
ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

2009

Град Крушевац
Крушевачка филозофско-књижевна школа

ЗБОРНИК
КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

14

Уредник
Милош Петровић



**КЊИЖЕВНОСТ У СРПСКОЈ
ФИЛОЗОФИЈИ - ФИЛОЗОФИЈА У
СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ**

Излагања на 21. заседању
Крушевачке филозофско-књижевне школе
3 - 5. јул 2009. године

Крушевац
2010

СЛОБОДАН РАКИТИЋ

ФИЛОСОФСКА ДИМЕНЗИЈА У СРПСКОМ ПЕСНИШТВУ

- Кључне речи:
- поезија, философија, поетика, српско песништво, традиција, философска димензија, лирска димензија

У обимом невеликој студији *Мит о сунчевој сестри* (1925) Милош Ђурић, бавећи се узајамним односима поезије, религије и философије, пише да поезија понекад може да буде „философскија” и од саме философије. Нарочито су у том смислу испреплетени и тематско-мотивски повезани поезија и метафизика. Ђурић цитира Гијоа који о томе каже: „Поезија се у многим случајевима може више приближити истини и боље деловати него ли извесно сувише једнострано или само практично сазнање”. Поезија је, сматра Гијо, често „философскија” него историја и, “шта више, него ли сама апстрактна философија.” Гијо даље указује да је првобитно религија била врело поезије, а да ју је затим заменила философија.

Следећи Гијоа можемо рећи да се поезија, религија и философија одувек прожимају и да су из истог извора. Од најстаријих времена нека од класичних дела грчких и латинских песника и философа написана су у стиховима. Имам у виду Емпедокла, Платонове дијалоге, драме грчких трагичара Есхила и Софокла, *О природи ствари* латинског мислиоца Лукреција Кара, Вергилијеву *Енеиду*, Дантеову *Комедију*.

Напоредо, и песници и философи, трагају за тајном живота и света, за праузроком свега постојећег. За Лао Цеа то је *тао*, за Галеса *вода*, за Анаксимандра *бескрај* (бесконачни апејрон), за Анаксимена *зрак* (такође бесконачан и у вечном кретању), за Питагору *број* (*мера, хармонија*), за Парменида *оно што јесте, што постоји*, за Хераклита *ватра* (као симбол кретања и збивања), за Емпедокла то су *четири елемента* (*земља, ваздух, ватра и вода*) и *две силе* (љубав и мржња, тј. привлачење и одбијање). За Анаксагору принцип свега је *дух*, односно *непроменљива честица*, за Демокрита и Леукипа – *атом*. Плотину и

његовим ученицима праоснова света је *једно*, а философима хришћанства (Декарту и Спинози) то је *бог*.

Основни принцип Лајбницевог философије је *монада*, а Сартрове егзистенција човека, која претходи његовој есенцији. Своју философску доктрину Сартр осмишљава и дефинише у својим књижевним делима, пре свега у романима и драмама, као најизражајнијим формама „које су најближе и најпримереније конкретној непоновљивој егзистенцији.”

Лаза Костић у свом *Основном начелу* основу лепоте види у *укрштају* поезије и најкрупнијих философских питања док Божидар Кнежевић законитости историјских збивања своди на *ред* и *пропорцију*. Анри Бергсон, кога код Срба следи и тумачи Станислав Винавер, у свему види *ритам* и *животни замах*, узајамно прожимање и непрекидно смењивање, у чему се наводи извор нагона за свешћу и животом.

Философија песништва, бавећи се феноменом поетског, настоји да дефинише суштину песништва, не ограничавајући се при том само на естетику, односно естетичку димензију, већ на готово све философске дисциплине. Намеће се паралела између философије песништва и философске поетике без обзира на њихову значењску и синтагматску блискост која каткад иде до саме истоветности.

Када се разматра питање узајамног односа поезије и философије најчешће се имају у виду велики песнички облици, као што је, на пример, поема, и поред њене обликовне и садржинске неодређености. Није реч само о преплитању лирике и епике већ о разграничавању и преображавању, на једном вишем и суштинскијем плану, лирске грађе у епску, и обрнуто. Познато је да се у француској књижевности под поемом подразумева философска мисаона лирика, пре свега Алфреда де Вињија, али и других песника. У руској књижевности поема означава свако обимније песничко остварење наративног и мисаоног садржаја. Поема је била веома популарна у време романтизма (Бајрон у енглеској, Пушкин у руској, Иго у француској, Браунинг у енглеској, Кодер и Лаза Костић у српској књижевности). И у модерној поезији долази до својеврсне обнове дугих песничких облика, поеме и циклуса обликованих по моделу поеме (*Пуста земља* Т. С. Елиота, *Cantosi* Езре Паунда, *Бекства по Србији* Миодрага Павловића, *Споредно небо* Васка Попе). При том долази до својеврсног мешања и *укрштања*, по Костићевом поетичком начелу, не само књижевних врста, облика и философских идеја већ и песничких садржаја.

У односу између поезије и философије могућно је говорити и на плану структуре песничког текста, књижевних врста, версификације,

метрике, лексике или самог језика, који није само средство већ суштина и поезије и философије. У тексту „Философија композиције”, Едгар Алан По, на примеру свог „Гаврана”, показује „како се ниједно место у његовом склопу не може приписати случају или подсвести – да је дело ишло напред корак по корак ка свом завршетку с неумитношћу и строгом доследношћу математичког проблема”. Црњансково *Објашњење „Суматре”* није само поетички програм суматраизма већ је и његова философска основа.

Српски песници, у чијем стваралаштву преовлађују религијски супстрат или философска димензија, и Библију доживљавају као чисту поезију, као што Дантеа, Милтона, Хелдерлина или Клодела читају као философе и религијске мислиоце. У средњовековним романима и спевовима, као и у грчкој, елизабетинској и француској класицистичкој драми, долази до спајања и *укриштања* лирског и епског принципа. Религијско-философски, историјски и митолошки спевови Симе Милутиновића Сарајлије, Ђорђа Марковића Кодера и Петра Петровића Његоша такође су написани у стиховима, као и трагедије Лазе Костића *Максим Црнојевић* и *Пера Сегединац*. У свим тим остварењима наглашена је философска димензија. Бранислав Петронијевић читаву једну студију посветио је философији у Његошевом *Горском вијенцу*, сматрајући да је ово дело знаменито и велико „како са поетске тако и са философске стране своје.” Није наравно реч само о подударности или сличности између поезије и религије, како би рекао Октавио Паз, већ о њиховом заједничком пореклу. Следећи Пазово схватање, религији и поезији се може с разлогом додати и философија.

У XX веку у српској књижевности долази до својеврсне обнове драме у стиховима са метафизичким акцентима (*Ђурађ Бранковић* и *Међулушко благо* Момчила Настасијевића, *Краљева јесен* Милутина Бојића, *Смрт Мајке Југовића* Ива Војновића, *Зидање Скадра* Мирка Королије, *Окамењено море* Велимира Лукића, *Бој на Косову* Љубомира Симовића).

Онтолошка критика коју је иницирао и засновао Мартин Хајдегер, бавећи се песништвом Хелдерлина, Георгеа, Рилкеа, Тракла и других, указала је на суштински значај поезије у односу на друге уметности. Хајдегерава онтолошка критика, разматрајући разне аспекте временске суштине лирског, епског и драмског песништва, претеча је читаве једне дисциплине која се бави философијом песништва. И за Мориса Бланшоа се не може рећи да је књижевни критичар јер у својим текстовима испитује философске основе књижевних дела, не удаљујући

се од њих. Стваралаштву Рилкеа, Кафке или Малармеа није прилазио споља већ изнутра.

Поетолошки и есејистички текстови Лазе Костића су у ствари текстови о философској заснованости поезије. Поетски исказ је сам по себи иманентно философичан. И најлирскија песма има своју философску основу. Црњансков исказ, на почетку његове антологијске песме „Привиђења”, „Заиста, зрак сам само?”, нема само лирско значење него су његов језички склоп и садржина философични. Изузимајући трећу строфу од четири стиха, сви остали стихови завршавају се упитником, премда је њихова интонација другачија. Ако је, дакле, философија тема, односно суштина, онда је исказ „Заиста, зрак сам само?” философичан, што значи да је поезија у самој својој бити философија. Али, зато, сваки философски текст није поезија.

Изразито лирска песма Стевана Раичковића „Песма траве” није мање философична од, рецимо, песме Јована Христића „Федру” или „Сократ на бојишту”, нити је *Споредно небо* Васка Попе више „космичко” и философично од његовог циклуса “Врати ми моје крпице”, у коме једни критичари виде љубавну поезију, други у њему налазе алегоријску основу, са политичким подтекстом, а трећи пак сматрају да се песме тог циклуса могу уврстити и у зборник поезије за децу.

Неосимболисти Бранка Миљковића су се залагали за дух интегралне поезије која би објединила и уметност и философију и науку. Сличне поетичке ставове формулисао је Сима Пандуровић у студији *За интегралну поезију*, а његова рефлексивна поезија најбољи је пример срећног споја лирске и философске димензије. У својим есејистичким текстовима и Момчило Настасијевић је поставио философске основе својих лирских кругова, али и својих драма и приповедака. Бранко Миљковић је сматрао да се и Ајнштајнове формуле могу препевати.

Лаза Костић у теорији *укриптаја* указује на нека начела своје поетике којих се држао у поезији, нарочито у песми „Santa Maria della Salute”, којој је претходила „Певачка имна Јована Дамаскина”. Реч је о *укриптају* философског и поетског дискурса, рефлексije и медитације, интелекта и емоције. Костић сматра, како су то већ истакли његови тумачи, да велика уметност и настаје из *укриптаја* поезије и философије, односно маште и разума, ума и срца. Осма строфа „Santa Maria della Salute” управо указује на унутрашњи Костићев закаслени агон: „Две се у мени побихе силе, / мозак и срце, памет и сласт, / дуго су бојак страховит биле, / ко бесни олуј и стари храст.”

Аница Савић-Ребац тај *укриптај* поезије и философије, као предуслов високог уметничког твораштва, разматра управо на примеру Костићеве „Певачке имне Јовану Дамаскину”, коју је написао у 24. години. Од *укриптаја* супротних сила као основног космичког закона – што је суштина Костићеве теорије – следи *укриптај* супротности као суштина песничког твораштва. Тај пут од „Певачке имне”, настале у песниковој младости, до „Santa Maria della Salute”, коју је завршио пред смрт, јесте у ствари пут сазревања и велике песничке синтезе, пут, најзад, од химне до молитве.

Лаза Костић је свој закон супротности и *укриптаја* засновао на хераклитовској дијалектици, о чему је писао Душан Недељковић, а потом и Аница Савић-Ребац. Костићева философија *укриптаја* супротних сила у вези је са структуром песничких оксиморона и парадокса, са начином њиховог обликовања и сажимања, у временском распону од српских романтичара, па преко Јована Дучића, Момчила Настасијевића, Станислава Винавера, надреалиста и експресиониста до Бранка Миљковића. Чини се да је управо Миљковић довео до крајности, на особен начин, оно што је Костић дефинисао у својој философији *укриптаја* супротности, а остварио у својим двема најбољим песмама, „Певачкој имни Јовану Дамаскину” и „Santa Maria della Salute”. Пада у очи да се младалачка “Певачка имна” одликује зрелошћу и мудрошћу, као да је израз дугогодишњег песничког искуства и душевне смирености, а да песму “Santa Maria della Salute” одликује полет, узнесеност и силовита лирска енергија, као да није настала на самом крају песничког пута, кад се већ нашао “на дну живота”.

