој правој природи „боголиког бића”, као у основи слободног, креативног и друштвеног. А баш се у томе налази најсуштаственији слој (димензија) хришћанске вере! То, фактички, значи да се лично спасење у хришћанству не може стећи било каквим физичким или магичким деловањем над човеком. Управо супротно, оно је унутарње благодатно деловање задобијено слободом и добровољном човековом одлуком да прихвати понуђени божји дар сарадњом, али и личним подвигом. Дакле, лично спасење као „човеково обожење” потребује његово огромно лично ангажовање и труд, његово непрекидно усавршавање и живот подвижништва. То директно указује да вера никако не подразумева човекову „слепо послушност” према било каквом „спољашњем ауторитету”; нити његову пасивност и изложеност некаквом ритуалном, магијском, окултном или којем другом деловању. Исто тако, она се не заснива на интелектуалном прихватању Христа, него на учешћу у начину живота који сведочи Црква Христова.⁷ Наиме, у новозаветним текстовима се „вера у Христа” изједначава са „животом у Христу”.⁸ Следствено томе, за њено означавање се и употребљавају термини преваходно онтолошког значења - „заједница”, „темељ”, „Живот”,

10, 16, 17, 13, 11, итд.) Ти изрази директно указују на недељивост целосног доживљаја вере, тј. нераздржност заједнице и општења живота и познања између човека као „субјекта” вере и Бога као њеног „објекта”.

⁷ Тако, рецимо, проф др Христос Јанарас у својој запаженој студији „Православље и Запад”, подробно и сасвим аргументовано образлаже тезу да хришћанска црква не захтева веру у смислу појединачног интелектуалног покорављања „натприродној” чињеници; већ пружа сведочанство искуства „првосведока” појаве Бога у Личности Христовој, позивајући људе да опитно учествују у начину постојања који потврђује сведочанство што су га проверили „првосведоци”. (Види: Христос Јанарас, „Православље и Запад”, у зборнику „Хришћанство и европске интеграције”, Хришћански културни центар и Фондација Конрад Аденауер, Београд, 2003.).

⁸ Види: Јован 3,15; 17,3; 20,31; Римљанима 1,17; Галатима 2,20 и 3,11, итд.

ипостас” и др.⁹ Такође, вера се у гносеолошком смислу сагледава као изузетно значајна сазнајна, гностичка сила,¹⁰ па се тако изрази „вера”, „познање”, „љубав”, и „живот” најчешће користе као синоними. Затим, вера се најтесније повезује с љубављу: она делује кроз љубав и као љубав.¹¹ Међутим, само познање Бога спојено је са личним општењем које се манифестује као узајамни однос; а то је заправо, однос човека са Богом и са другим људима у Цркви. И управо овде сусрећемо се с другим темељним појмом чију садржину морамо прецизирати, а то је појам Цркве.

Шта је то, заправо, Црква? Ту се свакако не може заобићи православна богословска мисао, тим пре што православље себе разуме и доживљава искључиво као Цркву. Овде се изричито каже да православља уопште и нема без Цркве и ван Цркве; као што ни Цркве нема уколико њен живот, њено искуство, њена вера нису обележени православљем.¹² У православном самосазнању, православље је „право веровање и право слављење Бога у Тројници објављенога, откривенога и православљенога” (тј. ортодоксија као ортопраксија, права вера као право делање).¹³ Термином „православље” или „ортодоксија” се обично означава „исправно мишљење” или „правилно веровање”, али његов садржај је много комплекснији. Јер, поред мишљења и веровања он обухвата и сам живот, а изнад свега богослужење и живот молитве у Цркви, с врхунцем у светој литургији. Тачније речено, православље јесте заправо вера схваћена као живот, као пуноћа искуства, као свеукупност благодатних датости у Цркви. И обрнуто, православљу је потпуно страна вера схваћена као „уверење” или „збир” одређених аксиоматских истина и постулата, које имају оријентационо и регулативно значење за живот верника. Сходно томе, свако могуће „разцрквљење” води заправо „религизацији” православља (и: хришћанства, свакако); односно, његовом „трансформисању” у сво-

⁹ Види: Јеврејима 11,1 и 3,14; Коринћанима 10,16,17 и 3,11, итд.).

¹⁰ О томе сведочи, рецимо, Јованово Јеванђеље 6,69 и Посланица Јована 3, 19-24 и 4, 7-16.

¹¹ Види: Коринћанима 13,13; Ефесцима 6,23; Галатима 5,6; и у бројних исихаста богослова.

¹² При томе се, међутим недвосмислено одбацује схватање православља као идеологије или религије засноване на индивидуалистичком спасењу, а инсистира на православљу „као свеукупношћу живота, искуства, истине и вере”. (Види: Иринеј Буловић, „Православље, светосавље, духовност”, у зборнику „Шта нам нуди православље данас?”, приредила Гордана Живковић, „Градина”, Ниш, 1993.).

¹³ Види: Исто.

јеврсну идеологију, која може по самој природи ствари сасвим лако „склизнути” у политику... И само овакво православље фактички сведено на идеологију и религију индивидуалистичког усмерења, може се „сместити” у оквире човекове приватности; на чему иначе инсистира модерна политичка заједница, као у основи секуларизована и великим делом „дехристијанизована”... Управо на овакву опасност „религизације” Цркве, секуларизације хришћанства и његовог преиначења у идеологију индивидуалистичких уверења, у морал индивидуалних заслуга и у институционализовану организацију за објективну контролу уверења и етике појединаца, директно указује угледни православни мислилац проф. др Христос Јанарас у својој студији „Православље и Запад”.¹⁴ Тако, рецимо, историјски пут читавог западног хришћанства - сагледан као знаковито одступање од црквеног искуства ранохришћанских заједница, те следственог израза што га је то искуство задобило у Васељенским саборима првих осам векова - он тумачи не само као нову „хришћанску јерес”, већ чак коренито отуђење од „суште сржи црквене истине” и „антипод јеванђељском начину живота и спасења човека”!¹⁵ Такво религијско отуђење црквеног разумевања постојања и истине је у толикој мери „изврнуло” јеванђељске претпоставке поимања људског живота, да је чак „произвело” другачију цивилизацију; таква цивилизација истрајава до данашњих дана, поседујући и сада димензије опште превласти.¹⁶ Изрицање овако озбиљних тврдњи Јанарас темељи управо на постојећим „новотаријама Запада”, које се сумирају у једном догађају: а то је „религизација” Цркве.¹⁷ Упозоравајући на чињеницу да је хришћанство „ушло” у историју не као нека нова религија већ „објава” новог начина постојања - који карактерише првенство Цркве као тела где се живот и постојање посредују - он закључује да се евидентном применом у таквом начину постојања и збило трансформисање хришћанства у идеологију и религију индивидуалистичког усмерења.¹⁸

Стога, не може бити никакве сумње да „црквеност” чини фундаменталну „ознаку” православља. Баш у овој „тачки” стичемо увид у постојање суштинске разлике између православља и религије

¹⁴ Види: Христос Јанарас, Исто.

¹⁵ Види: Исто.

¹⁶ Види: Исто, стр. 296.

¹⁷ Види: Исто.

¹⁸ Види: Исто.

схваћене у конвенционалном смислу речи; с обзиром да је она заснована управо на индивидуалистичком приступу спасењу, што подразумева испуњење „прописаних „етичких” норми и „образаца” понашања као нужних предуслова остваривања „заједнице бога и човека”! Овако прецизна „линија” њиховог разграничења мора се држати стално на уму, тим пре што је православље, иначе, данас изложено бројним и разноврсним политичким, идеолошким и другим употребама и злоупотребама. То је, уједно, само још додатни „разлог” преко потребног „дефинисања” ваљаног појма Цркве,¹⁹ чиме би се унапред могле избећи могуће фалсификације и мистификације аутентичног црквеног бића.²⁰ Из православног видокруга се сагледава неколико димензија (слојева) црквености. Прва се односи на њену метафизичку природу (Цркву „у себи”) похрањену у структурама независним од света, а изражену кроз црквено Предање.²¹ Истовремено се, међутим наглашава како тумачити Предање никако не значи једноставно га цитирати, него све чињенице доводири у везу с основном црквеном суштином „осмишљавајући их” у њеном светлу.²² Основна улога Предања и јесте у томе да разоткрива и потврђује суштину Цркве у времену и простору. Сматра се да би без оваквог једног неизмењеног учења она заправо престала да буде божанска установа, претворивши се у „производ” искључиво историјских сила. Управо из тог разлога, Православна црква се повесно гледано наглашено залаже за очување овакве интегралне и неизмењене богооткривене истине, сматрајући да доводири у питање

¹⁹ Црква данас изазива све наглашенију пажњу у нашем свакодневном животу, политици, науци, тзв. лаичкој и црквеној публицистици. Но, оптицајни прилази су углавном површни, уједностављени и чак страни истинској црквеној нарави. У нашој друштвеној, политичкој и научној јавности постоје данас сасвим различита тумачења Цркве, оптерећена не само незнањем већ и бројним предрасудама и инструментализацијама. Како је стога мало коме још јасно шта је то заправо Црква, ово некад по себи разумљиво питање морало би се изнова актуелизирати.

²⁰ То погодује нарочито настајању секти које у последње време ничу сваким даном, истичући као главни „аргумент” управо критику „Званичне цркве” и нудећи свој пут „праве црквености” и човековог спасења... Овако се потајно и скоро неприметно под црквени свод подводе најгнусније и најперфидније подвале, обмане и лажи. Проглашава се за црквено баш оно што му је потпуно туђе и непријатељско. А истински циљ је само један - преображавање и потискивање изворних хришћанских садржаја и њихов заборав! Рушење изворне Христове Цркве!

²¹ Основни критеријум за канонско предање чине „свештени канони”, тј. зборник који садржи Апостолске установе, одредбе Васељенских и неких Помесних сабора, као и правила садржана у појединим Отачким списима.

²² Сходно томе, ни православна традиција не представља било какав затворен и окоштал систем вечно истих „образаца” понашања, већ се непосредно везује за сам живот из кога „извире” и њиме се „испробава”.

било коју богооткривену истину хришћанске вере значи, заправо, „грешити се” о Христа не примајући га онаквог какав је очуван у Једној, Правој, Васељенској и Апостолској Цркви.²³ У чему се, у ствари, види таква суштина Православне цркве? Многи православни мислиоци сматрају да није могуће формулисати пуну, аутентичну и „логичну” дефиницију Цркве, с обзиром да је овде реч превасходно о духовној датости, нарочитом искуству и животу. Сходно томе, већина богослова се опредељује за библијске слике Цркве као „Божјег народа”, „Храма Духа Светог”, „Тела Христовог”, и др. Најадекватнијим се, ипак, сматра разумевање Цркве као „Тела Христовог” где се Црква заправо тумачи као „заједница људи у Христу” и „кроз Христа с Богом”, или као „спој” читавог створеног битија са нествореним, божанским. То значи да се овде ради о „живом богочовечанском организму” заснованом на личном слободном односу човека и Бога у Христу; а такав његов „персонални” карактер се појављује уједно као „комунијски” (или: истински социјални), с обзиром да су човек и његов род истовремено лично и заједничко биће. Погрешно је, дакле, разумети Цркву као некакво „мноштво лица у њиховој подвојености”, где сваки индивидуум води одвојен и самољубив живот, без свести о своме „многојединству”.. Управо супротно, Црква представља јединствено „битије” у коме „јединство Божје благодати живи у мноштву разумних створења” као „удова једног истог тела”. И баш захваљујући томе „живот сваког човека се неограничено шири на живот других људи, „*communio sanctorum*”, и сваки жовек у Цркви живи животом читавог оцрковљеног човечанства, јесте човечанство”²⁴ Према томе, људски род у Цркви „прелази у један сасвим другачији план”, одпочињући нови начин свог бивствовања.²⁵

Шта се може закључити о оваквом покушају назначења тајне Цркве као „Тела Христовог”, односно Богочовечанске заједнице? Пре свега, из тога недвосмислено проистиче да суштина Цркве није спиритуалне нарави, нити је пак скуп одређених религијских поставки и философских идеја. Заправо, она је истина онтолошке нарави, онтолошка Богочовечанска заједница, која својим животом заснованим на есхатологији и литургији „пројављује” Царство Божје

²³ Сходно томе, истиче се да читава повест Православне цркве - почев од Апостола, преко васељенских сабора и светих Отаца, па све до данас - у ствари представља борбу за одржање „неокрњене богооткривене истине” тј. за Христову личност као највишу вредност.

²⁴ Види: Сергиј Булгаков, „Црква”, у „Православље”, Нови Сад, 1991.

²⁵ Види: Исто.

у историји до његовог коначног успостављења. Она се, стога, непосредно тиче пуноће живота и човековог опстанка и спасења „исцељењем и оздрављењем људске природе, очувањем и испуњењем човека као личности и рода људског као заједнице личности - са Богом Тројицом и међусобно”.²⁶ У свом изворном и аутентичном значењу Црква, дакле, подразумева одређену друштвену заједницу, тип одношења и начин живота људи. Или, што је само други вид исте тврдње - Цркве заправо и нема без конституисања заједништва утемељеног на интегративним, оријентацијским, мотивацијским, и регулативним православним идејама.

Управо зато она мора најпре бити спозната у свом мистичком бићу, које лежи у основи свих црквених самоодређења, али се не смешта потпуно у њих. Такође, због овакве своје метафизичке нарави и неспознатљивости, она се не може сместити ни у оквиру одређених граница у простору и времену. Међутим, то никако не значи да Црква, чак и у свом скривеном бићу, није видљива на земљи и у потпуности подложна људском искуству. Најближе би било истини казати како је „невидљиви” живот Цркве (живот вере), нераскидиво повезан с њеним „видљивим” земаљским конкретним облицима живота. Дакле, овде је у питању једна сасвим оригинална, јединствена „реалност” - као јединство „тварног” и божанског, „емпиријског” и „мистичног”. Отуда и јесте погрешно и чак недопустиво „вештачки” и „насилно” раздвајати и супротстављати „невидљиву” Цркву и видљиво људско друштво, с обзиром да се на тај начин поништава њена истинска природа! Треба отворено рећи да свако занемаривање „метафизичке” црквене димензије значи, фактички, свођење Цркве на пуку њену „емпиријску” димензију, па тако и грубо изједначавање са свим осталим друштвеним установама. А управо то карактерише, и то нимало случајно, већину оптицајних прилаза Цркви у нашој политичкој и друштвеној јавности! Како, међутим, Православна црква у својим најсуштаственијим слојевима припада управо домену мистике - где се и проводи „мистерија спасења” - то је сасвим очито да се таквим њеним третирањем битно осиромашују стварни потенцијали и сужава истинска перспектива. Мислим да су аутентичне православне могућности баш тамо где отпочиње истински религиозни доживљај, који се „отима” сваком дискурзивном постојању, подајући се искључиво „говору срца”...

²⁶ Види: Др Добривоје Мидић, „Есхатолошка динезија Цркве и њен утицај на хришћански живот”, „Теолошки погледи”, 1989/1-2.

Стога и јесте неопходно да се у анализу „феномена” Цркве укључе, поред емпиријских и теоријских, и релевантне чињенице духовне нарави. Исто тако, сваки плоносни методолошки прилаз истраживању у овој области подразумева респектовање свих ових чињеница и њихов равноправни третман. У супротном, наставиће се само са већ постојећом „праксом” дискриминације и елиминације тзв. „индикатора” суштинских слојева црквености - као „ненаучних” и тиме „непостојећих”. Тако „приређена Црква, по правилу, представља изузетно „погодан плен” за сваковрсне инструментализације, манипулације и злоупотребе. И то је нешто што је на овим просторима већ одавно било деја ву...

На крају, закључимо: У свом изворном, аутентичном значењу православље представља Цркву - што успоставља јасну „границу” дистинкције према идеологији и религији у конвенционалном смислу речи: Разумевање Цркве као посебне реалности, „јединственог битија”. „Богочовечанске заједнице” - утемељене на саборном духу - има значајне импликације на нивоу егзистенције човека, народа и друштвене заједнице. Наиме, хришћанства уопште нема и не може ни бити - без одређеног начина живота људи у оквиру конкретне друштвене заједнице. Црква, дакле, не позива људе да напросто разумом прихвате, и то као априорно начело или аксиом, чињеницу да је Христос био једнако човек колико и Бог; дакле, не захтева „веру” у смислу појединачног интелектуалног покоравања „натприродној” чињеници. Црква пружа сведочанство искуства „првосведока” пројаве Бога у Личности Христовој, и позива људе да опитно учествују и начину постојања који потврђује сведочанство што су га проверили „првосведоци”.²⁷ Стога, уколико се „разцркови” и секуларизује хришћанство (православље) се неизбежно преиначује у својеврсну идеологију, која може лако „склизнути” у политику, па и политиканство. Сходно томе, показује се сувислим питање: колико је данас хришћанство остало на нивоу своје аутентичне природе, а колико се „посветовило”, „секуларизовало” и постало „спољашње” и „ритуално”? Ту се могу сагледати евидентне могућности православља које се много мање удаљавало од јеванђељске истине (прихватање првих седам васељенских сабора);

²⁷ „Што беше од почетка, што чусмо, што видесмо очима својим, што размотрисмо и руке наше опипаше, о речи живота: и живот се јави, и видесмо, и сведочимо, и јављамо вам живот вечни, који беше у Оца, и јави се нама; што видесмо и чусмо то јављамо вама да и ви с нама имате заједницу...” (Јн, 1 1-4).

но, да ли ће Православна врква овакву „шансу” и успети да искористи сасвим друга је ствар!

Коначно, треба појаснити и последњи „носећи” појам у данашњој расправи, а то је појам „секуларизма”. Секуларизација (нл. *saecularisatio* = посветовљење, претварање нечега црквеног у световно-мирско) је сложени друштвено-историјски процес којим религијско мишљење, пракса и установе губе друштвени значај, односно којим се друштво, култура и људи ослобађају религијског утицаја.²⁸ У савременој социологији религије постоји, међутим, евидентан спор око секуларизације, што исходује чак конституисањем два радикално одвојена „табора” социолога. Тзв. антисекуларисти оштро дезавуишу теорију посветовњења, наговештавајући повратак светог („*the return of the sacred*”), проглашавајући секуларизацију социјалним и научним митом. На другој страни, тзв. секуларисти одбацују захтев за елиминацијом појма секуларизације, оспоравају тежњу да се он замени паром термина „транспозиција” и „диференцијација”, сматрајући да је то само заправо покушај да се секуларизација сведе на проблем дефинисања и коришћења неутралних концепата.²⁹ Познати социолог религије у нас, др Драгољуб Ђорђевић сматра, међутим, да секуларистичка теза данас донекле губи на угледу под теретом „емпиријске слике” о ревитализацији конвенционалне религиозности у појединим деловима човечанства, што је нагнало неке социологије да започну преелaborацију секуларистичке идеје и закључе да подршка није дата тријумфалном сценарију секуларизације, према којем је опадање значаја религије нужна особина друштава која се модернизује и модерних друштава.³⁰

Европеизација и православље

Као свој прилог овој расправи изнећу неколико сасвим уопштених теза, које би могле бити подстицајне за разговор, а тичу се пре свега промишљања споменуте проблематика у контексту актуелног тренутка у коме живимо. Свакако, реч је о добу тзв. тран-

²⁸ Види: Социолошки речник, Социологија религије, у „Теме”, 3/2003, стр. 379.

²⁹ Види: Исто.

³⁰ Види: Исто.

зиције³¹ у којој, мислим, „тема” о којој говоримо само задобија на својој значајности и актуелитету. У томе нема ничег зачуђујућег, будући да је реч о сложеним интеграционим процесима који имају економску, политичку и културну димензију, подразумевајући свеобухватне промене усмерене пре свега према ефикасном унутрашњем обједињавању друштвене заједнице, па онда и њеном укључивању у ширу јединствену европску заједницу.

А баш такве промене, неизбежно, „отварају” следећа значајна питања: Да ли овакво преузимање европских закона и конституисање државних установа по узору на најразвијеније земље Европе имплицира поништавање или пак очување наших традиционалних вредности? Треба ли интегрисање у европски културни и духовни простор да „искључи” нашу традицију, специфичне културне обрасце, постојећа верска начела живота? Или, пак, управо њих треба да унесе у заједничко културно и духовно наслеђе, које ће се надаље развијати у једном специфичном виду? Ако би се прихватила идеја о процесу промена као једино могућем и прогресивном путу развоја по узору на западну цивилизацију, онда и централистичка културна политика која тежи да прошири владајуће вредности и обрасце изгледа као оправдана. И обрнуто, ако би се прихватила могућност промена као избора у оквиру различитих „равноправних” система вредности, онда културна политика мора да се суочи са таквим појединачним изборима и таквим различитим могућностима. У чему онда лежи истинска моћ традиције у данашњем процесу европеизације? Јесу ли наслеђени обичаји, тзв. нарав народа, те начини њиховог вредновања у стању да угрозе промене, чији је циљ обеснажење свега што чини сметњу „европеизације” живота? Или су, можда, ипак традиције - схваћене тек као динамичан систем „правила” опхођења „отворен” према учиниоцима времена - у

³¹ Само језгро промена обухваћених овим појмом чини прелаз бивших социјалистичких (комунистичких) режима у демократске режиме капиталске провенијенције. Међутим, ваљани појам транзиције је много „шири”: наиме, он обухвата целину промена које воде изградњи грађанског друштва - владавине капитала и ефикасне привреде, развијеном тржишту и тржишним установама, истакнутим демократским вредностима и стабилним демократским институцијама, владавини права и слобода човека, уређеној политичкој заједници и владавини права. Управо стога, транзиција се слободно може одредити и као европеизација. (Види: Буро Ковачевић, у зборнику „Транзиција деценију после: поуке и перспективе”, Институт за европске студије, Београд, 2004. стр.).

стању да баш томе допринесу?³² Поред осталог, и зато што бројне историјске чињенице показују да управо традиције - мада се њихово порекло тачно и не зна - успевају много ефикасније да усмере делатности индивидуа, него што би то био у стању учинити било који појединац у Декартовом смислу. Сходно томе, не би ли свако претварање традиције - као предаје делатне у одржавању и репродукцији идентитета човека и народа - у неделотворну и ништавну прошлост, која се ни на који начин не урачува у садашњост „чињеничног”, неизбежно морало довести до озбиљних последица на плану људске егзистенције? Јер, у том случају људско постојање своју садашњост више не црпи из повесног, порекло постаје само „гола прошлост” а будућност - садашњост „продужена у будуће”! А стара је истина да човек без прошлости нема идентитета; наиме, чак са психолошког становишта, стварање и одржавање идентитета личности незамисливо је без ослањања на индивидуалну прошлост. То важи, на неки начин, свакако и за један народ.³³ Најближа би била истини тврдња да успешност промена - било да је реч о уставу, законима или о друштвеним установама - пре свега, зависи од савладавања сукобљености новог са оним наслеђеним, дубоко укореним, „природним”... Европеизација која то превиђа неће имати добре изгледе ни да утврди оно што је већ освојила. Још више од тога, могући учинци такве „европеизације” умногоме би подсећали на већ добро знане комунистичке идеолошке захвате на овим просторима - олако и некритично одбацивање сваке традиције и богатих изданака народне повести; те идентификацију с „безличном масом” лажног универзализма, стварањем апстрактних „грађана света” који су изгубили свој конкретни људски лик! А да је у том домену опасно свако „претеривање” и застрањивање” потврђују бројни проблеми са идентитетом у скоро свим друштвима која данас сачињавају Европ-

³² Традиционална „правила” и „образци” понашања настају „сами од себе”, кроз интеракцију небројено много јединки током дугог временског периода. Стога, традиционалне установе не функционишу зато што су рационално планиране, нити пак јединке познају начела на којима се оне заснивају; најпросто, људи прихватају одређена правила поступања која им омогућавају да успешно реализују своје потребе. (Види: Драган Д. Лакићевић, „Оглед о установама слободе”, „Политичка филозофија Фридриха фон Хајека”, „Нолит”, Београд.)

³³ Управо религија је та која својим идејама, веровањима, вредностима, нормама, симболима, обредима, и др. нуди не само лични него и колективни идентитет. Наиме, она одговара на следеће питање сваког појединог верника: ко сам је и где је моје место у склопу света - овога и онога? (Види о томе: Ђуро Шушњић, „Функције религије”, „Социологија религије”, „Теме”, 2-2003, стр. 365-366).

ску унију. Они манифестују дубоку кризу кроз коју данас пролази класичан национални идентитет и, нарочито, проблеме везане за његово тумачење и реконструкцију. До ње, на првом месту, доводи веома често коришћена идеја о „слабљењу” националног (државног) идентитета, а у име јачања региона и наднационалне заједнице.³⁴ Јер, таква оптимистична предвиђања неких угледних „креатора” Европске уније - да ће се европске државе и нације веома лако одрећи својих појединачних идентитета на рачун заједничког европског идентитета, убрзо су се показала као исхитрена, и чак сасвим нереална.

Због свега тога, чини се да је пресудан изазов у тек започетом процесу транзиције у нас управо проналажење складног односа и „праве мере” између „глобалног” и „локалног”, „универзалног” и „националног”, „модерног” и „традиционалног”. У склопу тога неизоставно је (и) освештење хришћанског дела нашег идентитета: критичко вредновање хришћанских (православних) идеја, вредности и традиције и „одлука” о њиховом месту у настајућем тзв. посткомунистичком друштву.³⁵ Јер, с обзиром на нужност интеграције Европе која није хомогена, него одише културалним различитостима, показује се да управо цркве могу допринети интензивнијој европеизацији Европске уније, преузимајући своју традиционалну у вери утемељену позицију тако да подстичу ресурсе цивилног друштва, захтевајући темељне социјално-етичке расправе о праведној економији, политичкој партиципацији и културалном интегритету.³⁶ Сматра се да је сасвим легитимно место и улога Цркве у данашњем свету управо у подржавању цивилизацијског развоја и достигнутих стандарда моралности и хуманости, културе толеранције, демократске расправе и дијалога. Тако, рецимо, Жак Делор као уверени католик и социјалиста, а у својству председника Европске комисије 1992. године, означава као посебан задатак Цркава данас у Европи управо

³⁴ Види: Миша Ђурковић, „Муке са идентитетом”, „Политика”, 22. новембар 2002.

³⁵ Чињеница да је Европа - као јединствен и специфичан историјски, културни, духовни и цивилизацијски простор - делом настала управо хришћанским доктринарно-практичним учинцима. Сходно томе, повратак религијској традицији не води неизбежно нашој провинцијализацији и изолацији у „заједници европских друштава”. Томе је, изгледа, много више доприносила протекла вишедеценијска владавина атеистичке „државне религије”, потискујући хришћанске садржаје из целине живота југословенске друштвене заједнице (њене: културе, стваралаштва, морала, етике, националне свести и осећања...).

³⁶ Види: Карл кардинал Леман, „Хришћански корени европског друштва”, у зборнику „Хришћанство и европске интеграције”, Хришћански културни центар и Фондација Конрад Аденаур, Београд, 2003, стр. 195.

допринос превладавању „моралног дефицита”. Међутим, одговор на питање какав је однос Цркве и цивилног друштва зависиће пре свега од њене конкретне позиције у друштву. Јер, уколико се Црква и вера схватају искључиво као човекова приватна сфера³⁷ - дакле, она која нема стварни значај за друштвени суживот грађана - више него очито је да Црква у том случају скоро да и нема било каквих додирних тачака с цивилним друштвом. А већ смо видели да се само хришћанство de facto сведено на идеологију и религију индивидуалистичког усмерења и може „сместити” у оквире човекове приватности; док оно у свом правом, изворном, црквеном смислу нужно подразумева сасвим одређени тип заједништва утемељеног на хришћанским идејама. Свакако да у овоме дамас лежи велика шанса управо за православље, с обзиром да је оно током читаве своје повести настојало да очува управо своју црквеност, клонећи се с мање или више успеха бројних искушења „посветовљавања” и „секуларизације” и „идеологизације”. Да о томе има свест и Карл кардинал Леман, иначе председник Немачке бискупске конференције,³⁸ сведоче ове његове речи: „Европа се не сме само позивати на своју пређашњу хришћанску баштину већ мора данашњим сведочењем хришћана бити способна да, у сусрету са личношћу и поруком Исуса Христа, изнова одлучује о својој будућности. Једино под тим условом истинита је реч да Цркви није крај. Наиме, Црквама на Западу, при томе су потребни помоћ и пример сестара и браће у Средњој и Источној Европи, који не смеју жртвовати снагу и радост своје вере, дуго искушавање у трпљењу, због модерног прилагођавања”.³⁹

Овим трагом, показује се као веома значајна следећа питања: Да ли је православље доиста „страно тело” у свакој модерној политичкој заједници? Је ли оно „по себи” антицивизацијско и антидемократско? Пречи ли нам стварно пут у демократију, просперитет и слободу? Може ли се данас православљу придати унапред

³⁷ Могућност која се, овде, ставља на располагању верујућем човеку јесте да „живот вере” води у црквеном храму, у тренуцима своје осаме и најдубље интиме, а кад „уђе” у јавност на то заборави и реализује своја грађанска права и слободе искључиво као атеиста.

³⁸ Ове ставове изрекао је у предавању под називом „Christliche Wurzeln einer europäischen Gesellschaft”, на Шестом међународном конгресу „Реновабис” у ФРајзингу код Минхена, одржаном од 5. до 7. септембра 2002, године, о теми „Еуропа - eine Wertegemeinschaft”. Текст је, у хрватском преводу, објављен у „Црква у свијету”, 37 (2002), бр. 3, 320-334.

³⁹ Види: Карл кардинал Леман, наведено дело.

пежоративно значење? Јесу ли баш сви „православни обрасци” понашања превазиђени и неефикасни у друштвеном саобраћању? Да ли је „говор” модерне рационалности усмерен увек на штету православља? Има ли православље шта да понуди на нивоу превазилажења неких штетних последица владавине апсолутизоване рационалности у чијем оквиру нема довољно простора за артикулацију осећајности и специфично људских феномена - вере, љубави, уметности, патње? Може ли православље допринети данас моралном и духовном „оздрављењу” друштва, које већ показује знаке својеврсне патологије? Најзад, какви су изгледи универзалних православних садржаја у „приближавању” и „окупљању” наше дубоко разједињене и конфликтне јавности, те конституисања стабилног заједништва? Наравно, свако од ових питања, понаособ, могло би бити предмет посебних научних студија. Сигурно је, међутим, једно: у таквом могућем „одуховљењу” овог нашег простора одлучујућу улогу има свакако Српска православна црква. Зато се и поставља као сасвим логично питање: Хоће ли она бити у стању да одговори оваквом захтеву духа времена? Има ли снаге да изнесе „на плећима” терет, који јој је намењен? Може ли ваљано да обави своју мисију данас?

Друштвена патологија као „оквир” црквеног искушења

Треба одмах рећи да Српској православној цркви, свакако у томе „иду на руку” постојеће друштвене околности! Јер, у овом тренутку - након почетног полетног оптимизма и отпочињања транзиције у правом смислу речи - постајемо све више свесни да је оваква трансформација много тежа него што се то у почетку мислило, да захтева много више времена и да су њени исходи сасвим неизвесни. Наиме, суочени смо заправо с једним дубоко трауматизованим друштвом пред којим стоји императив темељних реформи, а постизање широког социјалног и политичког консензуса које оне подразумевају није ни на видiku. У ствари, пред нама још увек стоје отворена сва она питања која је на самом овом почетку поставила криза, недостојно тражећи одговор. То су питања о самом духу и устројству наше државне заједнице, виду организације друштва који води модернијем облику живота, а нарочито плурализму форми несводивих на било који узор или монопол тумачења животне ситуације људи; у чему су наши витални државни и на-

ционални интереси, те каква је стратегија њихове реализације; на који је начин могуће остварити преко потребни консензус око основних питања конституисања, опстанка и развоја друштвене заједнице; које су вредности прихватљиве данас за већину становништва на темељу своје моралности, а не присиле неког спољашњег ауторитета (партије, државе или којег другог); како је могуће створити стабилно заједништво саздано на одлуци и добровољним пристанку грађана да живе заједно и препознају ову државу као своју? Речју, Србија се још увек налази пред питањем о држави као својим првим питањем, што све несносније притиска „решавање” свих осталих питања наметнутих кризом! На првом месту, држава је опхрвана озбиљним неизвесностима: још увек се не зна која јој територија припада, нити на којим ће се начелима организовати. Како у сваком процесу транзиције управо држава мора да има главну улогу, очито је да ћемо тек након проналажења ваљаних одговора на ово питање моћи да се покренемо „с мртве тачке”, „пређемо рубикон” и поставимо темељ онога што се зове „европско друштво”.

Сигурно је, међутим, да нам у томе неће помоћи само декларативно опредељење за европско друштво и придруживање Европској унији, те њеним темељним начелима људских права, социјалне правде, солидарности, слободе и мира. Јер, солидарност и осећање заједничке припадности се не могу постићи пуким позивима и „одушевљавањем” Европом. Стога ће данашње наглашено инсистирање⁴⁰ на наше безусловно и неодложиво „враћање у Европу” и европеизацију остати на нивоу реторичког поклича, уколико се у догледном времену не изврше промене које стварају бар елементарне услове за квалитативно нови живот целе друштвене заједнице. Како се под „новом” друштвеном заједницом, заправо, подразумева „повратак у нормалност” грађанског друштва,⁴¹ то се с правом може

⁴⁰ Наравно, оваква често понављања насушна потреба нашег „враћања у Европу” ставља пред нас низ значајних констатација, али и питања. На првом месту, тиме се изриче тврдња да смо досада живели изван Европе, изопштени из њених интеграционих и цивилизацијских токова. Вратити се у Европу, значи интегрисати се у њен јединствени економски, политички, културни, духовни и цивилизацијски простор. Али, већ ту се отвара питање шта је то у ствари Европа? Шта је то, уопште, „европско”? Јесу ли то синоними за један истоветан „модел” економије, политичког владања, друштвеног живота, културе, стваралаштва и духовности? Не подразумева ли онда „европско” превагу једног дела над целином и њеном бесконачном својерсношћу и непоновљивошћу?

⁴¹ Сам термин „транзиција” садржи у себи следећу „логику”: с обзиром да је природа нит еволутивног развоја неких европских друштава пресечена радикалном интервенцијом проведених социјалистичких револуција, то је после „слома” социјалистичких

рећи да се ми сада налазимо у једној врсти „интер-регнума”, „међустања” или тачније на оној узаној и тешко премостивој „линији”, која раздељује „стари” живот од „новог”... Стога је уместо „празних речи” преко потребно покренути друштвену расправу најширих размера која ће укључити све потенцијале јавности и критичке рефлексije, сучелити најразличитија становишта и опције, „искристалисати” оно што је најбоље и најкреативније у овом друштву, како би се могао достићи „степен ефикасности” неопходан за ваљано решавање споменутих питања. Да то неће бити нимало лако и остварити, показују бројни „увиди” у саму феноменологију живота друштвене збиље, који износе на видело да је управо драматични недостатак креативности и постизање консензуса наш дуговремени „горући проблем”!⁴²

Јер, чињеница је да нисмо избегли парадокс многих друштвених криза - а то је потпуна превласт политике, политизација свега и свачега, што само неизбежно доводи до нове кризе, која представља плодно тле за доминацију нове политике! Овакво уплитање у све сегменте друштвеног живота, претварање свега у „поље” деловања организоване политичке силе, утолико је опасније што, и иначе, у самој основи политичког процеса лежи увек присутна „напетост” између „две крајности” у схватању обавезе у придржавању моралних норми. Оне, која се условно може назвати циничним „реал-политичким” схватањем морала, као нечега што су измислили слаби и што обавезује само слабе. И оне друге, која политичко и морално деловање схвата као „узвишено жртвовање” зарад „вишег циља”. Чини се да ми, данас, овде ипак сведочимо много више „учинке” политичког опредељивања за прво, неголи друго „решење”... Јер, великом делу наше политичке елите могло би се приписати управо схватање политичког морала као синонима за

режима потребно вратити та друштва на здраве темеље капиталистичке привреде и либералне демократије.