Слична паралела може се успоставити између песме „Спомен на Руварца” (1865), коју је Црњански сматрао највећом песмом европског романтизма, с једне, и „Santa Maria della Salute” (1909), с друге стране. „Спомен на Руварца” пре припада модерној поезији XIX века, што је свакако својеврсни парадокс. Богдан Поповић је у својој *Антологија новије српске лирике* (1911) имао слуха за „Спомен на Руварца”, али не и за „Santa Maria della Salute”, коју не уноси у своју антологију, премда му је морала бити позната.

У завршној строфи песме „Santa Maria della Salute” долази до величанственог узлета у коме се у складном *укриптају* сједињују религија, философија и поезија. „Santa Maria della Salute” поседује сва она својства због којих је Платон поезију сматрао крилатом.

„Santa Maria della Salute” није само Костићев песнички врх, који је објединио све његове заносе и пркосе, већ је врх српског

романтичарског песништва уопште. Бранко Миљковић је Костићевој тестаментарној песми придружио још само песму „Можда спава” Владислава Петковића Диса. Нико у српском песништву није сишао дубље нити се у истом чину виноу тако високо као Костић у својој последњој песми. Све што је до ње написао било је у ствари пут ка њој. Она је више од љубавне песме, више од философског текста, више од молитве. У њој су сједињени и поезија, и религија, и философија.

Бавећи се поезијом Бранка Миљковића, посебно његовом поетиком „празнине”, уочио сам да је тај лирски ентитет у самој основи збирке *Ватра и ништа*, а да сама реч „празнина” поседује сложени спектар значења. Миљковић је од Емпедокла и Хераклита *преузео* теорију о четири праелемента, док је теорију „празног простора”, односно „празнине”, *преузео* из учења Леукипа и Демокрита. По свему судећи, Миљковићева поетика „празнине” припада Платоновом свету идеја, у чијој идеалистичкој философији „празнина” има важно место. Тако се распон Миљковићевих философских интересовања креће од хеленских материјалиста до Платона и савремених дијалектичара, егзистенцијалиста и семантичара.

Поетика „празнине” има дубоке цивилизацијске корене, у древној кинеској поезији и философији. Кинески философ Лао Це, који је живео у VI веку пре Христа, на поетски начин, али са математичком прецизношћу, даје „опис” празнине

Тридесет паока стиче се у главчини:

битност је точка празнина.

Од глине се витла грнчарија:

битност је суда празнина.

Врата и прозоре буше у зиду:

битност је одаја празнина.

Видљиво је од користи,

невидљиво даје тајанствену моћ.

(Препев Милоша Црњанског)

Цела песма усредсређена је на схватање празнине као битности, да би се на крају, као поента, истакла и предност невидљивог над видљивим, јер „невидљиво даје тајанствену моћ”. Са Лао Цеовим схватањем празнине и учењем о празнини кореспондира Миљковићев исказ „Празно је дубље”, којим почиње једно певање у „Ариљском

анђелу”. Миљковићев исказ, премда звучи као парадокс, поседује лирску пуноћу Лао Цеовог лиризма у стиховима о празнини који делују као философске дефиниције или мисаоне сентенце. Миљковићево „учење” о празнини уклапа се у суштину симболистичке поетике.

Бенедето Кроче је сматрао да лирска песма нема садржаја, на чему се и заснива симболистичка поетика Валерија и Малармеа, а томе је тежио и Миљковић у својим програмским начелима. За разлику од лирике валеријевског типа, философија тежи суштинским садржајима. Ако бисмо на метафоричан начин хтели да представимо поетички и философски идеал симболиста, пре свега Валерија и Малармеа, најбоље је да замислимо једну фреску, на зиду, на којој нема главе свеца већ постоји само мистички нимбус којим је глава била окружена. Миљковић у књизи *Ватра и ништа*, посебно у циклусу „Ариљски анђео”, следи Валеријеву поетику сматрајући да је „велика лирика редовно без терета садржаја”, а ако га и има, онда је он изван песме, јер: „песма има *идеју* а не садржај”. Такође, сматра Миљковић, у песми не сме ништа да се догађа: „Све што се догоди, мора да се догоди пре песме”.

Бранко Миљковић, као ни Лаза Костић, није успео да се својом философијом поетике наметне савременицима. О његовим философским ставовима говорило се углавном узгред, без аналитичности. Оспоравала се не само философска основа његовог песништва него и сама поетика, иако је у српску поезију унео и нови звук и нову синтаксу. Попут Валерија, Миљковић демистификује песнички чин, пре свега у књизи *Порекло наде*. Нигде ни речи о инспирацији. *Порекло наде* је критика поезије или, како би он рекао, „играње ватром”. Он продире у саму срж песничких суштина, опчињен магијом речи и свестан свих опасности које из те „игре” могу да настану. На крају *Порекла наде* је епитаф „Уби ме прејака реч”. Миљковић је изгорео на сопственој ватри, корачајући путем од ватре до ништа и од видљивог до невидљивог. Пун противуречности, које су га распињале, Миљковић се нашао у кругу из кога није било изласка: између свог имагинативног осећања поезије као „патетике ума” и своје интелектуалне анализе песничког феномена. Не указује ли на то већ сам наслов циклуса „Свест о песми”, који се налази на почетку *Ватре и ништа*.

У модерној српској поезији Миљковићево стваралаштво се може сматрати парадигмом за узајамни однос поезије и философије, посебно његова књига *Ватра и ништа*. Та књига је првобитно, у рукопису, имала наслов *Ватра и ништавило*, што је већ на први поглед доводи у везу са Сартровим философским списом *Биће и ништавило*

(1943) и философијом егзистенцијализма која је била у зениту у време Миљковићевих студија философије у Београду. Зато је, вероватно да се његова песничка збирка не би доводила у везу са Сартром и философијом егзистенцијализма, преиначио њен наслов у *Ватра и ништа*. Овај наслов, под којим је збирка и објављена, свакако је поетскији, асоцијативнији и вишезначнији, али није мање философичан. Не само поједини стихови, сажети до сентенци, већ и читаве песме делују као философске “расправе”:

Ништа није изгубљено у ватри
само је сажето

На крајевима ватре
предмети који не светле
нити се нечим другим одликују
трају у туђем времену

Птица која сама чини јато
из ње излеће

Узмите шаку свежег пепела
или било чега што је прошло
и видећете да је то још увек ватра
или да то може бити

(„Похвала ватри”)

Сажимање исказа и згушњавање метафора до симбола допринели су извесној херметичности Миљковићеве поезије, од чега је створен прави мит. О проблему нејасности у поезији писао је у својим есејима, сматрајући да не постоје нејасне већ само лоше песме. Истицао је као пример сажетост у поезији Момчила Настасијевића и Васка Попе.

Може се наравно поставити питање у којој мери су Миљковићеве песнички парадокси, без обзира на њихову мисаону релевантност, и уметнички релевантни. Ово питање може се и друкчије формулисати: у којој мери су Миљковићеве неспорно аутентичне лирске песме, са очигледно философском основом, и уметнички релевантне. Све указује да је Миљковић успео да, у том смислу, успостави равнотежу која не иде на уштрб ни поезије ни философије. Као што ни Лао Цеови стихови о празнини не иду на уштрб ни поезије ни философије.

Превасходно песник, Миљковић не повлачи оштру границу између поезије и философије већ их, напротив, мири и, рекло би се, хармонизује њихове специфичности, чак и кад су сасвим опречне једна другој. Он мири различите поетике, симболистичку и надреалистичку, у подједнакој мери користи класичне и традиционалне облике и слободни стих, залажући се за нову поезију, јер, наглашавао је, што је новија то је савршенија. И Тин Ујевић, коме је Миљковић посветио песму у циклусу „Седам мртвих песника”, као главни поетички императив поставио је да “песма треба да буде нова”.

У Миљковићевој поезији, као код Лазе Костића, на пример, философски ставови постају делатни као лирски ставови. Песнички текст за њега није илустрација његових философских погледа већ је самосвојна творевина. Зато се и може успоставити духовна, историјска, лингвистичка паралела између философског и лирског Миљковићевог дискурса, на начин како је то учинила Кете Хамбургер пишући о поезији Р. М. Рилкеа, који је превасходно песник, али не и философ у дословном значењу. Предност поезије над философијом, у контексту Рилкеовог песништва, јесте пре свега што она нема никаквих ограничења, бави се предметима и темама од којих чак и философија зазира и заобилази их.

Миљковићеви есеји „Поезија и истина”, „Поезија и облик”, „Поезија и онтологија”, „О херметичној поезили”, затим његови текстови о Лази Костићу, Душану Матићу, Десимиру Благојевићу, Иву Бонфоа, Рене Шару, Танасију Младеновићу и другима више су философски дискурс него критично-књижевни приказ или есеј у традиционалном смислу. Добија се утисак да су сви ти текстови делови једног песничког манифеста. С друге стране, многи његови сажети стихови су својеврсни философски афоризми и мисаоне сентенце, мајсторски „увезане” у строфе и читаве песме. Песма „Агон”, од свега два стиха, на најбољи начин илуструје философску основу Миљковићевих парадокса, али и Костићеву теорију *укрштаја* на Миљковићев начин: „Док су обале у свађи, воде ће мирно протичати.”

Неосимболизам Бранка Миљковића и његовог песничког круга је замишљен као синтеза различитих дисциплина и поетика: философије, науке, митологије, фолклорне и уметничке баштине, Његоша, Лазе Костића, Момчила Настасијевића, Тина Ујевића, али и Бранка Радичевића и Диса. Ту су још и Станислав Винавер, Десимир Благојевић, Васко Попа, Стеван Раичковић, надреалисти, пре свих Душан Матић. Миљковићеви циклуси „Утва златокрила” и „Ариљски анђео” упућују

нас на средњи век, средњовековно фреско сликарство, митологију и књижевност. Готово сам сигуран да је управо философија одредила идентитет Миљковићеве поезије и довела је до велике синтезе, без обзира што српски неосимболизам, по мишљењу већине критичара, није успео да се конституише као песнички покрет са јасно дефинисаним програмским начелима. Ја, међутим, данас мислим другачије. Неосимболизам није само значио обнову српске поезије већ је, као поетика, утицао на нови песнички талас који се појавио заједно са неосимболизмом или после њих.

У разматрању међусобних односа поезије и философије може се поставити питање границе између философског и песничког дискурса, и у којој мери њихово узајамно прожимање и *укрштање* угрожава, ако угрожава, било поезију било философију. Само летимичан поглед на неколицину српских песника двадесетог века, Јована Дучића, Момчила Настасијевића, Синишу Кордића, Аницу Савић-Ребац, Душана Матића, Станислава Винавера, Симу Пандуровића, Светислава Стефановића, Јована Христића, Ивана В. Лалића, Васка Попу и Миодрага Павловића показује сву разуђеност теме којом се бавимо. Могућно је, у том смислу, песничко стваралаштво са философским својствима, поделити у три основне групе, с тим што се поједини песници могу наћи и у једној, и у другој, и у трећој скупини, у две или све три скупине истовремено, јер између њих не постоје оштре границе. Укрштање различитих поетика, стилских праваца и школа одредило је и специфичност појединих песничких појава и дела.

Прву скупину чине песници и песнички текстови у којима је философски дискурс доминантнији од песничког. Имам у виду философска дела написана у стиховима, као што је, на пример, *О природи ствари* Лукреција Кара. То је такође карактеристично за класицисте и романтичаре: за Лукијана Мушицког, родоначелника српске класицистичке поезије („Харфа шишатовачка”), Стерију („Човек”, „Спомен путовање по дољним пределима Дунава”), Јована Суботића („Ембриону”), Никанора Грујића („Нашој старој смоковници”), Његоша („Луча микрокозма”). У младости Бранислав Петронијевић објавио је плакету лирских песама. Беседник и теолог Николај Велимировић такође је писао стихове.

Јован Христић, пишући о Стерији, сматра да поезија, у контексту целокупног његовог књижевног дела, заузима средишно, “ако не и кључно место”.