⁴² На основу таквих увида може се с правом устврдити како разарање социјалистичке заједнице није „по себи” довело до заживљавања једне истински демократске јавности. Јер, иако с продубљивањем кризе расте притисак на политику као „званичну сферу” да се ослободе и исажу дуго блокирани потенцијали јавности - па се, тако, у политичком животу јављају и они субјекти који су деценијама били сасвим по страни - истовремено постоје снажни отпори који осујећују расположиве могућности критичке рефлексije. То показује да покренут процес самоослобађања критичког мишљења у нас није праволинијски, без великих препрека и тешкоћа; те да је потребно остварити велики друштвени ангажман, уложити огроман духовни и интелектуални напор, како би се створило „плодно тле” за демократизацију.

непридржавање општих моралних норми, па отуда, заправо за „неморалну” активност у политици, која се руководи принципима опортунитета, постизање успеха без моралних обзира у избору средстава. То потврђују бројни „примери” драстичног пада политичке одговорности, бахатог, осионог, агресивног, острашћеног понашања политичара, који као да немају никаквих дилема у „решавању” односа циља и средстава у свом политичком деловању. Томе само још додатно снажно доприноси чињеница непостојања инструмената и механизма успостављања ефикасне демократске контроле од стране јавног мњења, као и јасних „пропозиција” санкционисања могућих прекршаја у домену политичке одговорности. Јасно, провођење наглашене политизације - у условима одсуства развијених и стабилних друштвених институција, средстава и механизма вршења политичке власти, „чврстих” правила „политичке игре”, инструмената „решавања постојећих друштвених конфликта, као и ефикасне друштвене контроле над политичком влашћу - има за неизбежну последицу својеврсни волунтаризам, нерационалност, „одлучивање иза затворених врата” далеко од очију јавности, конституисање ванинституционалних „центра моћи”... Приметна је све изразитија тежња као ванинституционалним, чак „револуционарним”, средствима и методама у решавању нагомиланих социјалних, политичких, међуетничких и међунационалних проблема; а истовремено, недопустиво губљење времена на разне унутарпартијске и међупартијске расправе па и „личне обрачуне” партијских првака, ситничарење, јалови формализам и догматизам. То засигурно олакшава одсуство правног поретка и правне државе доводећи нас полако у прави „ћорсокак”, у шах-мат позицију из које се све теже можемо покренути. А због свега тога се полагамо „троше” последње резерве позитивне енергије заједништва, солидарности и стваралаштва; што је заправо директно супротна тенденција стварању истински демократског политичког друштва.

Несумњиво, управо овакав феномен политике која „гута” друштво, а при томе никоме није одговорна убрзано отвара пут стварању својеврсне друштвене патологије! Оно што је типично за наше друштво у овом тренутку јесте страхотна раздробљеност, разједињеност и атомизација; рушење свих друштвених вредности; поништавање моралности, праведности, слободе, солидарности; непријатељство, напетост и стални живот на ивици сукоба... При томе се, чак, нешто што се сматрало одавно превазиђеним, показало као

невероватно „жилаво” и отпорно у нашој друштвеној свести - реч је о тзв. трибализму као специфичном систему мишљења и деловања израженом кроз непрекидно агресивно и ратоборно индивидуално и колективно пројигирање. Управо таква трибалистичка логика присутна је мање или више у „животу” скоро свих друштвених феномена - политичких партија, државних и друштвених институција, разних облика колективног удруживања и невладиних организација... Сви су стално против свих, а нико никоме не верује - што је само друго име за деструкцију, разарање свега што је ново! Тако, данас сведочимо пораст криминала, свирепих и неразјашњених убиства, озбиљно угрожавање личне и друштвене безбедности, трговином дрогом и људима, пораст малолетничке проституције, алармантан раст самоубиства... Наравно, са увећањем оваквих претњи које угрожавају наш нормални живот, однос према злу само добија на актуелности; с обзиром да зло своју снагу црпи управо из наше слабости да му се одупремо. Стога се чини како се данас сва питања сажимају у само једно питање: а то је питање моралности! Ако се зна да се смисао моралног облика човековог опстанка у статусу постојећег морала углавном исцрпљује у регулисању међусобних односа одређене друштвене заједнице, како би заједнички живот пре свега уопште био могућ и подношљив, а онда бар донекле „нормализован”, онда је потпуно јасно да су последице оваквог моралног разора у нас несагледиво штетне не само по нашу садашњост него и читаву будућност.

Шта се овде може учинити? Ко може да заустави овакво наше потонуће? Одакле држави и друштву темељна уверења о смислу људског суживота, које они сами не могу јамчити? Свакако, у овој „тачки” се јасно обелодањују веома повољне околности за ревитализацију „црквеног и православног”; па дакле и јачање места и улоге Српске православне цркве, која иначе слови „чуваром друштвеног морала” и „промотером” универзалних друштвених вредности на којима је саздан сам темељ европске цивилизације! То је и разумљиво, с обзиром да људски живот има потребу за религијским утемељењем, ако ни због чега другог онда због осећања празнине и саморазарања. То једнако важи и за друштвени живот и јавну културу. Стога, никако не би требало ниподоштавати религијске потенцијале у доношењу одлука о питањима властите егзистенције у којима зака-

зује рационална оријентација.⁴³ А овде је реч, у ствари, о оним православним садржајима, нормама и „обрасцима” понашања и друштвеног саобраћања, чија је „основна намера” - осмишљавање људског живота и успостављање односа унутар друштвене заједнице којима се развија дух солидарности, сарадње, узајамног поштовања, уважавања туђих потреба као сопствених, али, и љубави и милосрђа. Таквим сасвим специфичним нормама човек се изричито обавезује на „добру вољу” према другој и висок степен моралности и савести у свом свеукупном делању. А имати „добру вољу” значи у ствари разумети свакога, помоћи свакоме, признати свакоме право на живот, слободу, хлеб, на правну и друштвену заштиту. Исто тако, то значи никога не одбацити због његовог имена и уверења; сваком народу дати право на неговање културе и традиције. Управо инсистирањем на провођењу оваквих специфичних норми Црква „интервенише” у сферу морала у друштву, доприноси развоју њихових позитивних ефеката, спречавајући њихово кршење, које у крајњем исходу води злочину у шта смо се већ много пута уверили. Деловањем на своје вернике она развија у њима свест о потреби борбе против непридржавања моралних норми у друштву, о потреби њихове борбе за злом као неизбежном последицом тога. На тај начин она може у „ширем друштвеном амбијенту” допринети смањивању „нивоа” агресије, непријатељства, трибалистичке ускогрудости и себичности; што је само пут ка стварању моралнијег и праведнијег друштва, те конституисању стабилног заједништва. Јер, провођењем православних садржаја у домену етике, морала и права, врши се заправо на неки начин интегрисање човека и народа у одређену друштвену заједницу. То има посебно значење у мултиетничким и мултиконфесионалним срединама, где је управо драгоцен етика плурализма, односно етика дијалога и сарадње. Разумљиво, сви ти, православни принципи” су само „парадигматичан” облик верског живота уколико је он доиста аутентичан, док се на нивоу конкретног деловања верских заједница њиховом политичком, прагматском или којом другом инструментализацијом и злоупотребом могу артикулисати сасвим супротни садржаји!

⁴³ У егзистенцијалној филозофији (Кјеркегор, Јасперс, Хајдегер) одлука добија засебно значење као судбоносни корак на који се мора човек осмелити када се нађе пред исконским питањима властите егзистенције као питањима пред којима „ћути” рационална аргументација.

Мислимо да управо морално „здрава” заједница представља оно начело и захтев од којег данас никако не би требало одустајати. Такво одустајање само је знак лутања у повести и губљења присебности човека и народа.⁴⁴ Јер, још Вебер је „упозоравао” да се друштвена заједница може „успоставити” на осећању заједничке припадности својих чланова, а не рационалним разлозима у чијој је основи конкретан интерес. А то у ствари значи да се друштвена заједница може конституисати једино на темељу слободне воље, жеље и одлуке грађана да заједнички живе; отуда, она и мора бити праведна и морална. При томе се под праведношћу подразумева, идеја слободе као темељ међусобних људских односа; а ту, човек има могућност да артикулише своје мишљење слободно и без страха за властиту егзистенцију. Управо овде православље поседује несумњиве потенцијале, с обзиром да у самом темељу православне идеје друштвене заједнице лежи схватање човека као слободне личности.⁴⁵ Наиме човекова личност сматра се правим „образцем” и „моделом” сваке друштвености, док се друштвена заједница непосредно изводи из људских потреба и њима примерава. Стога се и истиче да свако друштво најпре мора „гарантовати” неопходне услове за човеков слободан развој. А управо таква слобода, са своје стране, налаже човеку да буде истински одговоран - тј. способан да понесе и поднесе терет плодова сопствених мисли и дела, чињења и нечињења. Дакле, основна сврха друштвености види се у остварењу човека као конкретног и непоновљивог бића са властитим идентитетом; следствено томе, друштво мора бити организовано на начин којим се у оквиру постојеће временске динамике у највећој могућој мери обезбеђује испуњавање таквог циља. Другим речима, истински

⁴⁴ У таквој друштвеној заједници човеку неизоставно припада могућност да делује слободно према властитој одлуци; међутим то га никако не ослобађа „обавезе” да поштује постојеће моралне норме и изнад свега уважава идеју моралног добра. Јер, уколико се подлегне снажном искушењу некажњеног кршења таквих норми, зарад личне користи, може се лако склизнути у чињење зла, које онда, по некој својој унутарњој „логици”, постаје преовладавајући феномен са несагледивим трагичним последицама.

⁴⁵ У основи православног разумевања човека се налази византохришћанско богословље које тражи своје „одговоре” у Светом Писму, мистичком богословљу, светоотачком предању, учењу о Божјем домостроју спасења, синергији између Божанске датости и човекове слободне воље, и др. Основна византохришћанска позиција према човеку изражава се у ставу да је он саздан од Тројичног Бога по лику (икони) и подобију (сличности) Божјем. Значи, икона Христова је заложена у човеку, а човек је у свој својој пунини - као душа и тело - озрачен божанском сликом. Зато се овде човек и разуме - као „лично биће”, „личност”. Иначе, појам личности антички свет није познавао нити користио, а хришћанством се он уводи по први пут.

„коректив” ваљаности облика устројства друштвеног живота (државе, друштвених институција, политичких организација, разних видова колективитета) представља човекова слобода као неприкосновени животни принцип. Стављањем тежишта баш на њу - из које директно проистиче слобода народа и друштва - православље у ствари заговара „јединство мноштва и различитости”, које не поништава већ као највећу драгоценост чува и развија оригиналност сваког дела. А баш то у мултиетничком, мултиконфесионалном и мултикултуралном друштву „омогућава” етику плурализма, тј. етику дијалога и сарадње. И ту су евидентне предности православља у односу на западни модернистички дух чији је идеал и право исходиште „свеопшта рационализација света”, која се може остварити тек уколико се над постојећим различитим и дивергентним интересима успостави превага и доминација једне „централне идеје”! Реч је овде, заправо, о православном позиву на јединство утемељено на заједничкој духовној припадности свих људи Богу као своме Оцу, чиме се фактички инсистира на превазилажењу постојећих и потенцијалних подељености и супротности на свим друштвеним нивоима стварањем тзв. католичанског заједништва. У питању је оно заједништво које се не конституише поништавањем својеврсности, оригиналности и непоновљивости ма којег свог дела. Јер, католичност ни на који начин није усмерена против слободе личности, нити пак, католичанска свест припада неком одређеном народу. Исто тако, она није ни нека „општа свест”, али ни „удружена свест многих”; укратко, до ње се не долази „елиминисањем живих личности, него преласком у преображење личних логоса”.⁴⁶ По свему судећи, саборност може допринети стварању „повољне атмосфере” за заживљавање истински демократског друштва, с обзиром да се овде ради о битно новом квалитету живота, који побуђује у човеку одговорност према другим људима и према Богу.

Јасно, у заживљавању саборног живота друштвене заједнице истакнуто место припада православној традицији. При томе, под њом никако не треба подразумевати неки „окоштали” и „вечно исти” систем неповесних „правила опхођења”, већ сам начин живота који је отворен ка садржајима времена. Тако, друштвено саобраћање које почива на православним традицијама (и установама) може, делом, омогућити људима и данас да успешно изађу на крај са

⁴⁶ Види: О. Георгије Флоровски, „Преображај личности”, у зборнику „Католичност (саборност) Цркве”, књига I, Београд, 1986.

неким проблемима са којима се сусрећу. Свакако, погрешно би било тврдити како су све установе чије је извориште у православном духовном склопу подједнако добре и ефикасне у провођењу своје почетне темељне намере. Исто тако, извесно је да неке традиционалне вредности до сада нису уопште ушле у наш живот, постајући његов саставни део и онај вековима успешни „регулатор” и „координатор” људских активности и односа. Рецимо, неке од таквих вредности завршиле су у домену „ритуалног” и политички инструменталног... Али, треба рећи да овакав повратак религијској традицији не води неизбежно провинцијализацији, а ни изолацији нашег друштва у „заједници европских друштава”. Напротив, сигурно је томе много више доприносила протекла агресивна владавина атеистичке „државне религије” потискивањем свих хришћанских садржаја на маргине друштвеног живота; што је и разумљиво, с обзиром да је Европа као јединствен и специфичан историјски, културни, духовни и цивилизацијски простор великим делом настала управо хришћанским учинцима. Наравно, не може се порећи да су у повести управо верска разједињеност и сукобљеност, у спреси са националним и државним интересима, деловали као снажна дезинтеграциона снага, чинећи чак стални извор латентне конфронтације на овом простору. Ипак, питање је да ли је свако религиозно уверење у својој најдубљој унутрашњој одређености суштински супротстављено идеји грађанске и политичке толеранције? Или управо оно битно може допринети таквој идеји?

Све декларације о људским правима „намећу” своје ставове у форми правне и политичке присиле, стављајући у основи нагласак на спољну сагласност, док се у религиозној поруци - усмереној преко вере на човекову свест - инсистира заправо на унутрашњем сагласју, духовном препороду и преображењу. Уосталом, проблем људских права- независно од тога који му смисао даје или како га тумачи било која верска заједница - представља озбиљно питање за све религије света. Сходно томе, оне изричито прихватају да могу и морају постати чиниоци у напору остваривања људских права. Поред тога, указује се да постоји још једно човеково право, које није укључено ни у једну повељу - а које хришћанска мисао непрестано наглашава као основно усмерење човека - то је његово право да воли и да буде вољен. Јер, за поштовање људског достојанства није довољно пасивно признавање права другог, а посебно не у добу друштвене вишеобразности; управо супротно, потребно је активно

учествовање у тренуцима који су пресудни за човека поред нас, потребна је подршка, из дубине душе, његовом развоју. Управо у томе сагледава се могућност верских заједница у даљем продубљивању смисла људских права, те стварања претпоставки да постојеће декларације не остану суви правни текстови. То, итекако, важи и за Српску православну цркву. Јер, већина православних мислилаца сматра да све оно што је написано у постојећим декларацијама чини само полазне формулације; а остајући доследни и привржени људским правима, морамо бити ангажовани на пољу дубљих и суштинских људских права, која се ниједном декларацијом не могу гарантовати.⁴⁷ Даље, изричито се вели да хришћанске цркве уколико желе да пруже својеврстан допринос владавини људских права, морају постати истинска средишта моралног и духовног надахнућа и образовања личности.⁴⁸ Такав став треба дословно схватити као императиван захтев упућен свим данашњим црквама и религијама, без изузетака, уколико доиста желе да дају свој допринос развоју и очувању мира и правде у Европи, што је могуће само ако се окрену средишту своје поруке из којег израњају отвореност и способност за помирење. У супротном, остаје отворено поље за њихову сваковрсну употребу и злоупотребу; јер, „ако религија својим захтевима не чува људе од зла, онда она постаје своја највећа супротност, с обзиром да људе наводи да чине зло управо у име оних идеала који постоје зато да би људе сачували од зла“⁴⁹ А управо то је био случај у бројним повесним „призорима“ верске нетрпељивости, сукоба, агресивног експанзионизма, па и верских ратова на европском тлу који се више не би смели поновити. Тога су, изгледа, свесни и угледни црквени великодостојници, који настоје да пронађу одговор на питање који допринос будућој уједињеној Европи могу да пруже Цркве? Коју улогу оне треба да прихвате или одбаце управо са аспекта своје вере? Да ли оне уистину својим деловањем доприносе миру и помирењу у Европи и свету? Да ли уливају снагу људима како би одговорно и компетентно могли да испуњавају своје задатке и обавезе као грађани? Да ли уверљиво показују како је могуће да свако живи у

⁴⁷ Види: архиепископ Атанасије (Јанулатос), „Православље и права човека“, у зборнику „Хришћанство и европске интеграције“, наведено дело.

⁴⁸ Види: Исто.

⁴⁹ Види: Милош Богдановић, „Искушења живота православних и муслимана и њихово превазилажење“, међународни научни скуп „Сличности између православља и ислама“, 20. јун 2003. године, Интерконтинентал, Београд, у организацији Иранског културног центра и Међурелигијског центра.

својој традицији, а да се упркос постојећим разликама поштује? Коначно, колико могу допринети интензивнијој европеизацији Европске уније?

Да ли ће Српска православна црква моћи успешно да одговори данас на сва ова питања, ослобађајући и реализујући све расположиве православне потенцијале, тешко је поуздано рећи. Међутим, сигурно је да би повољне околности за оживљавање православља у целини друштвеног (политичког) процеса ваљало мудро искористити, усмеравајући нараслу друштвену духовну енергију на начин који одликује православну традицију у најбољем смислу те речи. Јер, у супротном криза која иначе овде ради за Цркву могла би се као „бумеранг” окренути против ње, усисавајући је у вртлог у коме се немилосрдно растаче све што је анахроно, неделотворно и истрошено... Другим речима, уколико се не оспособи за обављање своје традиционалне друштвене улоге, Црква би могла и сама завршити као жртва кризе. То заправо значи да би она пре свега морала напустити један устаљени и „затворени” круг у коме функционише углавном као „сервис” за задовољавање човекових искључиво верских потреба и непосредније се укључити у јавни живот. Наравно, само широким отварањем према друштву и препознавањем његових духовних потреба, она може развити неопходан сензибилитет за разумевање онога што човек данас овде осећа и мисли, како би могла допрети до „унутрашњег бића” таквог човека - дојучерашњег идеолошког поданика, увелико атеизираног, збуњеног, пометеног, вредносно дезоријентисаног - понудивши му могућност личног преображавања и духовног усавршавања. А како је вера заправо персоналистичко искуство, ствар слободне одлуке и избора сваког појединца, па стога и не може припадати било коме народу „по себи”, то се поставља као озбиљно следеће питање: На који се начин мисли извршити тзв. рецепција православља у данашњој секуларизованој и атеизираној српској култури, стваралаштву, моралу, друштвеном саобраћању?

На овакво питање Српска православна црква, досада, још није понудила јасан одговор. Засигурно је, међутим, да би сваки политички или идеолошки тип деловања био у потпуној супротности са њеном правом природом, а уколико би ипак тако поступила, дошло би до сасвим апсурдне ситуације. Наиме, два потпуно различита и у много чему супротна доживљаја света би имала истоветне учинке! Сматрам, зато, да би сваки могући покушај неке

брзе и „ефикасне” православијације већ унапред био осуђен на неуспех. Јер, сваки облик „рецепције” православља који на било који начин инсистира на општеобавезујућој природи „православних образаца” у друштвеној комуникацији, нужно поседује у себи димензију присиле над атеизираним делом становништва, али и припадницима других конфесија. А баш то и доводи у питање основну вредност „православне алтернативе” - а то је реализовање човека као слободне личности. Исто тако, сваки могући вид непосредне политизације ове цркве би неизбежно нарушио њену саборност од које, сматрам, данас пресудно зависи провођење њене мисије. Тек уколико буде оживела и обновила своје властито саборно тело, болно рањено бројним расколима, она ће бити у стању да васпитава своје вернике за овакав начин живота у друштву. Од тога ће зависити и „способност” ове цркве да се снагом својих ставова и аргумената наметне јавности као равноправан и компетентан учесник у осмишљавању живота заједнице. То је, уједно, и једини могући пут да се трансформише од маргиналне, у значајну друштвену установу са свим овлашћењима и компетенцијама које, иначе, припадају црквеној организацији у модерном и демократском друштву.

Најзад, Српска православна црква би се морала клонити сваког опхођења према верницима које карактерише понашање својствено ма којој бирократизованој друштвеној организацији. Такво понашање би имало нужно елементе присиле над човековом индивидуалношћу и слободом, што је страно правој природи православне духовности. Сходно томе, недопустиво би било и њено „аутистично затварање” у себе саму, као и инсистирање на неком „ексклузивистичком праву” тумачења истине у подручју односа Цркве и друштва. Другим речима, извесно је да ће она кад тад морати да успостави „сталне канале” сарадње и дијалога с „православним интелектуалцима”, но и „паством” у најширем смислу речи. А то подразумева и уношење нових садржаја у већ постојеће „обрасце” њене комуникације...

МИЛОРАД БЕЛАНЧИЋ

ДВА ВЕКА УЗУРПАЦИЈЕ СЛОБОДЕ

Српска политичка и културна историја последња два века је историја освајања и губљења слободе. Слобода се углавном освајала (или: отимала) од других, а губила од својих! Зато је, обично, важило правило да су победници у ратовима губитници у миру (реч је, наравно, о народу, не о 'вођама').

Најважнији облик губитка (већ задобијене) слободе, у наведеном раздобљу, везан је уз појам *узурпације*. Није реч о традиционалној узурпацији престола, круне итд., него о *модерној узурпацији слободе*.

У последња два века у Србији узурпација (народне) суверености/слободе, то својеврсно *изигравање (обмањивање, стварање привида* итд.) слободе, било је најзначајније обележје не само политичких него и културних процеса. Оно ни данас није изгубило свој значај! При том, свакако, узурпација слободе изворно није била локални, српски него, управо, универзални, европски изум.

Један од утемељивача модерног либерализма и теорије о ограниченом суверенитету народа, Бенжамин Констан објавио је 1813. године свој чувени полемички спис *О духу освајања и узурпације у њиховим односима са европском цивилизацијом* (в. Б. Констан: *Принципи политике и други списи*, Бгд. 2000). Та година је за нас значајна по томе што је у њој Први српски устанак доживео војни слом. Но, она је била изузетно значајна и за Европу, јер у њој је Наполеон доживео пораз у бици код Лајпцига.

Бенжамин Констан (Benjamin Constant de Rebeque 1767-1830) био је можда најзначајнији критичар Наполеона Бонапарте (мада га је, свог савременика, из разумљивих разлога, у својим списима ретко помињао). На удару критике је била Наполеонова узурпација слободе како француског, тако и окружујућих народа: „То је заувек срамно доба у коме смо видели једну перфидну власт како исписује свете речи на својим злочиначким стеговима, ремети мир, крши независност, упропашћује просперитет својих невиних суседа,

повећава скандал у Европи лажљивим заклињањем да поштује људска права и води ревносну бригу о човечанству” (*исто*, 181-182).

Слобода је посао који нико не може, у одлучујућем смислу, да обави за другог и уместо другог. Свако то мора сам за себе да учини. Јер, сваки покушај да се слобода освоји за другог и уместо другог, уколико се одвија у политичком регистру, има у ствари значење *узурпације слободе*.

У историјским условима који су одувек били услови присиле и насиља, слободу је могуће ’освојити’ само у једном процесу у коме субјект еманципације њу употребљава као *своје* средство и *свој* циљ. То правило важи и у спољнополитичком и у унутрашњеполитичком животу. Механизам наводне (нарочито спољне) ’еманципације’ за или уместо другог (рецимо, друге нације) Констан је сматрао управо најперфиднијим обликом изигравања слободе у корист неких сасвим другачијих (ми бисмо рекли: *геостратешких*) циљева.

Писац списа о узурпацији је уочио необичну чињеницу да је за време Француске револуције измишљен један до тада непознат изговор за рат: „ослобађање народа од јарма његових влада за које се претпостављало да су нелегалне и тиранске”. Такво ’ослобађање’ није могло да има смисао стварног ослобађања, већ извесне симулације која служи другим циљевима прикривајући их...

Наравно, ту ситуацију која је ситуација узурпације слободе треба разликовати од ситуације у којој еманципација једне заједнице зависи од помоћи споља. Такав је био случај с Првим српским устанком: устаници су битку изгубили тек пошто је Русија са турском склопила мир, у Букурешту, 1912. године (будући да је на помолу био рат са Наполеоном), односно када су у конфронтацији, на фронту са Турском остали - сами. Други може да помогне или одмогне, на инструменталном плану, нечијој еманципацији, али не може да је оствари уместо њега (субјекта) самог.

Наполеоново установљење и учвршћивање (све у име слободе) једног белицистички настројеног поретка и, затим, његова (’ослободилачка’) освајања у Европи представљали су, почетком XIX века, парадигматичан пример унутрашње и спољашње узурпације слободе, као и пример цезаристичке, плебисцитарне злоупотребе начела суверенитета (не само свог него и туђих) народа. Поставља се питање како је та злоупотреба слободе/суверенитета уопште била могућа?

Наравно, није свако одузимање слободe (свом или туђем) народу исто што и узурпација. Турска владавина у Србији пре и после Првог српског устанка, напосто, није била узурпација слободe него, како би рекао Констан - *апсолутни деспотизам*. Јер, Турци нису ни претендовали на то да владају над Србима, у име *слободe* или *суверенитета народа* него, само, у име неприкосновене суверености царске круне. Зато је с њима, политички гледано, све било сасвим јасно! Против апсолутног деспотизма могућа је, само, борба за слободу.

Без сумње, и против поретка узурпације могућа је и нужна борба за (стварну) слободу, а ипак та ситуација је другачија од оне у којој имамо ропство под 'апсолутним деспотизмом'. Наиме, као и свака узурпација тако и та подразумева да је нека вредност (круна, слобода, моћ, положај итд.) доспела у туђе, незаконите или нелегитимне руке. Па као што узурпација круне (деспотске власти) подразумева да круна, као и наследно право на круну, *постоји*, тако исто и узурпација слободe подразумева да слобода и ('природно') право на слободу *постоје*. Ова последња претпоставка, наравно, рачуна с модерним временима у којима јесте свест о индивидуалној и заједничкој слободи постала услов *sine qua non* легитимног политичког мишљења.

Према томе, када је једаред (оставићемо по страни питање о тачном датуму и месту), у модерном (Констан би рекао: *цивилизованом*) добу, начело слободe установљено као утемељујуће како за заједницу тако и за појединце, тада постаје умесно да се свако противзаконито присвајање, приграбљивање, отимање, пресезање у туђу слободу једноставно назове *узурпацијом!* А писац наведеног списа о узурпацији само то и чини.

По њему је узурпација извесна *неслободa* увијена у (идеолошки) привид слободe. У ствари, она је изигравање, кривотворење, плагирање, фалсификовање и скретање слободe. Она је тиранија која хоће да, у име приче о слободи, изнуди и знакове пристанка, одобравања, легитимисања. Зато је против ње у извесном смислу теже борити се него против 'чисте' тираније.

Ево једног примера из Констанове упоредне анализе: „Када Велики Господар пошаље свилени гајтан једном од својих министара који је пао у немилост, целати су неми као и жртва; када узурпатор прогна невиност, он наређује клеветање да би, ако се клетва понавља, изгледала као народни суд: деспот забрањује дискусију и

захтева једино послушност; узурпатор прописује, као увод у одобравање, испитивање јавности које је вредно подсмеха” (211). С различитим облицима узурпације (слободе, права, закона итд.) имамо, без сумње, ’нечисту’ и у нечему неповољнију ситуацију од оне која постоји у деспотизму.

У сваком случају, Констанова упозорења су у тој 1813. години била изузетно значајна. Она су указивала на несумњиву чињеницу да пут из ропства у слободу никада није једноставан. Сама жеља, тежња ка слободи, борба, па и успех у тој борби (!) нису довољни. Будући да је увек могуће изигравање тек задобијене слободе! Узурпација је идеолошки первертовани начин да се по стицању слободе (суверености), слобода одмах изгуби.

То је, уједно, била претња која је стајала пред српским устанцима у борби против Турака. Слобода која ће се задобити/освојити победом над Турцима још није гарант да ће у установљеној заједници постојати стварне слободе. Може се, чак, рећи да је било прилично неизвесно какав пројект слободе је покренуо и мотивисао српске устанике на битку против апсолутног деспотизма. Да ли је ’мотив’ био успостављење једног новог, ’легитимног’ јер „нашег’ апсолутног деспотизма? Или је то ипак била једна (колико-толико) модерна визија слободе? Симптоми ове ’дилеме’ били су видљиви већ у раним фазама Првог српског устанка.

Наиме, на иницијативу неких угледнијих устаника покушало се са оснивањем „Српског Совјета”, тела које би имало извршну власт. Савет је после извесних тешкоћа основан (1. 10. 1895) у духу *Уредбе саветске* чији аутор је Божидар Грујовић (рођен као Теодор Филиповић: доласком у устаничку Србију променио је име; пре тога је студирао и докторирао права у Пешти). Ипак, Савет никада није преузео на себе функцију законодавне власти, не зато што у условима борбе за то није било времена, нити зато што су устаници били поражени, него зато што се, по Вуковим речима, Карађорђе на заседању Савета (у Смедереву) с пиштољем у руци супротстављао његовим члановима.

Да ли је већ то наговештавало намеру устаничког вође да узурпира слободу (чланова Савета) и да установи још једну деспотију (тиранију)? Да ли се Карађорђе супротстављао члановима Савета (с пиштољем у руци) *у име слободе* или *у име* (деспотске, тиранске) *самовоље*? Наравно, то је чисто реторичко питање, јер, како мисли Констан, свако инсистирање на узурпацији, пре или касније,

завршава у деспотији/тиранији! Ипак, узурпација може и да се сузбије или сломиле у име слободе и демократије.

У *Уредби саветској* слобода је била кључна вредност: „слобода нас разлучава од зверова... слобода нас људима чини”, тако да је „боље неживети, него у поганом робству бити”, и штавише, „роб гори је од звера, јербо човеку робу оно се одузима, што га чини човеком”.

Виђеније устаничке вође су брзо увиделе да слобода није само слобода од Турака него да је и законом регулисани живот у коме „поглавар” неће моћи да чини исте ствари које су чинили и Турци. Па ако он чини исте ствари као и Турци, само сада у име слободе или народног суверенитета, онда он, наравно, постаје узурпатор!

Да би осујетила такав развој догађаја (који је свако ко је познавао Карађорђеву хировитост могао да наслути), *Уредба* је тврдила да је „поглавар” дужан да обезбеђује „сигурност живота, имања и части” сваком појединцу у заједници. Ту врсту сигурности (или: гарантованих индивидуалних слобода) може свако да „иште од заповедника”, па „ако поглавар њима свима живот, имање и част сачувати неће, или не може” онда он „није достојан бити поглавар”...

Дакле, дужност поглавара није само да ослободи „неосвобођене” него и то да „слободу вилаетску” сачува! Вилаетска слобода има у овом контексту значење *народне суверености*, а та сувереност/слобода могла је да се сачува од спољашњег и унутрашњег деспотизма само успостављањем „добре конституције”, која би била у стању да слободу вилаетску заштити и споља и изнутра.

Слободе, тврди *Уредба*, има само тамо где је уређена *власт под законом*. Све остало је или тиранија или узурпација вилаетске слободе! „Гди један или више њих, по својој вољи заповедају, закон не слушају, но оно што хоће чине - ту је умро вилает, ту нема слободе, нема сигурности”. Зато први господар и судија у вилаету може да буде само сам закон. Закон је вилаету исто што је „једном човеку рана, пиће, ваздух, одело, и кућа; тј како човек када ране и пића и проче нестане, умрети мора, тако вилает без закона мора да пропадне, да опет у робство дође, и да се сасвим растргне и погине” (наводи из *Уредбе саветске* цитирани по *Мемоарима проте Матеје Ненадовића*, Бгд. 1867, ст. 295-297; детаљније о томе в. Милан Суботић: *Срицање слободе*, Градина, Ниш, 1992).

Наравно, идеје садржане у *Уредби саветској* не сведоче о томе да су Срби те 1805. године били један модерни народ, самосвесно опредељен за слободу, и не само за *слободу* од турске деспотије него и *слободу да* живе у поретку без властитих тирана/деспота. Ипак, наведена Уредбе сведочи нам да је идеја (или: дух) слободе била, већ на самом почетку српског XIX, века код умних људи присутна и својом рационалношћу, она се наметала или се, бар, није могла избећи. А опет, за многе устанике слобода није била ништа више од тог: убити и опљачкати Турчина!

Проблем је био у томе што Срби, до тада, нису познавали други закон сем турског који је, за њих, наравно, био закон насиља. Зато је Доситеј Обрадовић могао да, помало пророчки, тврди како ће се Србија, временом, ослободити од Турака, „али ако народ у овим земљама не почне отресати од себе сујеверје и не искорени (...) богомску вражду и мрзост на закон, они ћеду сами себи бити Турци и мучитељи”... Временом, Срби су стекли свест о *извесној* спољашњој и унутрашњој слободи, али тиме израван пут ка слободи није нађен! Могућности узурпације су увек биле бројне.

Да ли је Србија, ослободивши се од Турака, тиме, одмах, искорачила из опозиције суверен -поданик? Свакако не. Слобода *од* Турака сама по себи није донела Србији поредак правом/законима гарантованих слобода за све.

Вук Караџић је без устезања Кнеза Милоша оценио као *правог тиранина и највећег беззаконика*, али је у писму од 12/24. 4. 1832. године покушао да на њега просветитељски утиче једном доста занимљивом аргументацијом: „Кад сваки човек у народу буде сигуран са својим животом, имањем и чашћу, онда ћете само и Ви бити сигурни с Вашим животом, с Вашим имањем и с Вашом чашћу... А докле год имате власт, свакога по својој вољи, без икаква узрока, погубити, узети му све што има, или макар што од његова имања, и осрамотити га, дотле и народ има право, како ми буде могуће, чинити од Вас и Ваше деце, што му је воља.”

Вуков аргумент, без сумње, хоће да каже да је сувереност народа увек највиша, те да је, према томе, виша и од суверености владара (који ову прву само репрезентује), тако да владару сама злоупотреба, ако у неконтролисаном злу које чини претера, може и да се обије о главу... Ипак тај аргумент врши безрезервну апологију начела суверености (без либералних ограничења) која је историјски умесна само када је народ угрожен. А пошто сувереност народа не

може да буде директна, већ, само, ре-презентована у једној или више 'личности', па и у личности побуњеничког вође, она онда, уколико је лишена ограничења, нужно имплицира ничим ограничену, деспотску власт сваког, садашњег или будућег суверена...