Два различита песника, чак међу собом сасвим опречна, који су и представници двеју књижевних и културних традиција, били су савременици. Борба око српског језика и правописа, која се распламсала у време Бранка Радичевића и Стерије, једног је ставила у први план, а другог сасвим потиснула у страну. Граматичко питање је било очигледно пресудније од поетичког. То питање језика се са Радичевићем отворило, али би се могло рећи и затворило, без обзира на значајан допринос српском песништву Змаја и Лазе Костића. Запретана традиција којој припада Стерија, као да је чекала свој тренутак обзнане.

Јован Христић 1962, у предговору за једно издање Стеријиних изабраних песничких текстова, и Миодраг Павловић у својој *Антологији српског песништва*, 1964, актуализовали су и питање Стеријине поетике, њене философске основе и његову поезију уопште. У својим најбољим песмама, Лаза Костић је наклоњен а могло би се рећи и близак класичној инспирацији и традицији Стеријиног песничког концепта. Чак и код Бранка Радичевића, у недовршеној поеми *Туга и опомена*, препознатљива је класична инспирација и синтакса. Управо у самом зениту романтизма, у „Певачкој имни” и „Santa Maria della Salute” Лазе Костића, долази до *укрицаја* романтичке и класичне поетике и њихових опречних својстава.

Уз Стеријину поезију углавном су ишли квалификативи „меланхолична”, „песимистичка”, „дидактичка” и „интелектуална”. Тумачена је мерилима, како каже Јован Христић, која поезију “одвајају од философије”, што је свакако било погрешно. Егзистенцијална питања, којима се одликује његова поезија, Стерија је постављао и као песник, и као интелектуалац, и као философ. Од свих димензија, које карактеришу његову поезију, философска димензија чини ми се битним елементом његове поетике, а у неким песмама она је доминантнија од песничке.

Другу скупину чине песнички текстови у којима је философски дискурс „прекривен” и „застрт” песничким. И најлирскије песме Бранка Радичевића („Кад млидијах умрети”), Црњанског („Стражилово”, „Привиђења”) или Стевана Раичковића „Песма траве”, „О сјај су само врата краја”) имају философско значење. У песмама ова три изразита лиричара очигледна је философска односно метафизичка димензија, која је на изванредан начин „покривена” лирским језичким слојем и лирском мелодијом. У есеју о Раичковићу Никола Милошевић је о једноставности његове поезије писао као о „сложеној једноставности”. Синтагма „сложена једноставност” сугерише метафизичку димензију Раичковићеве лирике.

Стихове из поеме „Стражилово”, „А прах, све је прах, кад дигнем увис руку и превучем, над провидним брдима и реком” Никола Милошевић је ставио у заглавље свог огледа „Философска димензија књижевног дела Милоша Црњанског”. У њима Милошевић види не само мелодијску и емотивну компоненту, која у читаоцу побуђује расположење „сасвим одређене боје” већ једну не мање значајну димензију коју он назива философском. Због „прозирности” и „неухватљивости” ових Црњанских стихова, философску димензију, сматра Милошевић, теже је одредити него емотивну и мелодијску. Стихови Црњанског резултат су одређеног духовног стања, расположења и доживљаја лирског субјекта, што је карактеристично за оне тренутке када се чини да ништа нема смисла. Управо онако како и почиње Црњансков *Дневник о Чарнојевићу*: „Јесен, и живот без смисла”.

Никола Милошевић у наведеним Црњанским стиховима из „Стражилова”, који сведени и „преведени” на еквивалентан прозни исказ „све је узалудно” на очигледан начин показују да философска димензија Црњанских стихова превазилази, и у погледу изражајног богатства и у погледу одређености, прозне исказе, што на први поглед изгледа и парадоксално и необично. Оно што је на први поглед херметично, флуидно, значењски „затворено” има већу изражајну моћ него сведено на транспарентан прозни исказ. Чињеница да је мелодијска и емоционална димензија „прекрила” философску компоненту не значи да ју је лишила философског значења и философског садржаја. Зависно, дакле, и од самог контекста, један исказ, прозни или песнички, може различито да звучи. Оно што је у контексту песме уметнички неделотворно („све је узалуд”), у прозном тексту и те како може да буде релевантно. Пример за то је изванредан почетак *Дневника о Чарнојевићу*: „Јесен, и живот без смисла”, у коме је експлицитно изражена метафизичка димензија, као основа и суштина Црњанскове поетичке теорије суматраизма.

Трећу скупину чине песничка дела у којима су лирски и философски дискурс равноправни, хармонични, уткани један у други, у истом творачком чину измирени. У енглеској књижевности Роберт Браунинг је у том смислу парадигма, по својој двострукој величини, као песник и философ, односно као песник-философ или философ-песник. Није случајно што је о њему изванредан оглед написао 1907. Светислав Стефановић, као о једној од најинтересантнијих појава не само енглеске него и светске књижевности. Стефановић, и сам песник философске оријентације, указује у свом огледу, да многи проучаваоци

Браунингове поезије у њему виде „творца једне нове религије, или боље рећи философије живота, и славе у њему философа, не бринући много о његовом песничком значају.”

У српском песништву најчешће најбоље лирске песме имају философско утемељење. Да наведем само неке примере: „Слово љубави” Деспота Стефана Лазаревића, „Исповедна молитва” непознатог аутора из друге половине XIV века, „Море зала ов’ је свет” Саве Мркаља, „Молитва са жалашћу” Димитрија Кантакузина, „Можда спава”, „Тамница” и „Утопљене душе” Владислава Петковића Диса, „Тајна”, „Натпис”, „Крила” и „Непријатељ” Јована Дучића, „Јасика”, „Мисао”, „У квргама” Милана Ракића, „Ствари које су прошле” Милете Јакшића, „Туга у камену”, „Речи из осаме” Момчила Настасијевића, „Праксителу” Анице Савић-Ребац, песме Симе Пандуровића, Милоша Црњанског, Растка Петровића, Васка Попе, Миодрага Павловића, Јована Христића, Ивана В. Лалића. Метафизичка димензија и мисаона дискурзивност српске поезије указала се у свој лепоти појавом *Антологије српског песништва* Миодрага Павловића (1964), која садржи српску поезију у континуитету од Светога Саве до данас. Павловићева *Антологија* може се сматрати парадигмом за хармоничну синтезу лирске и философске димензије у поезији. На највишим својим узлетима поезија и философија се сједињују, каже Милош Ђурић у студији *Мит о сунчевој сестри*, при чему поезију пише великим П, а философију великим Ф. „Укрштај” супротности Лазе Костића, интегрализам Симе Пандуровића, суматраизам Црњанског и неосимболизам Бранка Миљковића нису само поетичке теорије већ указују на дубоко утемељење философије у српској метафизичкој поезији.

РЕЗИМЕ

Рад се бави узајамним односима поезије и философије, с повременим освртом и на религијску димензију, имајући у виду да су све три дисциплине са истог извора и да се одувек прожимају и „укрштају”. При том се користе, као парадигма, песничка дела и песници од најстаријих времена, до XX века, код којих је философска димензија уткана у структуру лирског текста. Трагајући за праузроком

свега постојећег, песници и философи су одувек трагали за тајном живота и света.

У општим цртама, као примери наводе се кинески, хеленски и латински песници и философи, затим песници епохе класицизма, романтизма и Модерне. Српски песници у овом раду имају доминантно место, посебно Лаза Костић, Милош Црњански и Бранко Миљковић, са указивањем на њихове поетике и поетичка начела. Костићева теорија „укрштаја” супротности, Црњансков суматраизам и Миљковићев неосимболизам разматрани су шире у том контексту.

У раду се лирско стваралаштво са философским својствима дели на три основне групе: прву чине песме у којима је философски дискурс доминантнији од лирског; другу чине песнички текстови у којима је философски дискурс “прекривен” лирским; у трећој скупини су песничка остварења у којим су лирски и философски дискурс равноправни и у међусобном хармоничном односу.

Није ретко да и најлирскије песме, саткане од најтананијих нити и готово са неухватљивим садржајима, имају философско утемељење, као на пример лирика Црњанског. Рад се завршава констатацијом да се *Антологија српског песништва* Миодрага Павловића може сматрати парадигмом за метафизичку димензију у српској поезији у континуитету од Светога Саве до данас.

Resumé

The work deals with interrelation between poetry and philosophy, with occasional reference to religious dimension, having in mind that all three disciplines come from the same source and from the very beginning permeate each other and "intersect". It uses, as a paradigm, works of poetry and poets from the oldest times, until the 20th century, who have a philosophical dimension woven into the structure of lyrical texts. Following the track of a primordial cause of everything existing, poets and philosophers have, from time immemorial, searched for the mystery of life and the world!

In general terms, the Chinese, Hellenic and Latin poets and philosophers are quoted as examples, followed by poets of epochs of Classicism,

Romanticism and Moderna. In this work, the Serbian poets have got a dominant place, in particular Laza Kostić, Miloš Crnjanski and Branko Miljković, the emphasis being put on their poetics and poetic principles. Kostić's theory of the „intersection” of opposites, Crnjanski's sumatraism and Miljković's neo-symbolism, have all been considered widely in this context.

In this work, the lyrical creativity, with philosophical features, is divided into three basic groups: the first one deals with poems whose philosophical discourse dominates its lyrics; the second one includes poetical texts whose philosophical discourse is "covered" with lyrics; and the third group includes poetic creations in which lyric and philosophical discourse are equal and in a harmonic interrelation.

It is not rare that the most lyrical poems, woven by the finest threads and of almost unreachable contents, have philosophical foundations, like Crnjanski's lyrics do. The work ends with the statement that Miodrag Pavlović's *Antology of Serbian poetry* could be considered a paradigm for the metaphysical dimension in Serbian poetry in continuity ever since Saint Sava up until today.

САША РАДОЈЧИЋ

ХЕРМЕНЕУТИКА У ИЗВОЂЕЊУ

О плодности појмовне апаратуре филозофске херменеутике у књижевној критици

У овом саопштењу настојаћу да, позивајући се на сопствену праксу тумачења песничких дела, скицирам неколико проблема повезаних са могућношћу да се између филозофије и књижевности не наглашава „прастара завада“ која међу њима влада, него „плодна напетост“, која се испољава управо у филозофској интерпретацији песништва. Томе би свакако требало да претходи једно начелније разматрање односа филозофије и поезије, језика филозофије и језика поезије, који се сусрећу у језику интерпретације. Због временских оквира које намеће овакав скуп, то расправљање ћу развити у широј верзији текста, а овом приликом ћу само навестити проблеме са којима се сусреће тумач спреман да пропитује и сопствено тумачење. Први проблем се тиче питања стапања хоризоната у интерпретативном дијалогу који водимо са чиниоцима свога предања, други се односи на статус и карактер херменеутичког предмета, а трећи – релативне плодности појмовне апаратуре филозофске херменеутике у конкретним тумачењима песничких дела.

1. Предање затичемо као нешто што нам је претходно, што нас надилази и обухвата. У разговору са предањем (традицијом, повешћу) предање важи као онај темељнији, трајнији – онај мање релативан партнер. Али не и као непроменљив; јер, ако се разговор састоји у стапању хоризоната партнера који у њему учествују, онда морамо да допустимо да се у разговору који водимо са предањем не мења само наш хоризонт, већ и хоризонт самог предања, да оно не може више да остане исто као пре сусрета са нама. Стапање хоризоната доноси свакако много веће промене на страни повесне субјективности него на страни повесне „супстанцијалности“ предања – али те промене не могу да се порекну. Када би предање остајало у том збивању (интерпретативном разговору) непромењено, онда би било могуће да ступимо у дијалог са неким

његовим чиниоцем (нпр. Кантовом филозофијом, Шекспировим драмама или поезијом Лазе Костића) у његовом изворном, „аутентичном” виду. Фиксираност предања у текстовима доприноси представи да је такав један однос уопште могућ, посебно у случају тзв. „еминентног текста“, који, како то филозофска херменеутика разуме, „стоји у себи”. Наводно, све што би интерпретатор требало у том случају да учини јесте критичко освешћивање сопствених предрасуда и искључивање чинилаца који нарушавају услове под којима се обавља разговор између нас и предања. Али заправо није тако, никада није тако. Сусрет са предањем се не одвија у интерпретативном вакууму. Током збивања разговора са предањем не мења се само хоризонт повесне субјективности, него и самог предања. Наше схватање Византије не може бити исто пре и после читања поезије Ивана В. Лалића на византијске мотиве – не само песама из књига *Писмо* или *Канони*, мада је у њима тај однос најјаснији.