Без сумње, дуги низ година и, заправо, уз извесна 'кривудања' све до данас Србија (подразумевајући ту и различите 'модусе' Југославије, у чијим оквирима је постојала) се профилисала као поредак у којем се испољавање слобода, на одлучујући начин, одвија унутар различитих облика деспотије и узурпације! Шта је разлог што Срби нису успели, у XIX и XX веку, да на модерни, либерално-демократски начин артикулишу своју слободу, односно да се прикључе цивилизованој Европи? Има томе, без сумње, више разлога. Који је био главни?

Бенжамен Констан је (још увек смо у 1813. години) тврдио да је свет доспео у „епоху трговине, епоху која мора нужно заменити ратна времена, као што су ова времена морала нужно да јој претходе. Рат и трговина су само два различита средства да се дође до истог циља: да се има оно што се жели” (169). Наравно, рат је „дивљи импулс” и као такав је старији од трговине. Али, трговина је „цивилизовани прорачун” који доноси користи које се ратом више не могу задобити. Рат је, наиме, постао сувише скуп. „Једини циљ модерних нација јесте (...) богатство, а као извор богатства индустрија. Рат је сваким даном све неефикасније средство за постизање тог циља” (170).

По Констану, дакле, традиционално друштво је ратничко, модерно/цивилизовано је друштво слободне трговине и индустрије. Наравно, то је била имплицитна критика Наполеонових похода. Али, тиме се објашњавало и могуће заостајање свих оних земаља које су, било из нужде било из навике, спољашњем и унутрашњем белицизму увек давале предност... Наравно, српско друштво је спадало у ту скупину, па је оно морало бити 'традиционално' већ зато што је у њему битка за националну еманципацију сувише дуго трајала.

Па ако је српско друштво нужно било ратничко, онда је за њега морало да важи то што тврди Констан: „ратнички систем, независно од ратова у садашњости, садржи клицу будућих ратова; а владар који је кренуо тим путем, повучен судбином коју је призивао, не може ни у једној епохи постати мирољубив” (179). Укратко, спољашњи белицизам подстиче унутрашњи, и обрнуто.

У мирнијим периодима традиционално (ратничко) друштво је могло да учини неке уступке идеји слободе, али слобода у њему ни-

када није била 'довољна' и 'примерена' цивилизацијској условности. Штавише, она је увек била изиграна, тако да у таквим околностима никада немамо стварну еманципацију него, само, прелаз из деспотије у узурпацију. У ређим случајевима, узурпација је прелазни облик из неслободе у слободу; чешће, она је начин да се превари слобода и учврсти неслобода (деспотија).

Добар пример за то је био комунизам у Србији (и СФРЈ) који, зацело, није био тек још један деспотски или тоталитарни режим. Пре би се могло рећи да је то био поредак у коме се вршила узурпација слободе. У ствари, тај поредак је, само, усавршио многе процедуре и модалитете узурпације слободе! Најзад, због трагова које је оставио за собом, период 'изградње социјализма' под Титом је за данашњу Србију изузетно важан период... Парадокс самоуправног социјализма као изузетно, у светским размерама, оригиналног пројекта узурпације слободе био је у томе што се он, аргументацијски, ослањао на критику либерално-демократске алтернативе као, управо, ограничене могућности која не развија него узурпира људску слободу!

Водећи идеолог самоуправне демократије, Едвард Кардељ видео је у партијском плурализму грађанског друштва само „систем ограничавања демократских и људских права”, будући да су ту у питању „права која не угрожавају стварну власт класе сопственика капитала и технократије” (в. Е. Кардељ: *Правци развоја политичког система соција-листичког самоуправљања*, Издавачки центар Комунист, Бгд., 1980. ст. 61). На питање - зашто би већи број партија од једне на било који начин представљао систем ограничавања демократских и људских права? - Кардељ не даје никакав одговор.

Он само тврди да је капиталистичком поретку потребна прича о вишепартијском систему, слободи и демократији у циљу очувања стварног политичког монопола. „*А тај је монопол*” - Кардељ подвлачи те речи - „*задржан као привилегија врхова политичких партија, извршних органа државе и ванпарламентарних стварних носилаца класне власти*” (исто). То је, дакле, монопол који противзаконито (јер сваки монопол је неприродан или противзаконит) присваја туђу слободу уверавајући, при том, покраденог да он, ипак, живи у најслободнијем од свих могућих друштава. Кардељ не употребљава израз *узурпација слободе*, али тај израз би, у његовој анализи, био подбан!

Проблем монополског понашања чак и у вишепартијском систему може бити озбиљан проблем, али није могуће догматски тврдити да је у таквом систему *a priori* или у неком супстанцијалном смислу присутан (класно профилисани) монопол власти. Зато Кардељ потрже и један додатни аргумент. По том аргументу, грађанско друштво и његов парламентарни систем не могу људима да обезбеде истински демократска права и слободу, јер је то „у својој суштини још увек систем отуђивања човека од непосредног управљања друштвом” (64).

Овај аргумент је, наравно, утопијски. Непосредно управљање друштвом није никад и нигде било могуће. Разлог томе је једноставан: свако управљање је увек већ неко посредовање. Непосредно управљање би било управљање без управљања, а такво, наравно, уопште није могуће, бар не у друштву.

Па ипак, Кардељ сматра да је Савез комуниста организација која ту немогућу мисију мање-више успешно обавља! По њему, то је у ствари организација која има посебну (супстанцијалну!) историјску одговорност: да политички омогући (’неотуђено’) непосредно управљање друштвом! Или, другим речима, то је организација која, у систему самоуправљања, изражава интересе и власт радничке класе, односно плурализам интереса самоуправних субјеката... (в.ст. 68)! Додатни, али не и најмање важни моменат те одговорности је „одговорност за одбрану револуционарних тековина”, што, наравно, има и прецизне политичке, војне, полицијске и судске консеквенце...

Из свега тога, најзад, Е. Кардељ извлачи закључак да Савез комуниста, за разлику од владајућих партија у либерално-демократским друштвима, „не влада путем политичког монопола” (68)! Он је пуно речи потрошио да би своје читаоце уверио да Савез комуниста, заправо, уопште и није партија или, бар, да није онда кад му добро иде, али да то постаје чим наступе неке тешкоће или кризне ситуације.

Ипак, показало се да, с оне стране лепих идеолошких прича, Савез комуниста представља једну монополску партију на власти. И он је био монополска партија (или: партија са монополским правом на прописивање супстанцијалног, неприкосновеног смисла историје) ако ни због чега другог, онда зато што је ’радном народу’ прописивао немогуће/утопијске циљеве и задатке. У ствари, комунистичка партија је стварну слободу људима одузимала да би им по-

дарила илузорну. То је пројект којим се вршила *узурпација* ефективне слободе у друштву у име - утопијске.

Да ли је довршење комунистичке утопије, са распадом СФРЈ, значило крај узурпације слободе? Свакако не. Режим Слободана Милошевића недвосмислено демантује ту причу... Изнутра то је био хомогенизовани режим на бази изигравања плурализма, демократије и слободе (о томе детаљније у мојој књизи: *Одгођена демократија*, Бгд. 2004), а споља режим је постављао политички немогуће или утопијске циљеве (рецимо: сви Срби у једној земљи која се, међутим, не би звала СФРЈ).

Да ли је извесно признање стварног политичког плурализма после Милошевићевог слома 5. октобра значио повратак од узурпације слободе ка реалном либерално-демократском профилисању политичких и других слобода у Србији/Југославији? Елементи те врсте трансформације су, без сумње, постојали. Ипак, различити модалитети узурпација слободе су све до данас сачувани!

Увођење стварног политичког плурализма у периоду после 5. октобра требало је да резултира 'укидањем' монопола на политичку и другу власт, а ипак, то се није десило! У ствари, укинута је само једноумље, не и монопол/монополи. Свако ко дође на власт понаша се и даље монополски! Такав начин мишљења и понашања наставио је 'живот' и у новим условима. Монопол и узурпације макро и микро власти су сада само де-центрирани и ре-феудализовани, не и укинута!

Политички плурализам се, данас, успоставља кроз расредиштење једне историјске структуре која је одувек били или чиста неслободна (деспотска, тиранска, ауторитарна) или уобличена у узурпацију, манипулацију, изигравање демократије и слободе; а, најчешће, и једно и друго! Ако се за Титов/Кардељев режим могло рећи да је био меки апсолут, данас имамо само политичку, економску и културну фрагментацију и плурализам меких/малих 'апсолута'... Све то значи да крај хомогенизације не подразумева нужно и прелазак на либерално-демократске поставке.

Иако у пост 5. октобарској Србији више не влада једноумље као опште/обавезујуће организационо начело и као владајући модел својине-над-људима ('наши људи'), у њој је, ипак, присутан и пре-доминантан један *полицентрични* (политички, економски, културни итд.) 'кадровски' систем, односно мрежа формалних и неформалних интересних група које се у свом 'атару' још увек 'самоуправно' организују ниподаштавајући елементарна либерална начела: начело

владавине закона и начело индивидуалних слобода и права. Тиме се, уједно, изиграва или извргава руглу и само деморатско начело, односно начело већинског/солидарног одлучивања у друштву.

У XIX и XX веку у европској историји опозиција између слободe и неслободe профилисала се као процедура освајања (проширивања и неслободe профилисала се као процедура освајања (проширивања и продубљивања) слободe, затим њеног узурпирања (изигравања, скретања и поништења) и, најзад, поновног пада у деспотију, да би, најзад, све опет кренуло изнова... Чини се да је тим модерним процесом командовала нека хировита дијалектика, без јасног усмерења и циља, 'дијалектика' која још увек траје! Али, земље које су успевале да из стања узурпације слободe не западну у деспотију него упорним реформским радом пређу у стање њеног оплођавања могле су да рачунају на историјски напредак.

И у Србији, последња два века, на делу је иста та хировита дијалектика слободe и неслободe, то махнито кружење од слободe ка узурпацији, затим деспотији и опет изнова, у трагању за слободом... Ипак, из различитих историјских разлога (Констан би, зацело, рекао да је од свих најважнији тај што у Србији трговина и индустрија нису до-вољно узели маха), слобода у Србији није остављала довољан траг. Из узурпација се увек 'рађе' искорачивало у неслободу (деспотију, тиранију) мего у слободу.

Неки теоретичари, имајући у виду све српске ратове и нарочито оне на крају XX века, а затим и интервенционистичку политику Сједињених Америчких Држава на крају прошлог и почетку овог миленијума, склони са да тврде како је политика, ипак, судбински центрирана у *полемосу*. Она је, само, рат вођен другим средствима. Према томе, она почива на деоби, диференцијацији између пријатеља и непријатеља и не налази упориште, како мисле либерали и демократи, у неутралној, на правном начелу заснованој позицији.

Али, историја последња два века је јасно показала да су у њој боље пролазили, да су се показали глобално надмоћни, они друштвени пореци који су се определили за индустрију и трговину, односно за либерално-демократски (дакле: неутрални и меки) модел политичког организовања друштва, а не они који свуда, у себи и изван себе, виде само непријатеља, дакле, децизионистички и полемоцентрички.

Тиме, наравно, није потпуно укинут 'дивљи импулс' у политици, јер његов повратак је увек био и јесте могућ... али *mainstream* светске политике данас је, без сумње, поплочан либерално-демократским идејама. Мада је идеја слободног светског тржишта, почетком осамдесетих година XX века, довела до неолибералне (= стратегија либерализма без демократије) злоупотребе и, заправо, својеврсне узурпације управо либерално-*демократских* слобода (или: поремећаја важне и незаобилазне равнотеже између либералног и демократског принципа) у свету, европске нације данас реагују на ту кризу и теже да се врате изворном концепту *демократије*.

Нас су, међутим, практична посртања зауставила на ступњевима на којима су дилеме глобалног света остале недодирљиве, нама спољашње и несхватљиве. Наша деловања често су била вођена лепим жељама и 'папирнатим' надама, али сва залагања су на крају, увек, била *изиграна*, а слободе *злоупотребљене*, *отуђене* или *присвојене*, као моћ и интерес, од стране оних којима оне, наравно, не припадају... У тим условима остаје, само, да се још једном упитамо: како и зашто се то догађало и догађа? При том, никаква анализа и теоријски одговор на то питање неће бити довољни. Јер, прва претпоставка ваљаног одговора на то питање јесте ван-теоријска: потреба да се српско друштво, напосто, отвори за ту врсту упитаности, да се ослободи изанђалих митова и идеологија и да саму упитност схвати као облик сопствене одговорности за грешке прошлости и шансе будућности... Јер, без сумње, слобода је веома одговоран посао који нико не може, у одлучујућем смислу, да обави за другог и уместо другог. Свако то мора сам за себе да учини.

ДРАГО БУРИЋ

СЛОБОДА И ОБРАЗОВАЊЕ

Раздобље од два века у животу данашње Србије, раздобље од Првог српског устанка или српске револуције, обично се, у складу са европском научном традицијом, посматра као раздобље од два века њене *нововековне државне историје*. Овде се одмах поставља питање да ли од разматрања те историје - изузимајући пуку љубопитљивост, односно, мистификацију у којој ужива наивна радозналост, те плитке, дневне инструментализације - можемо себи прибавити неко трајније и извесније знање, нешто што би било од значаја и имало вредност за нас данас као и за нашу будућност? Упрошћено речено, да ли од ње можемо нешто научити? Тек у том случају би прекопавање архива, пречитавање мемоара, сравњивање статистике, упознавање личних и групних биографија и сл., имало неког смисла.

Ако пођемо од Аристотелове тврдње да не можемо учинити да се нешто није догодило, те од њеног савременог облика израженог у проширеном мњењу да су сви историјски догађаји особени, онда тиме, у најмање два смисла, учвршћујемо становиште по коме су историјски догађаји непоновљиви. Ако је сваки следећи историјски догађај увек у извесној мери неупоредив, онда од историје ништа истински не можемо научити, осим утешног плода оног овешталог обрта, формалне позитивације негативног исказа, који би за резултат имао тврдњу како од историје ипак можемо нешто научити, наиме, то да од ње ништа не можемо научити.

Када је реч о овом тематском оквиру, обично се помиње још један негативан наук. Од историје се, тврди ово правило, може научити то да се бар неке грешке које су се у њој догодиле не понављају. Но, утолико су историјски догађаји већи и сами по себи непоновљиви, онда је овај наш труд залудан, он захвата у празно - грешке су онда ионако не могу поновити. Према томе, не можемо се учити не само на туђим, него ни на својим грешкама.

Ако се наведени односи дословно схвате, онда је погрешан већ и сам покушај да се у савремености примени наук настао по

узору на неки апстрактни догађај из прошлости. Уосталом, нису ли све, не само изузетне, историјске личности значајне управо по томе што нису ништа просто понављале, него по томе што су изналазиле решења адекватна новим ситуацијама; што су подешавале, преуређивале и преображавале до тада познате моделе понашања, једном речју, што су изналазиле и изграђивале нове путеве. Међутим, уколико овде подсетимо на опште искуство да су историјске последице већих подухвата непредвидиве чак и најмоћнијим планерима, да и њима догађаји скоро обавезно измичу, да се увек изокрену и изроде у нешто непланирано, онда је јасно да за предвиђање будућих догађаја нису довољни догматски прорачуни очекиваног понашања њихових актера, јер чим се промени ситуација не почиње само да се просто мења понашање већ познатих актера, него настаје и нова „подела карата” - неочекиваном прогресијом се умножава број нових актера. Стога у разрешавању историјских загонетки велики успех нису постизали до у последњи детаљ подучени специјалисти и стручњаци, дакле, они који су школски образовали за ову или ону научну, како се то каже, дисциплину, него они који су образовали себе саме, изградили свој дух уопште, постигли неку вишу образованост која у исто време подразумева и дисциплину и гипкост у мислима и идејама.

Та општија образованост одувек се сматрала блиском филозофији. Врхунац и основно обележје збивања у оквирима временског распона од два века њене нововековне историје представља развој који је Србија доживела на најширем пољу образовања и културе, па је утолико њихово разматрање донекле и филозофско. Но, у околностима које су овде задане не може се инсистирати на предметној и филозофско-проблемској дисциплини. Ипак да кажемо толико да се наука и филозофија у свом разматрању не баве оним што неко дешавање чини патолошки особеним и непоновљивим, већ оним што је у њима општије, што те догађаје надилази у њиховој појединачности и пукој оригиналности и чини их истински историјским догађајима.

Према томе, два века историје српске државе филозоф може најпре посматрати као два века њене - да употребимо ту тривијалну али и, управо зато, незаобилазну фразу - борбе за слободу и са њом повезане борбе за опште духовно образовање и институционалну изградњу у складу са, конкретно историјски гледано, европском традицијом и актуелним узорима. Таквом формулацијом се најмање

каже да је Србија у XIX веку постала слободна, или да је данас слободна, те је тако у стању да потпуно аутономно развија своје потенцијале. Другачије речено она, као и било која друга држава света није постала ни, ако идеал слободе изразимо позитивнодогматски, суверена, као ни, ако га изразимо негативнодогматски, независна. Из тога лако може да се изведе на први поглед парадоксална тврдња, да она, с друге стране, није била неслободна ни пре него што је започело њено ослобађање. Ипак, она је себи, уз своје успоне и падове, корак по корак освајала поље, ако то није сувише близу плеоназма, *властите* слободе и субјективности.

Насупрот уобичајеном уверењу, није никакава ексклузивност нашег времена и тзв. новог светског поретка чињеница да нарочито мале земље нису ни у којем погледу суверене. Не само зато што су два највећа рата у двадесетом веку, и два највећа рата у историји, вођена са изричитим захтевом да се успостави нови светски поредак, који је такође, као и данас, образлаган потребом успостављања праведнијег и одрживијег стања, него зато што су државе, отада су уопште успостављене, постојале, настајале и нестајале, под условима неког ширег поретка. Ти пореци су увек били и пореци богатства и моћи. Стварна моћ није никада у историји могла да се обузда или ограничи само схоластичком оштроумношћу и врлинама оних који су заступали и аргументовали морал, правду или општу корист.

И поред тог општег уверења, али, можемо слободно рећи, и знања, у нашој савременој култури је још увек поприлично проширена и окамењена склоност ка узајамно искључујућим и догматским црно-белим описима стања наше земље као стања слободе или неслободе, демократије или недемократије, зависности или независности и сл. Томе није склон само пропагандни прагматизам политичких идеолога и практичара, затим, конзервативна минуциозност јуристичких и етичких дедукциониста, те кафанских моралиста, или занесењачки ентузијазам поета, као ни, рецимо, племенита, наивна патетичност искрених родољуба, већ су томе често склони и они који би у основи, сходно захтевима свога позива, требало да се одупру, или макар одупиру, свакој врсти догматизма или апологије аксиоматизованих партикуларних интереса - научници и филозофи.

До Првог српског устанка и постепеног формулисања његових циљева не би могло доћи само услед чињенице да се у оквиру постојећег феудалног поретка велике империје збило драстично по-

горшање положаја становништва, па је тиме разорен уобичајени, учмали животни ток у коме су људи свикнути да немо и тупо подносе постојеће стање. Требало се осмелити на промену самог поретка, ослободити се уских и ограничених представа, ситних и тренутних личних циљева. Макар претпоставили (што многи историјски извори и потврђују, да су многи од вођа устанка имали за циљ једино да скину турску власт те да запоседну њихове положаје, упражњене позиције власти и моћи, или да се нађу повољније место у другачијем поретку унутар саме Турске империје, а да сам поредак моћи и власти не дирају, и на то се требало одважити. И за такве циљеве требало је скоро сигурно неповратно ризиковати и сам живот.

За било шта од наведеног било је неопходно проширити видик, образовати себи неку нову представу, и обогатити свој ум другачијим могућностима. Србија је због тога у многим главама морала да буде слободна пре сваког почетка њеног ослобађања и постепеног државног конституисања, као што и данас мора да развија алтернативе своје будућности како би могла флексибилно и примерено одговорити на све, често втло тешко, предвидиве изазове будућности. Нововековна Србија се (као ретко која друга земља) у оба века свога настајања и постојања више пута сурвавала у колективну државну авантуру, чиме је била довођена на руб скоро потпуне демографске и економске пропасти. Због тога се у њену традицију, и поред, у неким раздобљима, крајње неповољних ширих међународних прилика, најмање може убројити способност стратешког планирања и дугорочнијег предвиђања.

Да би се у том погледу могле оптимализовати њене перформансе, требало је непрекидно развијати и промовисати образовање схваћено у најширем смислу. Према томе, овде се под образовањем не подразумева само пуко стицање и раст знања, што је свакако незаобилазно, него и развијање институција његовог унапређивања, дистрибуције, размене и провере.

Прва претпоставка за то је слобода и из тога произашла децентрализација и плурализам стицања и дистрибуције знања. Тек на тај начин би се могла стално смањивати цензура кроз ексклузивну концентрацију и превелико комерцијално монополисање, а тиме и партикуларну инструментализацију знања и информација. То, међутим, када је реч о потреби ефикасног планирања, односно, доношењу добрих одлука, као што је већ наговештено, није довољно.

Наиме, неопходно је, с друге стране, непрекидно изграђивати и обликовати институције његове селекције и промоције. Позната је чињеница да су Срби студирали сликарство у Немачкој а математику у Француској управо онда када је то требало чинити обрнуто. Тек је кроз развијене системе екстраховања и селекцију трајнијих институционалних и индивидуалних ауторитета на пољу знања и информација могуће превладавање конфузије коју обично изазива пуко мноштво и индиферентна разноликост.

Историја Србије, нарочито у двадесетом веку, није пресудно заостајала на пољу знања, али су јој изграђене и ефикасне институције, као и култура његове промоције и селекције, сасвим извесно, недостајале. Поред мноштва других фактора, за то је највећу препреку представљала чињеница да је она у својој историји имала врло кратке периде слободног и нешто растерећенијег живота; конкретније речено, кратке периоде без ратова, извесних ратних опасности, те разних типова деспотизама и диктатура. Ако овде подсетимо још на то да је модерно државно организовање имало за предмет једно предмодерно друштво, онда постаје довољно јасно да су Србији недостајали услови за развој јавног научног дијалога и, у крајњем резултату, процедура за доношење адекватних одлука о организовању њене будућности. Она је била ускраћена за дуже и богатије периоде за одвијање дијалога и за изградњу процедура критичке провере у којима би отпала инструментализација многих од оних квази питања и квази дилеме које још увек запоседају добар део простора јавне расправе.

У историји наше духовнонаучне, и уже схваћено, полемичке и дијалогске културе, која увек стоји у основи филозофског и научног образовања као и политичког и државног организовања, како актера јавног живота, тако и заједнице у целини, не треба посебно тражити примере острашћених догматизама и његове тупе самоуверености.

Овде за илустрацију можемо навести пример наше *историјске науке*. Она се, нарочито у последње време, доста често оптужује за традиционализам и некритичност. Иако не спадам у оне који ревносно прате литерарну продукцију на овом пољу, могу ипак приметити да поприличну реткост у тој продукцији представљају критички текстови који превазилазе форму јавног оптуживања и жигосања, простог, односно, непоблематизованог оспоравања компетентности и надлежности, догматског позивања на пуке тврдње научних ауторитета и слично. Понекад изгледа као да још само не-

достаје подношење тужбе за повреду тематског поседа или прекорачење надлежности. Неретко се дешава да јавно признати научници, дакле, они којима дипломе и титуле дозначавају компетентност, улазе у расправу са другим, исто тако компетентним, историчарима или, штавише, са историчарима аматерима, не са становишта *научности* историје, њене методологије, могућности и ограничења те науке, те, рецимо значаја, и смисла историјског истраживања уопште, него тако што западају у пуко прегањање о тзв. историјским чињеницама.

Ту се скоро и не допире до онога што би заиста могло да добије обележје традиционализма, са ма како мишљеном негативном конотацијом, наиме, до саме *научности* науке. Оно што у историјској, као и свакој другој науци заиста може бити анахроно и догматски-традиционалистичко јесте управо научност, односно ниво комплексности, развијености те науке. Наравно, овде је историја само маркантан пример, слично стање влада и у другим духовним и друштвеним наукама. Пречесто у њима, уместо оне страсти тихог, упорног и минуциозног истраживања, отварања видика слободног пропитивања, влада страст која се изражава кроз бучно и плитко 'надгорњавање' пред неуком јавношћу. По свему судећи, данас на понашање државних актера који доносе важне одлуке већи утицај имају, на пример, тзв. политички аналитичари својим наступима у „talk show” телевизијским програмима или у новинским колумнама, него, рецимо, институтска истраживања.

Подсетимо овде на то колико и каквих проблема је имао још Вук Караџић да у нашој науци и култури устали критичко преиспитивање и вредновање. У неколико својих рецензија он истовремено, из више разлога, осећа снажну потребу да појасни смисао и значај те делатности. Како би од крајњег непријатељства растеретио оне чија се дела подвргавају рецензији. Вук најпре напомиње да је критичко претресање од већег значаја ако се односи на оно најбоље у некој литератури. До повике на рецензије, сматра Вук, долази због тога што се у многим рецензијама „не разликују књиге од списатеља”. Пошто се код неке књиге, вели он, „гледа на двије ствари: 1) *на ствар о којој се пише*, 2) *на језик којим се пише*”, онда не треба „да се дира у личност списатељевоу, која са књигом и са њезиним погрјешкама нема никакове свезе”. Зато се, подсећа Вук, ниједна књига „не рецензира ради њезина списатеља, него ради користи и напретка литературе”.

Но, сматра он, што одговара обиму тадашње литерарне продукције, да не би било наодмет да се рецензијама јавно подвргне цела тадашња продукција. „Кад бисмо за то имали новине (које би може бит за језик и за сву литетатуру биле корисније него заједно све три политичке што имамо), онда би”, каже Вук, „ваљало рецензирати све књиге које сад излазе,... а особито онијех списатеља за које се мисли (право или криво) да су између првијех”.

Када је у питању општа корист, онда неће много сметати ако се и лик „списатеља” понекад уплете у рецензију дела. Онда, када се неко зло, као што је оно на које је Вук посебно осетљив, наиме, кварење језика, толико уведу у обичај, оно „не може другачије престати док не почнемо један другога јавно пред свијетом,” како он каже, „непријатељски рецензирати и критизирати; истина да ће се тим начином осрамотити кад списатељ, кад рецензент, а кашто и обојица; али народ и литература свагда ће добити (а који се труде за народ, зашто би се жалили и осрамотити кашто његове позле ради)”.

Вук и овде, као и више пута у свом делу, узима за узор стање у развијенијим европским земљама, пишући да су на тај начин „Нијемци, Французи, Талијани и Енглези своју литературу довели у данашње савршенство (и сад има у самој Њемачкој близу десет новина које само књиге рецензирају)”. При том он своје савремене српске списатеље упућује на достизање тих највиших узора. Наука и култура морају да се ослободе од западања у провинцијалну хијерархизацију и да се еманципују од подређивања ауторитарним ограничењима. Тек непрестани рад на образовању омогућава слободну комуникацију са врхунском светском науком и културом, па тиме и афирмацију посебних стваралачких потенцијала неке заједнице. Она се, уосталом, много боље афирмише узимањем значајнијег удела у савременој светској духовној размени, него простом презентацијом антикварних фолклорних особености.

Међутим, на пољу политике и идеологије ствари - кад је реч о ограничавању и самоограничавању слободе, разним врстама цензуре и аутоцензуре - у прошлости Србије стоје можда и горе, ако ни због чега другога а оно због непосреднијих последица на укупни актуелни живот заједнице и појединаца. То поље нарочито добро, у погледу сажетости и експресивности, као и у погледу аналитичности, описује Јован Скерлић, један по много чему узорно образован човек, у једном свом тексту о Анти Старчевићу. Мада је текст објављен 1911. године, управо захваљујући горе описаној образованости аутора, он

начелно изгледа тако да описује наше данашње време и карактере. Скерлић ту сугерише да поступцима и јавно изнесеним уверењима овог прилично распрострањеног типа догматика, и поред номинално високог образовања - у случају Старчевића, дипломе доктора права - ипак још увек влада њихов сирови карактер наслеђем устројен сужен поглед који још није савладан савременом образованошћу.

Покушајмо како он на примеру Старчевића, уз све специфичности, описује тај тип догматика: „Он није јака и ведро глава, он је сувише узак и једностран дух, човек који види само оно што хоће да види, пун предубеђења, без икакве гипкости у духу. За њега не постоје трансакције и компромиси: 'међу начелима не има нигде помирења'. Он је раскрстио са Црквом, али је сачувао њен апсолутан дух..., фанатичарску готовост да искључује, проклиње и уништава све што не мисли исто као он, укочен поглед горе једном надземаљском идеалу. Са душом једног средњовековног калуђера он је постао вођ једне политичке странке. Између распопа Старчевића, једног фанатичара национализма, и распопа Васе Пелагића, фанатичара социјализма и атеизма постоји велика духовна сличност”.

Ово је абревијатура тог карактера. Међутим, када је реч о томе у чему се конкретно, на примеру Старчевића, састоји тај фанатизам, искључивост, догматизам, онда Скерлић пише: „Старчевић је још по једној својој црти човек од прошлости. Он је био у стању да води народну политику занемарујући све најважније, битне стране услова модернога живота, привредна, економска, социјална питања. У другој половини XIX века, када су се политички и социјални идеали израдили, када су свуда политички и национални покрети добили социјалан или бар економски карактер, он је анахронистички остајао средњовековни јурист, сасвим старински са својим мртвим идеалом 'историјског права'. И ништа није било бесплодније но његови покушају да своју народну борбу стави на јуристичку основу, и ништа није било парадоксалније но његово позивање на уговоре и повеље из Средњег Века”. Овде су идеали и стварност апстрактно постављени и бескрајно удаљени. У том случају се запада у искључујуће крајности: или, како каже Хегел, настаје „брбљање о врлини (das Gerede von der Tugend)” које себе поставља поред стварне врлине, односно, на уместо истинске стварности, или „наступа изолација индивидуа једних од других, њихова себичност и таштина... тражење властите користи и њено задовољавање на рачун

целине... себичност и пропаст у распојасаним страстима”, у чему се види сва стварност живота.

Но, вратимо се Скерлићу. Он у наставку горе реченог одмах и наводи разлоге зашто онај Старчевићев средњевековни јуризам није ништа друго до мртви идеал „историјског права”, односно, зашто је његово позивање на средњевековне уговоре и повеље парадоксално. Основни разлог за то он види у чињеници да Старчевић потпуно занемарује реалност - савремену стварност, оно што је заиста дејствено. У томе се и састоји његов стварни, рецимо тако, садржински анахронизам. Наиме, он закључује да је основни проблем Старчевићевог јуристичког догматизма у томе што се он на њега позива „данас, у ово жалосно доба ’права јачега’ и обнове ’песничког права’, када је међународно право само једна свирепа иронија за потлачене народе и за угрожене земље, и када се без икаквог обзира под ноге бацају међународни уговори још колико јуче донети”.

После свих потрошених идеала, односно, након више покушаја да се формулише систем међународног права није тешко уочити да се наше „данас” принципијелно не разликује, осим по много развијенијој перфидности, од Скерлићевог „данас”. Нити је оправдано евентуално Старчевићево уверење да су „историјско право” и средњевековне повеље, онда када су уопште требале да буду поштоване, биле поштоване због њих самих, или кантовски речено, из дужности, а најмање да би неко могао да их поштује у његово време, нити је оправдано Скерлићево уверење, којим људи разних доба увек изнова подлежу, да је такво стање нека специјална несрећа која погађа ексклузивно његово „данас”.

Наравно, свака ситуација има и своје специфичности, па се до плодних резултата не може доспети догматски; тако што ће се, с једне стране, копирати нека решења из ресурса историјских искустава, или на тај начин што ће се следити неки мртви идеал. Али, никакве резултате не доноси ни оно кочење и ограничавање слободног истраживања које изазива начелни скептицизам, по коме се не може стећи никакво истинско знање, нити се могу доносити било какве поузданије одлуке, те се, онда, запада или у песимизам или у производљивост, на основу којих, или ништа чврсто и одређено није заиста могуће, или је све могуће, али ништа није заиста стварно.

И једно и друго заклањају видик за критичку проверу и преиспитивање стварности, за утврђивање стварних домета и

ограничења одлука о будућности. Да би се стварали и одржавали услови за културу критичког преиспитивања и провере, рецимо то сада тако, свести о себи, својим вредностима и моћима, пре свега су неопходни слобода и образовање. Чињеница да су данас две европске земље са највећим привредним растом, Ирска и Финска, истовремено и две земље са највећим процентом улагања у науку и образовање, не може се сматрати само пуком случајношћу. Пред ефектима развоја савремене науке и образовања, тврдње о инфериорности њиховог културно-религијског наслеђа постају предрасуде. Асоцирајући на познато истраживање Макса Вебера, подсећамо да ниједна од ових земаља није протестантска. По свему судећи, дух савременог капитализма више кореспондира духу образовања и науке, него духу ове или оне наслеђене културно-религијске традиције и догматике.

ЖИВОТА ЂОРЂЕВИЋ

ЗЕМЉА ВАН ПРОМЕТА

Народ јача умножавањем артикулисаних комуникација, од којих су језик и трговина отац и мајка развоја: пре и, нарочито, после 1804. године Србија је напредовала док воде и стагнирала кад посустану. Оставимо, засад, језик по страни и погледајмо трговину и данас слабашну јер већ двеста година не успевамо да успоставимо потпуну и доминантну приватну својину као њен темељ.

Срби су из устаничког раздобља изашли са приватном аграрном својином, потврђеном султановом одлуком, названом Турски устав, и Грађанским закоником сачињеним по аустријском узору. Истовремено су задржали обичаје из турског времена и завели уредбе које су битно угрозиле право располагања и тиме власништво учинили дефектним.

Изузимајући капитализам, у обиљу се не газдује разумно. Необрађене земље било је много, па је свако захватао и држао колико може и хоће да ради. Порез се плаћао по глави и зато је држави било важно да има што више земљоделаца. Колонисти су уживали нарочиту заштиту. Ни старинци ни дошљаци нису земљу куповали, а где нема куповине нема ни продаје. Најважније привредно добро остало је углавном ван промета и готово сасвим без развоја.

Било је људи који нису могли платити ни мали порез, па су им земљу (ако је била добра) и, чешће, радну стоку, вреднији инвентар (казан, бакрач, гвоздени алат), па и кућу узимали ради намирења фискалног или каквог другог дуга. Тиме је, у обиљу земље, њихова чељад државни или општини могли пасти на терет, што се није смело дозволити. Милош Обреновић и многе власти после њега издавали су законе да се, ради измирења дуга, кућа, одређена површина земље, нешто стоке и основни алат не могу одузети. Чак је и продаја тих добара од стране власника била ништавна. Појавила се заштита окућја.

Тако су великој већини народа готово постали недоступни важни инструменти промета и развоја. Није било кредита, поготово

дугорочног, хипотекарног и инвестиционог, јер дужник није био властан да повериоца обезбеди залогом непокретности. Стечај, иначе сложено правно-економску операцију, судови и повериоци нису могли извести на осигураном и основном делу домазлука. Заштита окућја је, у свом домену, уговор чинила ништавним. Меница није важила кад је емитује земљорадник.

Сузбијана су и друга тржишта. Отпором отварању сеоских дућана ограничен је пласман занатске и индустријске робе међу земљораднике. Продавци торбари су прогањани.

После укидања монопола кнеза Милоша, слободан је постао промет или, јасније, извоз пољопривредних производа, као извор новца за сељаке, којим би се одужили држави и купили нешто варошког еспапа. Да старешинама није био потребан новац од порезе, не би, изгледа, било ни тог промета.

Србијански произвођач није био притиснут глађу или подстакнут зарадом да производи више. Имао је вишак времена које је трошио на нешто домаће радиности, на фолклор, празновање, ленчарење или пијанчење у механи, које га је, најчешће, терало у дуг.