2. У уској вези са тим је и питање статуса и карактера херменеутичког предмета. Овде полазим од једног става који сада не могу шире да образлажем, наиме става да предмети књижевног тумачења нису ауторска значења, него књижевни текстови. Међутим, с обзиром на то да је оно што заиста читамо када читамо нпр. неку лирску песму, њен идеални лик као синтеза звучања и значења, а не физички састав текста који је пред нама, било би потребно да донекле модификујем ту тврдњу. Окренућу се појму који заузима средишно место у теоријској грађевини филозофске херменеутике, појму повести деловања. Предмет тумачења, херменеутички предмет, према тој сугестији коју овде желим само овлашно да скицирам, не би био „голи” текст, већ такав лик текста, у чију конституцију улази и то да је одређен повешћу деловања. Свест о повести деловања као херменеутичка свест која се обраћа херменеутичком предмету, нема пред собом сталну и непроменљиву „предметност” текста, већ много сложенију, динамичку, повесно одређену, идеалну целину херменеутичког предмета. Оно што се у повесним менама мења, није само тумач са својим становиштем, него у одређеном смислу и предмет његовог тумачења. Не само што тумачи из различитих епоха различито тумаче неко књижевно дело, већ само то дело није исто за тумаче из различитих епоха. То, наравно, не значи да се мења сам текст дела – заправо, текст је једино што у том односу, осим у изузецима који захтевају рад историјско-филолошке анализе, остаје неизмењено, „еминентно”, него се мења целина онога што тумач уопште може да прочита у тексту. Узрок те промене је у деловању повесно-делатне свести. У таквом кључу сам пре неколико година, у књизи *Ништа и прах*, интерпретирао песничко дело Јована

Стерије Поповића. Разумевање његовог *Даворја* не само што мора да се ослони на познавање античких филозофских учења (што су у својим огледима о Стеријином песништву већ показали Јован Христић и Мирон Флашар), већ се и 150 година дуга, променљива судбина Стеријине поезије у српској култури, најбоље може артикулисати управо појмом повести деловања.

3. Коначно, на питање о релативној плодности појмовне апаратуре филозофске херменеутике у реалним интерпретативним ситуацијама, покушаћу да одговорим анализирајући неке од недоумица са којима сам се сусретао у сопственој књижевнокритичкој пракси.

3. 1. Посматрамо ли новији развој српског песништва, запазићемо да однос према различитим ликовима традиције спада међу његове најважније поетичке односе. Разуме се, то не важи у подједнакој мери за све поетичке варијанте и за сваки индивидуални песнички пројекат, па чак и тамо где однос према традицији задобија посебну „специфичну тежину”, још увек није једнозначно одређено какав ће вредносни предзнак тај однос моћи да задобије. Постоје, наиме, и такве поетичке варијанте, које живе од изричито негативног става према песничкој, књижевној и националној традицији у ширем смислу речи, баш као што постоје и такве, за које је надмоћ традиције изван питања, и које су спремне да животне форме сопствене савремености потпуно подреде превласти једном утврђених образаца и вредности који им леже у основи.

Овде не треба да буде речи о једном честом, површном схватању традиције као релативно заокружене целине одређених садржинских елемената, која се онда може употребити (и злоупотребити) као средство легитимације и као такво супротставити другим традицијама. Традиција је пре формални, него садржински појам. У нашој књижевној критици и теорији, па и у саморазумевању песника, појам традиције се најчешће везује за позната одређења из огледа „Традиција и индивидуални таленат” енглеског песника Томаса Стернса Елиота. Традиција би, у елиотовском кључу, обухватала сву књижевност „од Хомера до данас”, укључујући и сва дела језика којим говори песник који се о својој традицији пита. Традиција постоји као јединствени „поредак”, а свако ново дело у одређеном смислу нарушава тај поредак, да би се на крају ипак уклопило у њега, уграђујући се у целину и учествујући у новоформираном складу. Елиотово одређење такође заступа идеју о динамичком односу између континуитета традицијског склопа и новог песничког дела. Као појам који нуди објашњење онога што стварно чине када се опредељују према том континуитету, Елиотов

појам традиције могао је да буде веома привлачан за српске песнике у годинама око половине двадесетог века и нешто касније, када се одиграло велико „откриће” традиције у најразноврснијим облицима. Идеја о могућности наводног „избора традиције”, која је наглашавана унутар елиотовског концепта, могла је да послужи као поетички ослонац и оправдање за својеврсно посезање „унатраг”, ка облицима, садржајима и вредностима према којима су раније модернистичке школе обично биле непријатељски настројене. Тако би, на пример, могло да се каже да је Васко Попа „одабрао” као своју традицију – фолклорни мит, Миодраг Павловић, да се ограничимо на значајну збирку *Велика Скитија* – српско средњевековље, Иван В. Лалић – Византију, а Јован Христић – класичну Грчку.

Следећи ту логику, неко би можда могао да закључи како је онда, на пример, Ђорђо Сладоје један од песника који су као традицију одабрали српско патријархално наслеђе, онај дух усмености који је прослављен десетерачком песмом која се понављала и памтила уз гусле јаворове. То је заводљив закључак, али у њему има нешто што је из основа погрешно постављено. Јер овај песник пева не као да је нешто изабрао, поготово не свесним избором, он пева као да је сам изабран. Погрешно је рећи да је он „изабрао” одређени лик традиције, јер тај лик традиције је одувек ту, песник нема шта да бира, већ живи у њој као што удише ваздух: елементарно, дакле.

Изгледа, према томе, да нам елиотовски појам традиције није довољан да бисмо објаснили поезију везану за облике традиције који непосредније и независно од свесног учешћа одређују актуелно стваралаштво. Потребан нам је такав појам традиције, који ће додуше укључивати представу континуитета који се динамички, стално изнова успоставља у односима са новим делима, али који ће боље објаснити заснивајућу функцију традиције. Покушајмо зато да се послужимо појмом традиције развијеном у оквиру филозофске херменеутике. Као бића чије искуство је двојако условљено, јер увек је посредовано језиком и увек припада некој одређеној повесној форми, ми заправо непрекидно боравимо у традицији и никада не можемо да надиђемо своју припадност традицији. За песничко изражавање тог односа од пресудне је важности то што се традиција увек присваја језички, она је наш основни комуникациони партнер, и више од тога, она је почетни хоризонт сваке наше комуникације, чак и оне која себе види као непријатељску према традицији. Сваки нови смисаони однос изграђен је на основу припадности некој традицији, овде схваћеној формално, а

не садржински. Традицији припадамо, а не владамо њоме; то подразумева и принципијелну ограниченост индивидуалног становишта у поређењу са континуитетом традиције. Она се може разумети као чинилац који спутава и ограничава индивидуална настојања, али и у позитивном смислу, као поље које тек омогућава испољавање човекових стваралачких потенцијала.

На херменеутички појам традиције, додуше не експлицитно, али користећи формулације које су упадљиво сличне управо наведенима, ослања се, међу онима који тумаче савремено српско песништво, рецимо, Александар Јовановић у својим новијим текстовима о поезији Ивана В. Лалића, Милосава Тешића и Рајка Петрова Нога. И он пише о томе да се „не може никуда изван традиције” и да се она „призива да оснажи индивидуални песнички глас и индивидуалну песничку емоцију, а не да је угуши”. Разлика у односу на елиотовску концепцију, поред релативизовања замисли о „избору”, у овом случају се састоји у одлучном наглашавању језичког искуства као медија деловања традиције.

3. 2. Тумачећи, својевремено, песму „Нож из друге руке“ Борислава Радовића, сусрео сам се са проблемом односа између биографских околности са једне и подтекста ове песме са друге стране (у питању је једна песма Х. Л. Борхеса). Проблем је био заоштрен због дилеме о могућности да тумач „откључа“ текст песме у чијем значењима су битно учествовале информације из приватне сфере. Значења песничких слика или у песми активираних симбола се у начелу могу реконструисати, иако то може да буде повезано са великим тешкоћама. Алузије, реминисценције и цитате би такође, у начелу, акрибичан тумач могао да буде у стању да препозна и употреби. Код песника културе, који се – као сам Радовић – често ослањају на своје читалачко, културно, уопште дискурзивно искуство, присуство елемената другог текста или, у општијем случају, другог, претходно обликованог и традираног значења културног објекта, представља незаобилазан чинилац конституције песме, и отуда се од тумача захтева да испољи способност да те елементе препозна и, колико је то могуће, реконструише. При томе песник може да помогне, или да одмогне, постављајући одређене конвенционалне сигнале и на тај начин усмеравајући свог читаоца и тумача. Али дискурзивно искуство није једино искуство које песницима даје повод за песму. У ствари, то уопште није примарна врста искуства; под тим изразом најчешће подразумевамо лично, свакодневно, приватно искуство. Није спорно да та врста искуства примарно потиче песничко стварање. Једна од тајни

лирике је начин на који се индивидуално искуство преображава у универзално. Овде је нешто друго у питању: ако у изградњи једне песме учествују и несводиво лична искуства, такорећи њене биографске околности – могу ли та искуства, те околности, у којој мери, и како, да се реконструишу? У којој мери успешна реконструкција таквих околности доприноси бољем разумевању неке песме? Треба ли тумач да има информације о песниковом приватном искуству преточеном у песму? Шта тумач треба да зна?

Дискутујући слично питање, при крају својих интерпретација херметичке лирике Паула Целана, Ханс-Георг Гадамер биће изричито против „спољашње” информације. „То не стоји у тексту. Оно о чему се ради јесте да се разуме шта сам текст каже, без обзира на сва увођења која споља могу да дођу из информација.” Додуше, на једном другом месту, тумачећи Целанову песму „Тоднауберг”, Гадамер износи сијасет приватних информација о месту и ситуацији из које је песма настала. Да ли је то противречност – или поступак неопходан у херменеутичкој пракси? Јер тада би основна функција таквих информација била чисто корективна: да се лакше препознају тумачења која су погрешна. Када се нађе пред песмом као што је Радовићева „Нож из друге руке”, тумач треба да зна да је постојала иницијална искуствена ситуација која је независна од песниковог дискурзивног искуства. То уосталом јасно и „стоји у тексту”. Али тумачење више добија ако се окрене односу према дискурзивном искуству, односно према песми другог песника која чини подтекст Радовићевеј песми. Знање додатних околности може да учини представу о песми богатијом, слојевитијом, али је у основи не мења. Тумачење не мора бити боље ако тумач напросто више зна; важно је и какве природе су његова знања.

У изложеним примерима, овде неминовно скраћеним и сумарно изложеним, желео сам да покажем да појмовна средства филозофске херменеутике могу бити плодносна као теоријско-методолошки основ конкретних интерпретативних настојања књижевне критике која приступа песничким делима својих савременика, али и делима која учествују у обликовању хоризонта традиције. Песничко дело је један од узорних предмета филозофске херменеутике, и има важење херменеутичког модела. А оно што треба да зна, тумач ће увек сазнати само у конкретним актима тумачења – или, како би то терминима филозофске херменеутике могло да се каже, у *извођењу*.