Деобом породица смањивани су поседи и парцеле. Посед се поново могао повећати разоравањем утрина или крчењем шума, али је немогуће било груписати све већи број све мањих парцела. То је повећавало трошкове унутрашњег транспорта и ограничило рентабилно коришћење савременијих справа, поготово машина.

Оваква сеоска маса представљала је мали капацитет за пласман градске робе, па су и занатски дућани од пропадања спасавани повременом заштитом окућја. Стагнација села је онемогућила напредак вароши.

Пред крај 19. и почетком 20. века статистике су показале доста велики број људи без земље или без радне стоке или са незнатним имањем, што је дало повода причи о сеоском пролетаријату. Ни подаци, ни приче нису били тачни. То је било време јачања радикала не само на селу, него и у власти, а радикалима је галама о осиротелом народу била пропагандно оружје милије од било ког програмског принципа. Осим тога, они су дозвољавали неограничену сечу шума и најмилостивије опраштали порез. Своје приходе сиромашни сељаци су увећавали надничењем код богатих, новим обарањем горе или печалбом. Ништа од тога се није могло

сматрати „прековременим” радом. Упркос статистици и пропаганди, тих година није забележен притисак оголелих сељака на вароши.

Таква радна снага није била способна за строго уређене послове на великим поседима и у фабрикама. Оно мало фабрика пре 1910. (пивара, млинова, стругара) биле су могуће јер су, производећи за град у коме раде, јако обарале транспортне трошкове.

Ограничивши тржиште непокретности и, нарочито, концентрацију земље у Србији, старешине су пореским новцем куповале велика добра ван ње, у Влашкој, Мађарској, Словачкој... Великим трговцима Србијанци су могли постати другде, Миша Анастасијевић у Влашкој и Коларац у Банату. Осим понеке добротворне инвестиције у земљи, свој капитал чували су и улагали ван ње.

Пре Првог светског рата Србија није створила тржиште рада и тржиште капитала, а због мале куповне моћи углавном нија занимала увознике, као тржиште роба.

Сељак је више волео да буде свој газда, макар и сиромаш, него дисциплиновани и нешто имућнији радник под економском влашћу велепоседника и фабриканата.

Завист се није трансформисала у конкурентску борбу, а инат је остао обележје идентитета и знак достојанства просечног Србијанца.

Царинским ратом Србија је стекла нове извозне пијаци. Железнице су биле способне за дуготрајни транспорт меса (уместо краткотрајног изгона живе марве) и за превоз расутих терета из ратарства (пшеница, кукуруз), што је могло динамизирати унутрашњи привредни живот. Међутим, ускоро је земља биолошки и економски сатрта ратом и сатерана у јединствено тржиште Краљевине Југославије, на коме су, од ње војно-политички поражени народи и ослобођени (или окупирани) крајеви били производно-финансијски јачи, са развијенијом производњом и пословном културом. Аграрном реформом и колонизацијом смањен је, па и уништен профитабилни велики посед, у присаједињеним крајевима, а умножено непродуктивно мало газдинство. Оне су, забраном отуђења дароване земље за добар број година, избациле из промета нову масу имања.

Србија је и Други светски рат дочекала као изразито ситносељачка земља. И после њега спроведена је аграрна реформа, ригорознија од претходне и са још тежим привредним последицама. Стварање већих пољопривредних заједница, такозваних сељачких радних задруга, којима је требало омогућити употребу нове технике и увећати вишкове производа, није успело не само због атака на сво-

јину и недостатка машина, него и због вишкова сеоске радне снаге, која је, и без машина, била недовољно упослена.

Извођењем такозване социјалистичке индустријализације и увођењем самоуправљања, велики део сељаштва је преведен у градове, али не на тржиште радне снаге, која живи само од најамнине. Није било ни домаћег капитала, па ни његовог тржишта. Држава је на страни узимала и у земљи дистрибуирала поклоне и јефтине и политички мотивисане зајмове. Без тржишта рада и тржишта капитала (дакле, без капитализма) није била могућа профитабилна производња. То није био социјални амбијент за развој пословне и економске културе. Самоуправни директори нису могли постати менаџери и бизнисмени, а радници покретљив и унапређењу склон чинилац.

Кад се тај систем распао, већина је остала код онога што је имала раније, код претежно нерентабилног сеоског газдинства. Махом припреман за друге послове, овај свет се с муком враћа тежачком раду и не напушта доста велике и конфорне настамбе, које одржава натуралном разменом услуга: столар помаже електричару, електричар тапетару, тапетар водоинсталатеру и тако у круг. Осим изузетака, у много соба све је мање деце. Зиратна земља није на цени. У великом делу Србије нема тражње.

Бивши самоуправљач остао је под заштитом државе, која није декларисала, али је толерисала неопорезован рад.

И коначно, већина је остала са економском културом и пословним духом наслеђеним из предјугословенских времена: Словенци су бољи од Славонаца, Славонци од Војвођана, Војвођани од Србијанаца...

Досадашња приватизација, мање-више законита или мање-више криминална, углавном је једна у низу државних прерасподела имовине, што открива још увек комунистичку, заправо предкапиталистичку природу власти. Званично незапослених има много, фактички сиромашних доста, али нема пролетерске армије. Није у изгледу генерални штрајк, чак ни генерална конфедерација рада.

Исувише је људи огаздело везама са разним властима пре и после распада СФРЈ, да би се могли сматрати предузетницима. При том личе на старешине из 19. века који порески новац износе из земље као свој капитал.

Без тржишта рада и тржишта капитала Срби остају ван културног света, пропадајући биолошки, привредно и културно. Још нема нужде и разуме који ће преокренути ток.

ЈОВАН ДЕЛИЋ

ТРАДИЦИЈА И ПРОМЈЕНЕ
(из перспективе књижевног искуства)

Да бисмо отклонили појмовно-терминолошке неспоразуме, ваљало би видјети шта ко од нас под овим појмом подразумијева. По нашем осјећању ствари, постоји једно традиционално и једно модерно значење појма *традиција*.

Традиционалисти обично изједначавају традицију с комплетним *наслеђем* из прошлости, иако то комплетно наслеђе, ту баштину, буквално нико не наслеђује нити наслиједити може у цјелини. Они за традицију везују *статичност, идентитет, коријене, национализам, континуитет и конзервиране вриједности*. Насупрот традицији обично се ставља модерност, а њој се онда приписују *динамичност, прекид с традицијом, космополитизам, промјене, иновација, оријентација на свијет, порицање* или барем *релативизација историје*. Традиција се при том схвата као нешто чврсто, кохерентно, компактно и усаглашено; као да у њој нема свега и свачега, међусобно супротстављених вриједности и сасвим опречних искустава. Ма колико било традиционалистичко, овакво схватање је и данас веома живо, а не ријетко и доминантно.

Модерно схватање разликује *традицију* од *баштине*. Баштина је само потенцијално традиција, будући да се традиција пасивно *не наслеђује*, већ се *осваја* и *усваја*. Модерно схватање традиције подразумијева *избор*, односно *активан* и *селективан однос* према баштини, чиме се традиција *динамизује*, а однос појединца и традиције постаје двоструко активан: традиција, наравно, снажно делује на појединца и колектив, мијења их и усмјерава, али и појединац, својим избором, својим изборима, утиче на традицију, а поготово вриједностима које ствара, ако их ствара.

Узмимо за примјер једног радикално (пост)модерног писца, који је знатно измјенио чак и представе о жанру романа – Милорада Павића. Нема сумње да је на њега снажно дјеловала српско-византијска традиција, па Гаврил Стефановић Венцловић и *Српски*

рјечник Вука Стефановића Караџића. Али послјије Павића ми знатно другачије гледамо на значај и српсковизантијске традиције и Вуковога *Рјечника*, а нарочито другачије гледамо на Гаврила Стефановића Венцловића и на традицију фантастике у српској књижевности. Појединац-стваралац, у овом случају Милорад Павић, својим избором из традиције и својим дјелима, битно је измијенио слику традиције и поредак вриједности у њој не само за себе, већ и за нас. Традиција, дакле, мијења и обликује нас – наравно, не само она – али и ми, својим избором, стварамо традицију и мијењамо је зависно од снаге нашега дјела. Свако значајно дјело, заправо, изазива потрес и помјерање међу вриједностима; изазива неко – мање или веће *преуређење традиције*. Самим тим, традиција више не може бити статична, јер избор у њу уноси *динамичност*, а однос међу вриједностима није идиличан ни непромјењив: *није просто низање, већ готово перманентно преуређивање*.

Усвајањем и освајањем традиције ми стичемо *лични*, али и *колективни идентитет*; стичемо и *свијест о језику* који нам је *задан* и на којем артикулишемо себе и свој однос према вриједностима. Стичемо и развијамо *историјско осјећање*, повезујући се с прецима, и тако успостављамо *континуитете* по сродности, али, врло вјероватно, стварамо и неке *дисконтинуитете*, пропуштајући да повежемо нити са сопственога разбоја с вриједностима које нијесмо препознали, открили или о њима нијесмо били обавијештени.

Наш однос према традицији може имати свој *синхронијски* и свој *дијахронијски* аспект. Када се односимо према традицији тако да настојимо да се оријентишемо међу вриједностима с циљем да успоставимо вредносни низ, односно хијерархију вриједности, онда је тај однос по правилу синхронијски. *Гласови мртвих нису мртви гласови*, да се присјетимо Ивана В. Лалића. Када, пак, у први план стављамо процесе и промјене у времену, пратећи шта чему претходи и шта, евентуално, из чега произилази, када настојимо да откријемо неку логику у тим процесима и промјенама, онда је наш однос првасходно дијахронијски.

Однос према традицији и избор из ње често може бити *знак припадности некога писца одређеној националној књижевности*. Овдје мислимо прије свега на оне писце који су се могли интегрисати у неку другу књижевност као и у српску. Васко Попа је, несумњиво, *изабрао* српску културу и укоријенио се у њену традицију много чвршће и снажније него бројни српски писци „по

крви, тлу и поријеклу”. Он се чврсто ослонио на Вука и на његов *Српски рјечник*, на српску стару (паганску) митологију и религију, на српску историју и културне споменике, на фолклор и етнографију, на српске културне јунаке, остварио се у српском језику и постао један од највећих српских пјесника. Духовни изабрани преци су, у духовној сфери, значајнији од физичких предака и рођака.

Слично је и с Ивом Андрићем. Овај истински Југословен, младобосанац, укоријенио се у традицију српске књижевности, све су прилике из идејно-вриједносних разлога. Два стожера његове изабране традиције јесу Његош и Вук, а преко Вука и српска народна књижевност, а затим и српски приповједачи: Сима Матавуљ, Петар Кочић... Ако се томе дода и језик – а језик је најпресуднији и најмјеродавнији – онда је ствар кристално јасна: Иво Андрић је изабрао српску традицију за своју и себе укоријенио у само средиште српске културе – између Вука и Његоша.

ПРОМЈЕНЕ И РЕФОРМАТОРИ

Погледајмо како ствари стој из перспективе промјена.

Ко је, послје христјанизације, извршио највеће промјене у српском духовном бићу? Како су се те промјене одразиле на идентитет народа и у каквом су односу с традицијом?

Вероватно је наш први велики реформатор – културни, језички, црквени и духовни – Свети Сава. С њим смо се, на неки начин, први пут *интегрисали у свијет*. Градња Хиландара као сопствене духовне тврђаве на Светој Гори јесте то – интеграција у свијет, у источно хришћанство. На Атосу је постојала – и данас постоји – цијела једна васељена: монаси, који су долазили из различитих народа и држава, градили су Богородичин град, живјели у њему, уздизали га и уздизали се његујући светост коју би данас модерни мудраци назвали интеркултуралност, и ту умирали. Зато бих замолио интеркултуралисте да буду барем толико учтиви да нам не држе лекције из интеркултуралности, јер је она у самим темељима наше културе и националне историје. Онога часа када смо са Светим Савом – а он, зацијело, није био први, већ први свети, и најзначајнији – ушли у Богородичин град, ушли смо у васељену; постали смо *Божији народ међу Божијим народима*, али се наш први архиепископ, и наш први светац, потрудио да останемо и *свој народ*.

Наиме, Свети Сава је, судећи по ономе што нам казују историчари језика, направио реформу језика тако да је реформисани језик задржао тадашње српске специфичности. Тако је наш језик у свом веома старом – светосавском и хиландарском – слоју имао *наглашено национално обиљежје*, које нипошто није сметало интеграцији Срба у византијско-словенски, односно источно-хришћански свијет. Дакле, интеграција у неку ширу културно-цивилизацијску заједницу – у „свијет” или „Европу” – не подразумејева лишавање себе својих културних, језичких, државних, црквених и других специфичности и највећих вриједности. Или то, барем, није подразумевала у средњем вијеку, односно у православном свијету.

Други велики реформатор, који се најчешће и најжешће оптужује за језички, књижевни и културни дисконтинуитет, био је Вук Стеф. Караџић. Опредијеливши се за народни језик, Вук је – према неким, нарочито новијим тумачењима – раскинуо са старом српском књижевношћу, будући да је онемогућио њено природно и несметано језичко наслеђивање.

Да ли је баш тако?

Вук се интересовао за српске старине, па и за стару српску књижевност, и објављивао их је. Њему је било стало да свијету – Њемцима посебно – у устаничка и државотворна времена стави до знања да српски народ, његова култура, књижевност и, нарочито, држава нијесу од јуче. Њему је итекако било стало да не поруши мост према нашој старој култури и књижевности, а нарочито према царству и државности; стало му је било до континуитета и легитимитета српске државе и српскога устанка.

С друге стране, вријеме у којем је живио, духовна клима, идеје предромантизма и романтизма у Европи, били су посебно наклоњени *народној (усменој) књижевности* и Вук је у том смислу био усмјераван. Он је доиста запливао низ матицу времена, али се нити може нити смије рећи да се одрекао традиције, да је тобоже с њом раскинуо.

Са сјајним осјећањем за језичку, културну, па и политичку реалност, Вук се окренуо тада најживљој и најдјелотворнијој традицији, нудећи Европи оно што је она тражила, а у чему су Срби били најбогатији: то је била традиција усмене културе, односно наша народна књижевност. Вук је, дакле, у свом реформаторском захвату правио избор из традиције и на тај избор се ослонио. Тај избор је био условљен богатством народне књижевности, односно домаћом

ситуацијом, с једне, и европском потражњом, с друге стране. При том, он није негирао нашу српсковизантијску традицију, иако је она, нужно, морала остати у другом плану. Народни језик је био у том часу не само доминантан, већ готово једини живи језик, пошто се језик црквене културе употребљавао у цркви, а у врло различитим редакцијама, готово произвољно, одржао се у интелектуалним круговима, углавном изван тадашњег београдског пашалука, односно кнежевине Србије. Тако је велики реформатор обавио велику реформу ослонивши се на изабрану традицију сопствене културе и учинивши је – захваљујући тадашњем „духу времена” и свијету идеја – свјетски познатом. Вук је тако био и *реформатор*, и *свој*, односно *наш*.

Ова два велика примјера из наше културне историје, ова два наша кључна културна јунака, потврђују да се *промјена и традиција не искључују*, већ да се промјене, уколико желе да успију, морају ослонити на традицију, водећи рачуна о томе да избор из традиције буде у складу с духом времена у којем се промјене изводе. *Не, дакле, мимо свијета, већ са свијетом*, али ни у ком случају изневјеравајући своју природу, суштину и традицију.

ДАНИЛО КИШ И ИВАН В. ЛАЛИЋ
(свјетска или национална традиција; о
космополитизму и национализму)

Да ли је традиција по дефиницији национална категорија; такозвана „наша традиција”, не ријетко с епитетом „свијетла”? Може ли се, и у ком смислу, говорити о традицији изван националних и државних оквира: о европској и свјетској (општој) традицији?

Подсјетићемо на двојицу наших истакнутих писаца, генерацијски блиских, једног прознога писца и другог пјесника: на Данила Киша и Ивана В. Лалића. Ствар је утолико занимљивија што је ријеч о људима широког образовања, свјетски познатим личностима, оријентисаним на свијет, о модерним писцима и преводиоцима, о писцима склоним теоријском мишљењу и критичком просуђивању вриједности, о писцима израђених поетичких начела. Обојица су писали о традицији полазећи од истих теоријских позиција: од Т. С. Елиота и његовог, већ помињаног, есеја *Традиција и индивидуални талент*. Обојица су, својим поријеклом, спајали

сјевер и југ, Панонију и Херцеговину, односно Црну Гору. Кишов отац је био мађарски Јеврејин, а мајка Цетињанка. Лалићу је мајка Војвођанка, а отац Херцеговац, Сточанин. За обојицу би се могло рећи да су били свјетски људи. Данило Киш је сјајно преводио с мађарског, руског и француског језика, а Иван В. Лалић, такође бриљантно, с енглеског, француског, њемачког, италијанског и шпанског, оставивши иза себе низ антологија модерне свјетске поезије, као и низ превода и књига старијих европских пјесника (Петрарка, Хелдерлин). Тешко, дакле, да би се било коме од њих могла приписати национална искључивост и ускогрудост. Иако велики зналци свјетских језика, обојица су свој матерњи језик доживљавали као први знак идентитета и као прави завичај и отацбину.

Киш види традицију као *наднационалну категорију*. Избор из традиције за њега значи *избор из свјетске књижевности*; то је својеврстан *дијалог с „прозом свијета”*, дијалог у који су укључене југословенске књижевности са својих седам-осам изабраних духова. Своју концепцију традиције Киш излаше у контексту борбе против *провинцијалног национализма* као инфериорног, злог и опасног стања духа. О Кишовој концепцији традиције писао сам у књизи посвећеној његовој поетици, па се стога на тој теми овдје не бих дуже задржавао. Истичемо поново његову оцјену о провинцијалном духу национализма.

Иван В. Лалић – о којем управо радим један систем студија – говорио је, међутим, о *површном космополитизму*. Најлакше је рећи: Ја сам космополита, и тиме, тобоже, ријешити све проблеме. Не тичу ме се националне ствари, далеко сам од националних проблема, шта ме брига за националну књижевност. Мене занима свијет, а не моја кућа.

Космополитизам, као и национализам, често може бити својеврсна идеолошка легитимација, уносно занимање, пасош за одговарајуће пролазе; може бити лажан, неутемељен и без покрића и идентитета. Ми неминовно остајемо одређени својим језиком и културом, а интеграција у свијет, у сферу свјетског духа, не зависи само од нашег изјашњавања за космополитизам, већ и од наше способности да нешто из свијета усвојимо и да му нешто, евентуално, понудимо. Зависи, дакако, и од „свијета”: да ли ће се од нас ограђивати троструким зидовима или ће имати слуха за „мали” народ и „мали” језик.

Зато је за Лалића традиција превасходно избор из *домаће, националне баштине*. Не може се добро преводити Хелдерлин – увјерен је Лалић – ако се не познаје српски хексаметар, ако се нијесу ишчитали и упознали Мушицки, Стерија и нарочито Војислав Илић. Без В. Илића не може се писати ни стих „дугога даха”; за овога пјесника Лалић везује и свој „слободни стих”. Дакле: Стерија, Л. Костић, В. Илић, Б. Поповић и његова антологија, Ј. Дучић, М. Ракић и М. Бојић – то би била изабрана Лалићева традиција, али прије и више од свих то је српско-византијски круг. Да би се на било који начин комуницирало са свијетом, да би се у тој комуникацији имао сопствени идентитет, мора се бити дубоко укоријењен у сопственој традицији, у свом језику и култури, увјерен је Лалић. Ако се нијеси укоријенио у В. Илићу и Л. Костићу, неће ти помоћи ни Рилке ни Маларме – као да опомиње Лалић своје млађе колеге по пјесничком перу.

Посебно је уочљив Лалићев негативан став према пјесницима авангарде, нарочито према надреалистима. Авангардни пјесници су имали, по правилу, изразито негативан однос према Првом свјетском рату, који је зато, за Лалића, остао „никад допевани раг”. Они су, сматра Лалић, пропустили да артикулишу своје кључно животно искуство, и кључно искуство епохе, највеће страдање својега на смрт осуђенога народа (*Србиен мусс стербен!*). Они су се одлучили за Париз и Ницу, а не за Крф и Видо, метонимијски ће Лалић назначити проблем. А то је *површини космополитизам*: лако је прихватити примамљиве и модерне идеје у одређеном тренутку, али је неодговорно, бахато и сувише јевтино, гурнути у страну, заборавити, па и презрети сопствено страдање и жртвовање. Велики је луксуз страћити и маргинализовати вјероватно најтеже искуство сопственог народа и најстрашније искуство вијека, и не само вијека: једна земља је три године живјела под окупацијом, без мушкараца, и изгубила половину војске у рату који је вођен за њено уништење.

Подсјетимо се сада још неких решења односа космополитско – национално. Вјероватно тај однос није мудро ни плодотворно посматрати као заострену алтернативу космополитизам – национализам. Може ли бити ближе истини оно што је говорила Исидора Секулић, а што се ишчитава и из(а) ставова Ивана В. Лалића: ваља нам говорити оба „језика” – национални и универзални – тим прије што смо припадници „малога” народа. Добронамјеран читалац ће лако препознати ову отвореност српске књижевности и културе још од њених почетака.

Присјетимо се и једног од „укрштаја” Лазе Костића. Он је, наине, предлагао „калемљење” националног стабла: што су калемци удаљенији то је боље и по стабло и по плодове. Иако Костићева метафора вуче на биологизам и механицизам, идеја је јасна: националну књижевност ваља укрштати с најудаљенијим књижевностима свијета, чувајући при том природу „стабла” матичне књижевности и не плашећи се „укрштаја” с удаљеним културама. Лаза Костић је – треба ли на то подсећати – такође био преводилац и зналац свјетских језика, веома отворен према страним књижевностима: знао је добро – читао, говорио и писао – грчки, латински, мађарски, њемачки, француски, енглески и руски.

Још један велики национални пјесник је видио национално и универзално као комплементарне – Момчило Настасијевић. И он је користио метафору дрвета да би сликовитије дочарао своје виђење односа национално – универзално: што је коријеном дубље у земљи – у националној традицији – то је стаблом, гранама и лишћем више у небу, у универзалном.

Све су прилике да и космополитизам и национализам знају бити површни и провинцијални, и да се национално и универзално не морају искључивати. Да би се било у дијалогу са свијетом мора се имати свој идентитет, мора се имати шта рећи и мора се знати комуницирати. А ни свијет није баш нарочито идиличан. Да би се бирало из свјетске баштине, мора се претходно освојити нешто из своје. А човек нужно бира и из свјетске баштине, чак и кад тога није превише свјестан, барем преко оних духова из своје националне културе који су са свијетом били у присној вези.

СТУБ СЈЕЋАЊА СРПСКЕ ЛИРИКЕ

И површан познавалац савремене српске лирике препознао је у овом поднаслову алузију на наслов друге пјесничке збирке Миодрага Павловића: *Стуб сећања* (1953). Као да та збирка својим насловом симболизује онај напор српске лирике XX вијека, Миодрага Павловића посебно, да успостави једну духовну вертикалу, да пробуди своје уснуло памћење.

Овај напор започео је с Растком Петровићем и његовим повратком Старим Словенима, њиховим митовима, боговима, религији; његовим буђењем потпуно заспалог сјећања на једну

традицију за коју се тешко могло претпоставити да је жива. А он ју је оживио, активирао, учинио младом, свјежом и моћном.

Растко Петровић је такође осјетио, и у умјетничкој лирици учинио дјелотворним, вјечно ”младићство народног генија”, активирајући оне форме народних умотворина које су биле наше лирско „споредно небо”, а остале су неистрошене, свјеже, изазовне чак и за надреалисте. Биле су то наше пословице, бајалице, брзалице и разбрајалице.

Готово паралелно с овим напором и Момчило Настасијевић је трагао за „матерњом мелодијом”, будећи и отварајући заспале и зарђале духовне ризнице, спајајући нити наше средњовјековне, народне и модерне књижевности. Активирана неистрошена традиција постала је знак високе модерности, и то у авангарди, која је означена као „поетика оспоравања”, прије свега традиције.

Десанка Максимовић, Расткова вршњакиња, знатно касније ће написати *Летопис Перунових потомака*, тематизовати старословенске богове, али и повести дискусију с Душаном и његовим *Законом (Трајим помиловање)*. Традиција се, као што видимо, буди и моћно пулсира у најјачим рукавцима српске лирике XX вијека.

Већ у првој својој збирци *Кора* (1953), Васко Попа ће имати један циклус из којег ће се развити моћна збирка *Усправна земља*, а она је замишљена и остварена као ходочашће од Хиландара и Светога Саве, преко Косова поља и Ћеле куле, до савременог Београда. Попа ће се, наравно, ослонити на тада затуреног Растка Петровића, а Момчило Настасијевић ће за њега и за Миодрага Павловића одједном постати наш најзначајнији пјесник. Како само моћно ради изабрана традиција! Народне игре и обичаји добиће нова значења у Попиним циклусима; стара српска религија, хроми и бијели вук, вучји пастир, вучја со и вучја земља оплемениће српску лирику. Три Попине антологије народних умотворина показаће колико су дубоки и јаки (пре)Савини извори.

Миодраг Павловић ће у *Великој скитији* дати своју визију нашег средњег вијека, а посегнуће у свом пјесништву и за старијим цивилизацијама које су нам претходиле на овом тлу; настојаће на успостављању духовне везе с њима. Његова антологија такође је својеврсни стуб сјећања српске лирике – обједињење цјелокупне српске лирске традиције; она је доказ да континуитети нијесу покидани, да је стуб сјећања подигнут, да је успостављена природна веза између „старе”, народне, дубровачке и новије лирике.

Иван В. Лалић ће оживјети византијску форму канона, знатно је иновирајући, и успостављајући живу комуникацију са (српско)византијском традицијом, али и с књижевношћу српске модерне. Својим залагањем за „страсну меру” он ће синтетизовати напоре симболиста и класициста. Сличан напор је видљив и у пјесништву Јована Христића, који се везао за простор Медитерана и за традицију медитеранских култура, грчке прије свих.

Милорад Павић ће у *Палимпсестима* настојати да пробуди и активира традицију литургијског стиха, али и да активира различите слојеве српског језика. Бранко Миљковић гради своју поезију на споју античког и националног мита, уводећи у српску лирику њене мртве пјеснике и главне јунаке њене епике. Матија Бећковић је иновирао жанр поеме златном рудом језика у ишчежавању, ослонцем на фолклорне ризнице и на мит у језику. Оживјела је и традиција пјесме-молитве. Рајко Ного и Милосав Тешић, сваки на свој начин, подижу своје стубове сјећања, чврсто укоријењени у различите слојеве српске културе, али и *Библије*.

Српска лирика XX вијека, нарочито од Растка Петровића на овамо, указује нам се као једна моћна канонада сјећања у којој је заборављена или запретана традиција упошљена да говори модерним гласом и да мијења лирске клишее.

О (ДИС)КОНТИНУИТЕТИМА

Већ смо споменули *питање континуитета*, односно *дисконтинуитета* у српској традицији и култури, о чему је доста писано и говорено.

Дисконтинуитети су понекад уочљиви као космичке рупе, а нарочито онај најстрашнији – дисконтинуитет државности и слободе: петовјековно ропство под Турцима, па окупације у Првом и Другом свјетском рату.

Да би се знало о чему говоримо, о каквим и коликим континуитетима и дисконтинуитетима је ријеч, предлажемо да се посебно осврнемо на *(дис)континуитет државности и слободе*, *(дис)континуитет у језику*, на, с њим у непосредној вези, *(дис)континуитет у култури* и на *(дис)континуитет у црквеној духовности и самосталности*.

Дисконтинуитет у државности и националној слободи је најоучљивији и најстрашнији. Српска држава је достигла свој зенит у тринаестом столећу и тешко је вјеровати да ће га икада више поновити. То је био пуни процват државе, војске, културе, књижевности, архитектуре, сликарства, цркве; пуно сагласје цркве и државе. Процват умјетности и културе какав је тешко замислити с данашње тачке гледишта. Колико је то било велико вријеме најбоље се види ако се запитамо шта имамо највредније да покажемо из области архитектуре и сликарства на почетку трећег миленијума: то су остаци остатака српских манастира и фресака, ни са чим другим вредносно поредиви. А шта да је све то благо сачувано, и то у непрекинутој својој држави и слободи? Да је сачувана и свјетовна архитектура? Тај дисконтинуитет је космичка рупа и право је чудо како смо опстали и како смо уопште сачували идентитет.

Који су то били *фактори одржања и континуитета*?

То је, прије свега, била *народна поезија*, с јединственим „примитивним”, једноставним инструментом који је постао метонимија историјског памћења и националног идентитета – с гулама.

Смијем ли да вас подсетим на оне гусле од подланице што их Црногорац носи у гуњу, скривене, и њима, у Андрићевом роману *На Дрини ћуприја*, уз ватру, распаљује и ватру, и побуну; да не говоримо о њиховом значењу код Његоша и у народном пјесништву.

Затим, то су били народни обичаји, најчешће христијанизовани, али са сачуваним паганским слојем (бадњак, положајник, крсна слава, свадбе). То је, дакле, била *народна култура* („висока” је била уништена), веома жилава, неконзервирана записима и књигама, а заштићена обредима и понављањем, увијек жива, увијек у варијантама, дубоко прожета косовским митом, односно косовском легендом. Мит има – то данас зна свако – и одбрамбену функцију, функцију очувања идентитета. Моја порука онима који се боре против тога мита јесте да се ману ћорава посла: то је дубље у колективном памћењу него што можемо и претпоставити, а поготово је моћније од наших хигијеничарских канци којима хоћемо да оплијевимо митски коров. Хвала Богу да је тако!

Моја порука онима који ратују с гулама и епским десетерцем јесте да се ману ћорава посла. Црногорци су разорили и срубили пола Ловћена, уништили двоструку задужбину и гроб, и то чији гроб, пљунули на предсмртни завијет Његошев, па му срушили и гроб и цркву, али је Ловћен с капелом остао у народном памћењу чак и оних

koji su rođeni poslije mauzoleja! Ostavite se ratovanja s desetercem; to je naše najautentičnije i najstarije pamćenje. Ako se iшта nesvjesno nasljeđuje iz tradicije, onda su to mitovi i arhaijski jezički slojevi, a to je, svakako, i epski deseteraц. Niје na odmet znati da su se гуслар и гусле уздигли до светости и стигли на фреску манастира Успења пресвете Богородице у Морачи. Управо тај детаљ с фреске постао је амблем данашњих гусларских удружења и друштава.

Фактор одржања и идентитета био је, наравно, и језик, али ваља знати да он није био и гаранција идентитета. Истим – хајде, рецимо скоро истим – језиком говорили су и сусједни католици, који ће се идентификовати и интегрисати као Хрвати, и домаћи муслимани, који су се све до двадесетого стољећа звали и осјећали Турцима, без обзира на свијест о српском поријеклу. Често управо због те свијести – да би били неко други и неко даљи.

Језик, уз то, није био сасвим у знаку континуитета. Народни језик се све више самостално развијао од књижевнога, односно црквеног језика, тако да се временом створила стварна диглосија која ће бити, не сасвим безолно, превладана Вуковом реформом. Не сасвим безболно, јер није успостављен стварни језички континуитет у развоју језика, односно појавио се дисконтинуитет између тзв. старе, односно средњовјековне, и новије српске књижевности. Ти дисконтинуитети – и у језику, и у књижевности – јесу и стварни и болни, али се често с њима претјерује и нијесу нека нарочита српска специфичност. Европски народи имају много израженији јаз између старе и нове књижевности, а сваки језик се кроз своју историју мијењао. Западне књижевности у средњем вијеку биле су заправо „латинско средњовјековље”: писане су, дакле, на једном мртвом, заједничком језику, тако да је њихов језички дисконтинуитет много израженији. Новије западноевропске књижевности су развијане на сасвим другим језицима од латинскога – на живим, модерним језицима. Отуда је дисконтинуитет код њих много већи него код нас, и на плану језика и на плану књижевности. Цјелокупна наша књижевност је написана на нашем језику, истина на различитим његовим слојевима, односно „редакцијама”. Отуда могућност да ми данас имамо антологије целокупнога српског пјесништва: средњовековног, народног, дубровачког и савременог (Миодраг Павловић). Отуда се српсковизантијска традиција данас показује као изузетно жива и инспиративна за наше врхунске пјеснике и писце (М. Павловић, Иван В. Лалић, М. Павић, Р. Ного, М. Тешић).

Није случајно што је Јован Скерлић – критичар и књижевни историчар под снажним француским утицајем – као сабљом одвојио стару од нове књижевности, свакао под утицајем западних историчара и универзитета. Павлу Поповићу тако нешто није падало на памет, и нама се чини да је Павле Поповић био мудрији.

Дисконтинуитет у култури настао је, наравно, с турским ропством. Државно-црквена висока култура је скоро сасвим нестала, јер је нестала српска властела. Срби су постали раја, народ трећег реда. Одржала се веома богата народна култура која је у условима ропства, све су прилике, преузела не само функције „високе” културе, већ је у себе усисала оно што је могла запамтити од средњовјековне књижевности.

Од пресудног значаја за одржање и идентитет била је вјера. Тај континуитет – континуитет светосавља и Православне цркве – ма колико био угрожаван, био је најбитнији за очување идентитета. Онај ко је превјерио, било да је прешао у ислам или католичанство, врло је брзо био изгубљен за нацију. Наши највећи национални одливи били су превјеравања, не мање католичења од исламизације. Тек послје тога долазе губици у ратовањима и болестима. Србе од домаћих муслимана и католика разликује вјерска припадност; све остало се врло брзо и лако губи промјеном вјере. То модерном човјеку тешко иде у главу, али је, нажалост, тако. Зато се плашимо да данас исувише потцјењујемо значај вјере и цркве, а самим тим и ударе којима је црква изложена: расколе, по правилу с политичком позадином и с далекосежним дугорочним циљевима, притисак туђих религија и мисионара, инвазију секти. Било би драгоцјено провести једно социолошко истраживање о вјерском стању у народу за вријеме и послје грађанских ратова у СФРЈ.

Дубоко смо увјерени да ће се ове вриједности и убудуће наћи на удару: континуитет слободе и државности, односно национално јединство, а поготово уједињење; континуитет језика, књижевности и културе, односно јединство српског културног простора; континуитет светосавља и српске православне цркве. Губљењем слободе и државе не губи се обавезно идентитет. Зато је очување језика, културе и вјере важније, и то много важније, чак и од саме слободе.

Ми смо мали народ, а мали народи су објекти историје. Налазимо се непрестано пред великим изазовима и искушењима, а ништа лакше него да се објект историје претвори у жртву. Поготово ако се сами за то потрудимо. И ако се уљуљкамо привлачном реториком.

САДРЖАЈ

Светозар Стојановић Наша земља и доминантни свет.....	7
Јован Аранђеловић Европски и национални идентитет (у културном кругу и хибридном идентитету).....	20
Гордана Живковић Европа и православље	51
Милорад Беланчић Два века узурпације слободе	80
Драго Ђурић Слобода и образовање	92
Живота Ђорђевић Земља ван промета.....	102
Јован Делић Традиција и промјене (из перспективе књижевног искуства).....	106

ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКЕ-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

Два века наше политичке и културне историје 1804-2004
(други део)

Издавач
Скупштина општине Крушевац
Крушевачка филозофско-књижевна школа

За издаваче
проф. др Светозар Стојановић
проф. Лидија Ракићевић

Уредник
Милош Петровић

Припрема и штампа
Графика Симић
Крушевац, Милана Марковића 36

Тираж 300