МИША БУРКОВИЋ

О ПРОЖИМАЊУ СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И КЊИЖЕВНОСТИ

Тема коју је покренула двадесета, јубларна књижевно-филозофска школа у Крушевцу отвара једно непрегледно пространство питања и важних а нетематизованих садржаја и односа у нашој култури. Полазећи од позиционирања и захтевања сложених односа између српске филозофије и књижевности заправо улазимо у саму срж истраживања наше педагошке, вредносне па и друштвено-политичке традиције.

Као што је познато, све до модерног доба није постојала специјализација духовних дисциплина, па је опште образовање укључивало истовремено познавање и филозофске и уметничке тематике. Не сме се заборавити да су први филозофски ставови, односно најранији рад појма забележени у најстаријим поетским делима као што су *Махабхарата* или *Еп о Гилгамешу*. То наравно нису филозофска дела у смислу који данас прихвата западна цивилизација, али су први покушаји захвата целине света и објашњења почела, смисла, телоса живљења, као и нека врста етичких и политичко-филозофских система.

И први производи онога што се данас подразумева под канонем западне филозофије јесу такође уско повезани са песничством. Анаксагора и Хераклит своје мисли су излагали кроз поетске изреке и ставове представљене кроз уметничку форму. Такође, оно што се сматра првим озбиљним онтолошким покушајем јесте Парменидова филозофска поема *О природи*. Већ са Платоновим дијалозима озбиљно се отвара подручје разматрања односа филозофије и књижевности. Платонова дела чине најстарији експлицитни филозофски систем који имамо, али, истовремено спадају у најважније споменике књижевности из антике. Платонов геније успео је да истовремено користи метафору и као изванредно богату књижевну праксу и као филозофски метод за откривање суштине иза привида, сенки које срећемо у свакодневном животу.

Читава духовна традиција Европе пуна је таквих примера. Овде чини се посебно треба издвојити једну значајну националну традицију која је у модерно доба, обележно специјализацијом и сепарацијом подручја рада и истраживања успела да сачува свест о дубокој суштинској зависности филозофије и књижевности. То је немачка традиција у којој је читаво образовање засновано на познавању темељних вредносних и онтолошких ставова за које је као што знамо задужена филозофија. Управо због тога су Немци познати као народ који сваки свој посао схвата темељито и у свему што ради настоји да открије суштински значај и утемељење.

На самом извору модерне немачке обнове налази се читав сплет великих умова за које су уметност, филозофија, музика и религија представљале део једног укупног космичког система духовности у који је човек морао да покуша да понире како би могао да захвата темеље једне, заједничке истине бића која се у овим посебним дикурсивима напросто различито испољавала. Прво име које пада на памет је Гете за кога је тешко рећи ком жанру стваралаштва је припадао. Следећи корак је познати заједнички рад и дружење Хегела, Шелинга и Хелдерлина у Јени крајем осамнаестог века. Немачка је како рекосмо традиција у којој је филозофија дубоко импрегнирана, фасцинирана песништвом као можда највише метафизичким обликом стваралаштва у коме по њима биће најјезгровитије отвара своје истине, и модусе. Стога је бек и по касније Мартин Хајдегер највише пажње посветио управо Хелдерлиновој поетици изванредне примере филозофског читања и поезије.

С друге стране филозофска фундираности читавог немачког образовања остављала је последице у свим облицима књижевности. Осим метафизички базираног песништва, створен је читав низ великих романа у којима се експлицитно тематизују у развијају теме ис филозофских дела. Томас Ман, вероватно највећи немачки романописац двадесетог века аутор је између осталог и *Чаробног брега* и *Доктора Фаустуса*. У првом роману је на изванредан начин као интелектуални пејсаж личне драме главног јунака представљен низ политичко-филозофских и вредносних система који су окупирали Европу на почетку прошлог века. У другом је Ман направио неветоватну синтезу интелектуалног, духовног и музичког стваралаштва које је од Ничеа кренуло да тресе темеље дотадашњег европског канона. Као што је познато Ман је овај роман писао у Калифорнији под ди-

ректним утицајем Теодора Адорна од кога је свакодневно учио темеље филозофске ставове и развој модерне музичке теорије и праксе.

Овакви примери директног преузимања познатих филозофских теорија и њихове употребе могу се наравно наћи и ван немачке традиције. Један од најчитанијих и најутицајнијих романа друге половине прошлог века Кундерина *Неподношљива лакоћа постојања*, почиње излагањем супротности из Пармендове поеме. Као што је познато, парменид је покушава да у сваком пару представи једног позитивног и једног негативног чиниоца. Једино код опозиције лако/тешко није знао на коју страну да смести ова два феномена.

Историја филозофије, показало се то посебно у прошлом веку постала је неисцрпни бунар, извор на коме књижевност може увек да нађе инспирацију, илустрацију или усмерење. Посебно у доба такозваног постмодерног романа, који се пише по моделу колажа, европска књижевност је постала нека врста распуштеног Хегеловог апсолутног духа који се после пређеног пута враћа на трасу и по избору прелази преко читаве конструкције слободно скачући по елементима који му одговарају. Савремени писци непрестано врше креативну рециклажу читавог интелектуалног наслеђа, тематизујући и радове из сопствене бранше, али и из музике, религије, митологије, архитектуре, вајарства, сликарства, антропологије, етнологије, и наравно филозофије.

Српска књижевност је, тешко је то спорити, вероватно највише достигнуће српске духовности и културе у двадесетом веку. Током датог периода у коме је наш народ више пута пострадао и доживео демографску ерозију, постало је јасно да једино што остаје као вертикала опстанка и преживљавања оваквих народа, изложених ударима са свих страна, јесте јака аутентична култура. С те стране српска књижевност двадесетог века више но било која друга грана духовног стваралаштва успела је да створи аутентичан израз и да између осталог постане најважнији извозни производ наше културе. Не заборавимо, једина Нобелова награда коју смо добили јесте Андрићева. Црњански, Пекић, Киш, Селимовић међу романописцима, или Попа, Лалић, Дучић међу песницима изградили су изванредне стилове и успели су да адекватно захвате дух времена подижући обраду српске стварности до истинских нивоа универзалних вредности, што је и глобална јавност често умела да препозна и оцени.¹

¹ Недавно је објављена вест да је Милорад Павић за живота добио споменик у Русији.

Полазећи од ове чињенице о значају српске књижевности, потпуно невероватно делује податак да је она остала сасвим недирнута и нетематизована од стране српске филозофије. Ако је до другог светског рата и било покушаја нпр. Анице Савић Ребац или Ксеније Атанасијевић да се тематизују Његошеви радови и неке друге значајне појаве у нашој књижевности, након рата такве идеје су нестале.

Уобичајени приговор да је то резултат владавине једне тоталитарне парадигме у филозофији, марксистичке, у овом случају не би требало да стоји јер управо је марксистичка филозофија традиционално себе тежила да представи и утемељи као дубоко импрегнирану праксом и разним облицима „надградње”. Ако се сетимо чувених Маркових речи о томе да је о капитализму научио више из Балзаковог романа него из бројних студија о економији, поставља се озбиљно питање шта се то у нашој филозофији дешавало у последњих шездесет година кад је потпуно изостало тематизовање пребогатог материјала о друштвеној и онтолошкој стварности који се налази код наших писаца.

Чини се да је српска филозофија обележена тенденцијом бежања од стварности и друштвене реалности. Она је и пре садашње готово тоталитарне доминације аналитичког приступа на катедри за филозофију на Београдском универзитету (у чијем је суштинском аутоодређењу усмерење ка математичком језику и језику симболичке логике и формализација), патила од бежања од еволутивности и способности да се суочи са реалним животним дешавањима око себе. И када се у време *Праксиса* говорило о друштвеним и политичким темама, прича је опет остајала на нивоу високо апстрахованог дискурса, не силазећи у појединачно, конкретно као повод за ишчитавање неких суштинских тема и тенденција. Зато је књижевност, а посебно роман, потпуно остајао занемарен јер је у његовој интерној логици лежала присила да се сиђе у подручје реалног, које је опасно, које прља чистоту апстрактног дискурса и изазива да се као у филмовима Жике Павловића или Љубише Козоморе отворе крајње опасне бреше нормативности и политичке антропологије које су и за праксисовце биле неупитне. Врло конкретно, ови филмски аутори заједно са својим колегама писцима доводили су у питање нормативне претпоставке друштвене конструкције које су и праксисовци делили са припадницима режима.

Из те перспективе гледано садашња владавина аналитичког дискурса напосто је директна логична последица парадигме која је

постављена још шездесетих година, а не њена негација како често воле да представљају обе стране у такозваном спору аналитичара и континенталаца. Стога је у нашој новој филозофској традицији и формирана атмосфера на основу које је незамисливо да се филозоф бави озбиљним тумачењем чак и велике књижевности или теолошких дела, а да не говорим о анализи филмова, популарне музике, паралитературе и других облика најшире културне продукције. Словенац Славој Жижек, иако је такође живео и формиран у Титовој Југославији имао је довољно храбрости и способности да се упусти у озбиљно филозофско читање популарне културе, а пре свега филмова, што му је оправдано донело светску славу.

Овај пропуст да се филозофски тематизује стваралаштво наших уметника, а пре свега књижевника, је велика несрећа и за саму филозофију и за целокупну српску културу. Од само Доситеја постоји тај имплицитни, а неостварени порив да се тематизује филозофски слојеви књиженог дела, будући да су многи од наших књижевника били врсни познаваоци филозофије. Поменимо овде Његоша, или читава традицију српског експресионизма чији је само један део Милош Црњански, а која је настала под великим утицајем ничеанства.

За крај овог уводног излагања, поменимо један занимљив случај експлицитног третмана филозофије у књижевном делу. Ради се о познатом роману Борислава Пекића, *Како упокојити вампира*. Овај роман је сачињен у форми 26 писама које шаље бивши нацистички истражитељ. Свако писмо носи наслов једног од темељних дела европске филозофије, од Абелара преко Лока до Хегела и Ничеа. Реконструишући унутрашњу логику нацистичког тоталитаризма Пекић заправо имплицитно развија тезу да је читава европска филозофска традиција својим развојем водила ка нацистичким консеквенцама.

Овим романом Пекић је дао значајан допринос великој европској расправи о идејним основама фашизма и нацизма. То је традиција која иде од Јакоба Талмона до Ричарда Рортија, који је радикално изложио у свом познатом есеју о недемократичности филозофије и демократичности европског романа као најзанчајнијег жанра слободе. Пекићев роман, преведен на енглески и друге језике, вероватно представља најзначајнији уметнички допринос овој дискусији и сјајан пример како се једна актуелна тема може уметнички обрадити. Као што је познато ни овај изазов није у нашој филозофској култури пронашао адекватан одговор.

ЉУБИША ЂИДИЋ

**МАЛА ТАНГЕНТА О РОЂАШТВУ
ПОЕЗИЈЕ И ФИЛОЗОФИЈЕ**

Раскошно гранање белетристике најчешће има и филозофски изданак, за разлику од филозофије која готово никако или у мучним облицима може бити књижевна појава, ако је нашла такву форму коју су, додуше, стари Грци упражњавали.

Готово да нема књижевног дела које нема филозофски аспект. Од најнаивнијих животних питања, до негошевских. До миљковићевских, ћосићевских, селимовићевских.

Како би изгледала исповест у сопственој аутопоетици, а да не буде објашњавана собом као „трећом руком” - неким другим, већ *par lui memme*, самим собом.

Да ли би сам аутор могао да разбије сопствено атомско поетско језгро и да се нађе у магнетном пољу филозофских честица којима дугује заједничку духовну кохезију.

Избегавајући да то буде школско тумачење онога што знамо шта је филозофија, и онога што знамо шта је (по Аристотелу) лепа књижевност, нека овај запис о том разлучењу буде експеримент, успео или не, над сопственим поетским ткивом.

Писати, значи у написаном створити други живот. Другу реалност, другу стварност. У трансформисаној Речи, као у каквом облутку, са златним жилицама унутрашње руде. Дакако, у Речи која у почетку беше од Бога. Да би своју божанску артикулацију исказала у флуиду сачињеном од материје, оне духовне, од материје која се трансформише својом добротом према човеку, јер и доброта је један од облика песничке материје. За разлику од филозофије која је сама собом неприхватљива ако није формулисана у јасним формулама. Реч у поезији дуго зри у чулима, инстинкту, неартикулисаним гласовима и појмовима, у много чему што је претходило логосу, архетипским стањима, која ће се у смеси артикулације смирити у Речи, у

њеном уточишту и моћи, посебно када постане део крви и меса. И духа, наравно.

Ако песници не говоре језиком богова, онда богови говоре језиком песника, где се тајно потврђују.

Можда поезија није чулност, али ако се добро није очешала о чула, није се родила. Она се у чулима порађа. После може бити и нетелесна, али је прво прошла кроз порођајни бол. Оформљена у исцртавању душе, она собом чини идеју вечности, за разлику од других твари - непропадљива је.

У цивилизацијским континуитетима, као категоријама људског развоја, као непрестано васкрсавање духа над материјом, она спасава пролазност материје, која је једини чулни доживљај. Кад не бисмо одуховљавали чулно, све би била мртва природа.

Филозофија живи у постојећем, поезија у непостојећем. На изванредан начин су рођаци. Филозофија вечно тражи формулу којом ће објаснити свет и непрестано се смењују доктрине њеног певања и мишљења - поезија је органски у свом певању и мишљењу. Чак има и свој ореол, мало светачки и мало мученички, колико да јој се нађе мало и оног света, о чему филозофија и не сања. Зато је она једина која је у својој унутрашњој реалности, некој другој, а управо оној која произилази из овог живота, у стању и једина кадра да кроз своју реалност, као аутохотну религију, побеђује Ништавило. Поезија је света тајна, света тајна крштења самим собом, катарзе, оргазма, молитве. Молитве собом. Улажење у сопствени облук који су створиле исконске силе. А сада и ти. Енергија јединке, која као мала црквица у себи просветљава своју људску спољашњост. Кроз поезију се бране други - не песник. Он брани своје читаоце баш као што Свети Ђорђе убијањем аждаје песницима чини најлепшу метафору. Песник у одбрани читаоца опробава отров, аждајине зубе, сва братска зла. Зар нас и ових година не салећу але на овим истим калдрмама, палацају њени језичци, зар је не храни наша горка свакодневица, лаж домаћа и страна, свакојака баналност и нељудскост, домаћа и страна. Насупрот којих стоји својим чистим светим пољупцем баш тај искушеник, исповедник и монах.

Може ли се, дакле, у оваквим стањима изнизати онај систем вредносних окосница које ће представљати однос према филозофији, као правилу понашања, као хармоничном реду ствари, као решењу сопствене формуле.

У том систему ће се васпољавати однос према егзистенцијалном, однос према безнађу, према смрти, наравно, кроз све то и однос према животу.

У онтолошком, у историјском, у свеукупном друштвеном бићу.

Бодлер је рекао: „Поезија је оно најставрније што постоји, оно што је потуно истинито - само у неком другом свету”.

Кад се тај дуг свету врати - онда је то његова филозофија.

Тако ће зрачење поезије имати више недосегљивих дејстава: лековитих, психосоматских, спасавајућих, али и филозофских. Из оног света објашњаваће се овај свет.

У зависности од моћи тог интензитета, у самоспаљивању ради досезања светлости, дакле том природном стању смрти, њен творац ће се преточити у нов, продужен облик живота. Јер смрт у нама живи и за нашег живота, немилосрдно се усељава у пределе небрањене духом, просветљењем, свешћу о људском.

Творац који се сажегао у лептировој смрти поново делује из ње. Да ли је то васкрснуће. Да ли је то „оно што је истинито, само у неком другом свету” (Бодлер). Да ли је ипак тај свет само овај свет. Зна ли филозофија за то. Као рођака која нас објашњава тамо где нисмо собом кадри до свести о сазнању. Јер свет о којем немамо свест не постоји. Дакле, свет божанског је такође у овом свету.

Свест о божанском није дошла из оног већ из овог света. Када се овде врати, постојаће и тамо. Као реалност у коју верујемо.

Тако ће лептир, ако је пронашао спасоносну светиљку на којој је успео да се спали, живети и даље, изнова!

И тако остварити Бодлерово пророчанство да поезија као нешто најстварније што постоји, нешто најистинитије - само у неком другом свету, може бити кроз своју рођаку филозофију повратак у овај свет.

Abstract: The explanation of interdependence of philosophy and poetry in the example of personal poetic expression. The interdependence is called „kindred” in the title, because it takes place in the thin line where philosophy and poetry become equal in their missions, but at the same time in their essence, they move away from each other.

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ

БРАНКО МИЉКОВИЋ - ПЕСНИК И ФИЛОЗОФ

(Извори заблуда о неразумљивости савремене поезије и филозофије)

Реч „није израз неке ствари, већ одсуства те ствари. Реч чини да ствари нестају...”

Стефан Маларме

„Мишљење је напор који у нама оживљава оно што не егзистира.”

Пол Валери

„Није ли нам дијалектика открила да су истина и дембеланска здраво-разумска разумљивост и јасност у тешкој свађи?”

Бранко Миљковић

„Филозофске творевине нису ништа мање фантастичне од уметничких.”

Хорхе Луис Борхес

Став нашег песника и филозофа који сам навео као једну од идеја водила показује да је за разумевање савремене поезије од нарочитог значаја њена блискост са филозофијом, и то како грчком, тако и модерном, о чему убедљиво сведоче његови огледи, али и његова поезија. Важно је поменути да он у том свом опредељењу није био усамљен, да је та мисао о блискости обасјавала и његове велике узоре, али и многе друге који истичу изузетни значај и различите начине узајамног додиривања филозофије и уметности. Међу овима је и Борхес.

Посебно треба истаћи да Бранко Миљковић савремену филозофију није одвајао од грчке, а поготово их није противстављао, нити је пристајао на то да даје предност једној од њих, као што то и у нашој савремености чине како неки српски филозофи, тако и неки тумачи Миљковићеве поезије. За ваљано разумевање новог облика разумљивости савремене поезије мора се поћи не само од њених поетика, већ и од идеја филозофије, посебно оне нововековне, која је у

превладаном или у неком другом облику обухватила и величанствене домете целокупне грчке филозофије, било у њеном предсократском, било у њеном платонском лику и домету.

За оне који верују да реч и истину различитих духовних облика одређује само нешто што егзистира модерна филозофија и поезија остаће заувек неразумљиве. Истина није одређена само присутним, на чему почива сва мудрост здравог разума и недијалектичког мишљења уопште, већ и оним одсутним, а често више њиме него оним што егзистира. То сазнање у развијеном облику дугујемо класичном немачком идеализму, а у модерну поезију оно је продирало преко поетике Малармеа и Валерија, да поменем само њих. Кад је пак реч о нашој култури и, посебно, уметности, тај продор у значајној мери дугујемо песничком и филозофском делу Бранка Миљковића и његовог поколења. Томе ћемо посветити нарочиту пажњу.

Мало је оних који уопште могу да схвате научна сазнања, посебно ако су за њих од значаја математичка начела, али је тешко наћи некога ко би у модерним временима тврдио да су та сазнања неразумљива. У приступу науци се проблем разликовања онога што је само по себи нејасно од онога што тако изгледа не поставља као у другим областима за које се олако тврди да су неразумљиве, пре било каквог озбиљног покушаја да се овлада њиховим путевима сазнања, обрасцима мишљења итд. Уместо о неразумљивости самих научних знања и путева њиховог стицања, обично кажемо да је све то нама нејасно, јер се нисмо посветили тегобном упућивању у њихов смисао.

У филозофији запажамо нешто слично много пре него што су се науке издвојиле из њеног окриља. У ствари, од античких времена, кад је реч о филозофији, прави се разлика између истинске неразумљивости и оне чији је корен у непознавању одређене филозофије, или у немоћи да се овлада путевима њене изградње, упориштима њених мишљења итд. Али, тај увид нема ону општост коју има кад је реч о науци, већ важи углавном међу онима чији је позив филозофија; кажемо „углавном” јер чак ни у тим оквирима, дакле ни у заједници филозофа, нема општег прихватања једног таквог увида. Изван тих оквира филозофији се приписује неразумљивост.

Међутим, савремена уметност уопште, а поготову поезија, нису ни изблиза у таквом положају. Наиме, постало је уобичајено да се без икаквих ограда говори о неразумљивости савремене уметности. Оно што нас мора посебно изненадити јесте чињеница да о неразумљивости своје поезије говоре и сами модерни песници, да о књижевним

критичарима ни не говоримо. При том се обично труде да наведу и неке разлоге њене нејасности и настоје да покажу како та неразумљивост не значи да је ова поезија мање вредна од поезије у њеном класичном лику, коју је красила извесна доступност свима, чак и онима који никада нису учинили ни најмањи напор да овладају њеном природом.

Постало је очигледно да би у овом погледу и модерна поезија и њени ствараоци могли следити пут којим су се вековима кретале филозофија и науке. Наиме, и у уметности се може престати са том жалопојком о неразумљивости, јер и у њој разумљивост има различите облике. Несхватљиво је зашто се истрајава на том пољу неразумљивости чак и у поетикама које оваплоћују раскид са оном врстом јасности која је била одличје поезије, на пример, Бранка Радичевића и читаве плејаде изврских српских стваралаца његовог времена; то важи и кад је реч о другим областима уметности. Једнако тако је нејасно зашто Бранко Миљковић прихвата говор о неразумљивости модерне поезије, иако с правом тврди да је та неразумљивост јаснија од онога што се обично таквим назива. Где је корен тог истрајавања тврдње о неразумљивости, ма како њу иначе одређивали?

Прво да кажем нешто о нејасности филозофских идеја, која није њихово инхерентно својство, већ им се приписује зато што се не познају њене „тајне”. Уместо о јасности или разумљивости, образован филозоф од искона говори о ономе што сам разуме и о ономе што није успео да појми, при чему о томе или не изриче вредносни суд, или, ако га изриче, онда је он похвалан.

Разликовање о којем говорим потиче, по сведочењу Диогена Лаертија, од Сократа. Може се рећи да са Еурипидом почиње изразитије занимање грчких књижевника за филозофију. Он је Сократу донео један Хераклитов спис, који по својој прилици није разумео, па је за мишљење питао свог великог савременика. Сократ му је одговорио на начин који сведочи да је у филозофији рано начињена разлика између два облика разумљивости, наиме између оног што је Сократу или било коме другом нејасно и онога што је одиста тавно, наиме што је неразумљиво по себи. Сократов одговор Еурипиду постао је образац филозофског промишљања проблема неразумљивости. Наводим његов одговор Еурипиду: „Оно што сам разумео изврсно је, а мислим да је тако и оно што нисам разумео: само је за то потребан делски ронилац да дође до дна.” Ни не помишља Сократ да оно што није појмио прогласи нејасним по себи. Напротив, о томе што му је остало несхватљиво он суди по ономе што је разумео. Тиме он поставља и

мерило суђења не о ономе што је неразумљиво сáмо по себи, јер то нема вредности, већ о оном што он сáм није успео да разуме. Мерило је у вредности онога што је било јасно у књизи Хераклита мрачног, или, по Бранковом изразу – Хераклита тамњака.

Овде треба запазити да, без обзира на велике разлике између Сократове филозофије ума и Хераклитове, утемељене на начелу ватре – а управо је та разнородност у корену нераздевања које признаје Сократ – постоје заједнички или општи погледи, које можемо разумети без обзира на несагласност начела у филозофији, или поетика у књижевном стваралаштву, или образаца мишљења у наукама итд.

Ово помињем како бих истакао да је Миљковић био у праву кад је изрекао оштре осуде о критичарима који о модерној поезији говоре као о неразумљивој и досадној. Да су следили пример Сократовог прилаза, који смо назначили, они никада не би могли да изрекну овакво наопако мишљење. Осврћући се на чланак „О досадној модерној поезији” Душана Макавејева, Миљковић износи важно начело: „Мислим да он, као и неки други критичари (Палавестра, на пример), своју немоћ пред поезијом узимају као критеријум, мерило. Кризу својих критеријума проглашавају кризом поезије. То је као кад би неко хтео да захвати море решетом, па утврдио да море не постоји.” Дакле, они који своја застарела, временом превазиђена мерила универзализују, схватајући их као увек и у свакој прилици важећа, тиме показују своју неупућеност у то да се и поезија, као и науке и филозофија, развија, да се мењају њене поетике, да ни сáм појам јасности није изузет из тог процеса сталних мена. Оно што се може универзализовати јесу промене, а не мерила и, разуме се, не посебан облик разумљивости, ма колико овај био укореењен у обично, представно мишљење.

Без одбацивања говора о неразумљивости савремене поезије и уметности уопште не може се довршити обрт започет напуштањем традиционалних поетика, чији садржај јесу начела неприхватљива великим ствараоцима нашег времена. Говор о неразумљивости савремене уметности последица је одсуства сваке жеље да се њена нова начела уопште и упознају, и да се увиди како се уметност, као и друге области културе, може развијати само ако оно што је једно одређено време важило као њена неприкосновена основа временом губи тај умишљени значај и тако схваћену трајну вредност.

Говор о неразумљивости савремене поезије уједно је и израз убеђења да она мора бити приступачна сваком, из чега следи закључак да ако је мени као неупућеном нејасна, онда је она таква и по себи. У

поезији и, уопште, у уметности најдуже се задржало убеђење да је њена разумљивост у увреженом смислу речи нешто без чега она и не може постојати. Истина је, међутим, потпуно супротна томе. Да би постојала, да би се, као и друге области културе, развијала, она мора мењати и облике своје разумљивости. Те промене су израз духа нових поетика.

Бранко Миљковић је из великих филозофија прихватио мисао о важности изузетног залагања, труда и напора у процесу стицања нових сазнања или, свеједно, нових замисли филозофије, проширујући тај увид и на само стваралаштво! У тексту о агону он пише да „надмашивање мора бити тешко и напорно, јер људи чак и лепо дело памте само ако је с напором створено”.

Али, треба истаћи да то исто важи и за разумевање, за потребу понирања у дубине новог облика, било да је реч о сазнању, или да је у питању стваралаштво. Искључиво тако нам он постаје доступан. Не прилагођава се нашој увреженој, „природној” саморазумљивости све остало, у различитим областима сазнања и стваралаштва, већ са његовим променама треба да се мењају и облици наше разумљивости. Само се тако могу очувати особености различитих поетика, начела филозофије или научних парадигми. Неувиђање тога може једино бити сведочанство о необразованости у Аристотеловом смислу речи. Без напора да се проникне у та особена одличја нових поетика, нових начела филозофије, нових образаца сазнања у наукама, нема начина да се ваљано разуме мисао свега онога што је садржај тих облика културе. Променама не одолева ништа, па ни сами начини разумљивости. То не увиђају они који апсолутизују уобичајено схватање јасности, односно који истрајавају у заблуди да сваки плод стваралаштва мора бити једнако доступан свима, и то без напора или, да употребим израз једног модерног мислиоца, без „сатирања на послу” успостављања и разумевања нових филозофија. То исто важи и за науке, али и за савремену уметност, па тако и за („неразумљиву”) поезију – разуме се, не на исти начин, и не у једнакој мери.

Поменуо сам Миљковићеву осуду оних који своје неразумевање савремене поезије уздижу до мерила њене вредности, а не само њене јасности. У филозофији је то такође видно од времена Хераклита. У нашој средини, од стране оних које је Хусерл с правом назвао „обезглавитељима филозофије”, обезвређивани су творци њених највиших домета управо због тога јер су били неразумљиви тим вајним теоретичарима јасности или позитивног мишљења. И данас тога има, разуме се, не само у нашој филозофији. Начело разумљивости тих

игнораната своди се на став да је оно што је њима нејасно – пре било каквог напора упућивања у језик и појмовни склоп неке нове филозофије, на пример, јесте такво и само по себи и, сходно њиховој „научној” логици, безвредно, а то значи такво да и не завређује никакву њихову пажњу, никакав њихов труд овладавања и понирања у идеје такве филозофије.

Срећну околност представља то што оваква, потпуно произвољна и неука вредновања обично јесу нешто крајње ефемерно. Обезвређивање Хајдегера, или Лиотара, или Дериде, или савремене уметности, посебно поезије, на пример, Драинца, Попе или Миљковића, није никаква препрека озбиљним филозофима, историчарима идеја, песницима и књижевним критичарима да се са највећом страшћу и преданошћу посвете понирању у дубине управо тих и таквих филозофија, такве, наводно неразумљиве поезије и уметности уопште. Можда би се у неком општијем облику смело рећи да нема велике филозофије о којој изостају тврдње да је неразумљива. У овом погледу модерна уметност није у бољем положају, већ пре у много тежем.

Сваки заокрет, свака значајнија промена поетике која значи напуштање оних дотадашњих, по правилу је праћена оптужбама за нејасност новог што се из тих обрта рађа. У том смислу се може рећи да постоји једна врста нејасности која је одиста то, али само са гледишта уврежених и, обично, широко или, чак, општеприхваћених мерила. Таква оптужба задржава неку снагу само дотле док се не покаже да се на начелима до тада владајућих поетика није могло даље, да су њихове могућности истрошене, да до промене долази из тог увида из којег се рађају и нови књижевни покрети, нова усмерења стваралаштва, другачија од свих дотадашњих.

Тиме се ни на који начин не доводи у сумњу вредност тих ранијих поетика, а поготову не величина поезије по чијој су мери оне у прошлости настајале, односно у чијој су основи оне биле. Али, та вредност је обртом суштински омеђена – пориче се њихова савременост, наиме то да се на њима и даље мора остати. У „Заједничкој песни” Миљковић то изражава на најбољи начин:

„И јасност више нема шта да каже
Нечитак је свет.”

О томе ће бити још речи. Слично је и у другим областима, посебно у филозофији. Ма колико и за савремену филозофију било значајно величанствено мисаоно наслеђе, оно се не може проглашавати савременим. У том смислу кажемо да данас нема хераклитоваца, ма

колико његови погледи били значајни и за песнике, и за филозофе. Кад се говори о платонизму модерне филозофије, онда се не мисли да и данас постоје они које можемо сматрати Платоновим следбеницима, већ на чињеницу да се и у нововековљу одржало начело ума, на којем је он први утемељио филозофију.

По себи се разуме да није свака нејасност привидна. О тој истинској неразумљивости све битно рекао је Миљковић, посебно у огледу „Неразумљивост поезије”, па се на томе овде нећемо задржавати. Важно је, међутим, увидети да привидна или тзв. нејасност, која нас пре свега занима кад говоримо о Миљковићу, у савременој поезији и филозофији, обично јесте почетак или најавна преокрета и, чак, другачијег пута, различитог од оног којим се ишло у прошлости.

О овој тобожњој нејасности као о истинској обично говоре књижевни критичари чија мерила вредновања више немају некадашњи значај. О томе су писали многи наши ствараоци из разних области уметности. Поменули смо и једно Миљковићево значајно мишљење о томе.

Један од проблема прихватања нових поетика, односно нових начина утемељења филозофије, или нових образаца истраживања у наукама, јесте то што се о њима каква-таква јаснија свест, изражена пре-цизним језиком и изграђеним појмовним сплетовима, поступно и, често, врло споро успоставља и, при свем том, не без „лутања и занашења”, да употребим тај сократовски израз. Ми то видимо чак и кад су у питању разни текстови у којима Бранко Миљковић говори о нејасности, на пример; он често користи овај појам не само кад описује реаговања оних који остају заточеници уврежених мерила вредновања, већ и кад је очигледно да мисли на своју поезију. Једноставније речено, он не успева да у потпуности изгради језик којим би недвосмислено разјаснио и доследно спровео темељни став своје поетике да је „неразумљивост много јаснија и одређенија од нечег што изгледа само по себи разумљиво”. Недвосмислени израз овог става био би да оно што се са становишта очигледности, или предметне свести, именује као неразумљиво, јесте потпуно јасно и одређено за свакога ко је овладао ставовима нове поетике, на пример, оне Миљковићеве и нараштаја којем је сам припадао. Оно што је неразумљиво с гледишта критичара чији су критеријуми у кризи, само по себи је у сваком погледу јасно и одређено, разуме се, према мерилима нове поетике и за онога ко је њиме овладао.

У филозофији говоримо о *мишљењу из начела*. Никада се једна велика филозофија предмодерног или модерног времена не може дубље појмити ако се не овлада њеним начелом, улогом коју оно има у развијању и утемељењу филозофских погледа. Исто важи и за озбиљне покушаје вредновања одређене филозофије. Тек се из начела успоставља јасност, односно темељније разумевање филозофије и ограничавање представа о нејасности и неодређености њених појмова и идеја. Онај ко то не увиђа и покушава да аршинима софиста, на пример, појми Сократову мисао, али и обратно – неће стићи далеко, као што ни представници ових противстављених филозофија, у међусобној критици, нису успевали да појме и оно вредно у њима, већ су углавном добро учавали њихове слабости, односно ограничена важења или омеђена поља примене тих сукобљених учења.

О нејасности Фихтеове или Хегелове филозофије говоре они који не желе, или који нису у стању да овладају језиком и поступцима изградње тих филозофија. Такав говор о нејасности тек је сведочанство о недоучености самих критичара, о томе да не схватају значај „сатирања на послу” разумевања великих филозофија.

Другачије није ни у уметности. У њој се то показује, сасвим разумљиво, на особене, њој примерене начине. Кад Миљковић каже да „неразумљивост која има дубље корене и разлоге, остаје неприступачна само неупућенима”, он опет употребљава појам неразумљивости који је својствен становишту обичне, предметне свести, иако има на уму тзв. „неразумљивост”, односно недоступност новог облика разумљивости неупућенима у поетику чији је она израз.

Све ово о чему говорим можда се најбоље испољава у једној области сазнања која је логичку јасност и развојност вековима стављала у своје темеље. Савремена историја науке уверљиво је показала да у неразвијеној науци, али и у оној која тек почиње пут своје нове изградње, на темељима промењеног обрасца мишљења, односно на измењеној парадигми, заступници оне старе, а то обично значи готово сва научна заједница, оспоравају вредност заокрета, истичући, поред осталог, и његову неразумљивост и то да противречи темељима научног духа, дакле, не само његовом владајућем облику, што је потпуна истина, већ и науци схваћеној према самом њеном појму, што је, разуме се, потпуна заблуда и што се јасно изражава тек кад нови образац мишљења и изграђивања науке однесе превагу у њој, над оним до тада владајућим.

Шта недостаје приступу чија су исходишта, према подесним Миљковићевим речима, „мерила у кризи”, односно путем чијих се критеријума не може пронићи у вредност једне нове, самосвојне замисли у било којој области сазнања или стваралаштва? Већ и у овако постављеном питању назначено је оно што је у корену оваквог недопустивог начина суђења о нечем новом. Кључни проблем је зашто је такав прилаз неодржив. Питање, ваљано постављено, може да гласи и: како треба вредновати да би се избегле очигледне заблуде суђења ослањањем на мерила која су неприхватљива ствараоцима дела о којима се жели изрећи критичко мишљење?

Сажети одговор гласи да ваљано вредновање јесте иманентно, унутрашње – наиме, оно увек полази од ставова самог ствараоца, оно њих мора уважавати, какво год мишљење из такве анализе критичар на крају изведе.

За такво унутрашње вредновање најважнија претпоставка јесте потпуно овладавање не само начелом филозофије о којој судимо, већ и свим оним што се на њему утемељује. Иманентно суђење о филозофији је у суштини мишљење из начела. Дакле, не полази се од онога што је критичару блиско, или што је уврежено, што представља некакво укореењено мишљење, већ од онога што су чиниоци, што је садржај филозофије о којој се жели изрећи вредносни суд. Такав суд нема никакву ваљаност ако се претходно, попут делског рониоца, не овлада дубинама филозофије. Онај ко то не уважава, ко не поседује сократовску уздржаност и промишљеност, тај може вредносним ставом прогласити само неки свој утисак, по правилу засниван на убеђењу да оно што је њему блиско, што он сматра правим мерилем, има некакву универзалну вредност, ни не помишљајући да је то можда напросто оно решето које помиње Миљковић говорећи о списатељима који кризу својих мерила проглашавају кризом поезије.

На сличан начин, поштујући, разуме се, особености сваке области промишљања и вредновања, поступамо и с њима. Наиме, судимо иманентно, а тај облик критике, према самом свом појму, значи кретање мишљења према вредносном суду удубљивањем у све оно што суштински одређује једну посебну замисао филозофије, науке или књижевног стваралаштва. Без проницања у начела, у парадигме, у особене поетике, без овладавања свим оним што у својим темељима има управо те садржаје, нема ваљаног, а поготову не продубљеног вредновања.

То важи и кад је изазов мишљења сама разумљивост текста, односно јасност онога што чини његов садржај. И о разумљивости судимо унутарњим критичким поступком, односно овладавањем оним што је битно за промишљање о јасности текста и о начину на који је она постигнута, као и о облику који она има.

Врћимо се Сократовом мишљењу о јасности Хераклитовог спева. Они који суде о Миљковићу полазећи од класичних или, општије речено, од мерила другачијих од његових, требало би да следе пример Сократовог односа према ономе што није успео да разуме читајући Хераклитово дело. Увек постоје стихови – какву год поезику прихватао или изграђивао стваралац – који су у понечему многима разумљиви, ако већ не и свима, а поготову не у свему. Уколико оно што је јасно сведочи о вредности песника, онда би то требало да буде основа да се у суђењу о ономе што нама није јасно следи пример мудрог Сократа.

Мислим да се тако може понајпре поступати кад је реч о поезији Миљковића. Написао је толико дивних стихова за које се не може рећи да су потпуно неразумљиви чак и онима неупућеним у „тајне” његове поезије. Ми се можемо запитати чега има нејасног, чак и са становишта обичне свести, у песми „Епитаф”, која гласи: „Уби ме прејака реч.”

Али, чак и кад су у питању такви стихови, неопходна је посебна обазривост. Треба, наиме, знати да су за ваљано разумевање богатства њихових значења и порука неопходни упућеност, труд, напор овладавања погледима ствараоца. Тако, на пример, израз „прејака реч” из наведеног стиха не значи само оно што у први мах пада на памет. Миљковићеве огледи, писма и белешке сведоче да „прејака реч” има *два потпуно супротстављена значења*; при том, разорна снага речи је само једна страна те њене неизмерне моћи, која се, при свем том, изражава на различите начине. Овде је довољно поменути да у једном од последњих писама свом блиском пријатељу читамо: „Сада моје песме траже моју главу.” Говори, даље, о поезији као о свом „најжешћем непријатељу”. Исход свега је одрицање од сопствене поезије итд.

Али, „прејака реч” може значити и потпуну супротност овој њеној разорној моћи. Наиме, управо такву реч је наш песник тражио, јер се њена вредност показује и у моћи стварања. У једном разговору он помиње „прејаку реч кадру да из себе поново створи читав речник”; и даље, он каже да је та реч „ватра”. Та Миљковићева ватра подсећа на Хераклитову, али не и на ону из митологије старих Египћана на којој се митска птица феникс спаљује кад предосети своју смрт. Из те

источњачке ватре не настаје ништа ново, већ се поново оживљава исто. И у начину на који схвата ватру Миљковић се показује као песник европског културног круга, у којем је и рођена мисао да је пропадање пут промена које доносе нешто ново; без пропадања нема помака у свету живота. Приповест о фениксу у потпуности изражава дух источњачких народа, у чијој је метафизици изворност или истрајавање истог темељна мисао.

На овоме месту треба поменути један разговор у којем Миљковић на питање шта га је навело да једној својој књизи дâ наслов *Ватра и ништа* одговара: „Мудра усмелена на мрачног песника из Ефеса. Заснивајући поезију на хераклитовски схваћеном онтосу, покушао сам да избегнем елеаћански апсурдну замрзнутост, која се, рецимо, јавља у мојим 'трагичним сонетима'.” На додатно питање саговорника у којем је оквиру покушао да отелотвори хераклитовско схватање певања и мишљења Миљковић одговара: „У оквиру класичног мита о ватри и птици, 'Жар-птици'.”

Овај одговор се не би смео схватити дословно, већ га треба појмити *cum grano salis*. Он сведочи о Миљковићевој отворености према митологијама и културама разних народа; али у његовој рефлексивној поезији све се примерава основним начелима поетике која одређује Миљковићево певање и његово мишљење. То примеравање он обично назива „пречишћавањем” или „преуређењем” онога што се из било којег извора „преузима”.

Оно што је од највеће вредности у овом увиду источњачке мудрости јесте то да је разорност ватре уједно и искон *обнављања* живота, његовог *очувања* или *продужавања*. Већ се и у том ставу овако схваћене метафизике пошло даље од обичне представе о ватри која се претвара у пепео, у „ништа”.

Овим разматрањем доспевамо до суштински важног проблема којем такође треба посветити извесну пажњу. Проблем је, наиме, имају ли уопште неког смисла они покушаји разјашњавања или „превођења” Миљковићеви стихови на језик предметне свести и да ли се тиме излажемо одређеним опасностима, какву представља, на пример, осиромашење богатства њихових значења и изражајних могућности.

Говорећи о Миљковићевој поезији, Слободан Ракић каже да су „читави низови стихова недокучиви, али зато зраче скривеном и загонетном лепотом”. Истинска поезија, истиче он с правом, „не може да буде нејасна”, разуме се, под претпоставком, о којој смо говорили, да се разумљивост не своди на један једини облик, онај који значи да је

текст доступан сваком. У Ракитићевим речима је очуван дух сократовског разликовања између онога што је нејасно и неразумљиво само по себи и онога што се као такво некоме привиђа, што му из било којег разлога остаје несхватљиво.

Анаксагора може без проблема изразити оно што жели да каже или на појмовни, филозофији примерен начин, или језиком мита. Али, то је могуће зато што у оба случаја, кад је реч о софисти, важи логика обичног, представног промишљања.

Хераклит је у другачијем положају, јер је логика његовог филозофског расуђивања врло различита од оне на којој почива разумљивост обичног језика. Оно што се може изрећи обичним језиком, разумљивом сваком човеку, то на такав начин изражавају и Хераклит и Миљковић. Али, оно најважније у њиховим делима, оно до чега је и њима највише стало, то се не може исказати нити логиком софиста и обичног мишљења, нити, као што ћемо видети, поетиком Гетеа. Превођењем, односно покушајем да се Хераклитова мисао, или Миљковићева поезија изразе свакоме доступним језиком, само је свођење нечег пребогатог значењима, али и другим садржајима које обично обухватамо појмовима мудрога, или лепога, на нешто за шта није потребна ни Хераклитова ни савремена дијалектика, нити Миљковићева поетика. Кад би такво превођење било могуће а да се при том не изгуби оно најважније, оно особено због чега се и стварају нове логике мишљења и исте такве поетике, онда се не види зашто би уопште биле потребне те промене и у филозофији, и у књижевности, као и у другим областима.

Један од извора те такозване неразумљивости Миљковићеве поезије крије се у његовом прихватању дијалектике схваћене на начин великих филозофија, не само хераклитовске, већ и оних из модерних времена и из наше савремености.

Мало је озбиљних приказа или осврта на стваралаштво Миљковића у којима се не помиње или чак не истиче значај његовог филозофског образовања. Али, није тешко уочити да изостају јаснија одређења онога што је нашем песнику било од основног значаја за ову његову отвореност према филозофији. То посебно важи кад је реч о његовом истицању значаја дијалектике, коју он схвата неупоредиво дубље од многих савременика којима је филозофија била животни позив, као њему поезија. Ово посебно важи за стање у нашој филозофији, у којој је дијалектика обично схватана на здраворазумски начин, дакле потпуно супротно ономе што је њена суштина од времена

Хераклита до Хегела и Адорна, да поменем само ове мислиоце. Дијалектика је често одређивана као оруђе „троне” или, како је говорио Миљковић, „дембеланске здраворазумске разумљивости и разговетности са којом је истина”, као и савремена песничка разумљивост, у „тешкој свађи”.

Бранко не говори о филозофском садржају поезије, „већ о дијалектичкој школованости њеног израза”. Тек је тиме поетски израз, по речима нашег песника и филозофа, „најзад ... дорастао дубини и сложености света и зар је онда чудно што га данас често сусрећемо у делима самих научника и филозофа”. Пример тога ћемо поменути у даљем излагању. При том, очигледно је да Миљковић ни не помишља да поезију подреди филозофији, да порекне њихову самосвојност и аутономност.

Али, за нас је овде важно да пре свега истакнемо како Миљковић у својој песничкој отворености према дијалектици и њеном умственом изразу, види с правом један од извора тобожње неразумљивости савремене поезије.

И у филозофији здравог разума та тзв. неразумљи-вост дијалектике – наравно, пре свега Хераклитове и Хегелове – често је била, посебно у нашој средини, у корену или њене погубне популаризације, односно свођења на поступак „троне”, „дембеланске” мисли, или, што је мање погубно по њу, потпуног игнорисања ове методе и овог начина мишљења, као у аналитичкој теорији, која о дијалектици ништа не зна, нити о њој жели да зна било шта!

У важном тексту у којем говори о „заснивању поезије на хераклитовској схваћеном онтосу”, како би избегао „елејску апсурдну замрзнутост”, он одређује савремену рефлексивну поезију на начин који се обичној свести привиђа као парадоксалан. Наиме, он каже да та поезија „представља мисао у одсуству разума”. О парадоксалности овог одређења може говорити само неко ко мисао своди на њен разумски облик. Миљковић, као савремени филозоф, најчешће има у виду два њена битно различита облика. Један је, наравно, разум, а други је негативни ум, или дијалектичка мисао.

Само се у светлу овог разликовања и Миљковићевог јасног разграничења здравог разума и дијалектике може увидети да ослобађањем од разума мисао не престаје да постоји у облику негативног ума, или дијалектике. Дијалектика је и показала, то смо видели, да су истина и здраворазумска разумљивост у дубоком сукобу.

Ослобађањем од разума поезија не престаје да буде мисао(на). Он то и изричито каже полазећи од Валеријеве одредбе да „поезија јесте патетика ума”. По речима Миљковића, савремена рефлексивна поезија „представља мисао ослобођену рационалистичких експликација, мисао у одсуству разума. После надреализма мисао је истински запевала.”

Ово гледиште се, наравно, разликује од Хегеловог, али и од савременог филозофског прилаза, јер се у тим приступима ум не одваја оштро од разума, нити се говори о „мисли у одсуству разума”. Наиме, од Хегела потиче одређење да је разум без ума нешто, али је ум без разума напросто ништа.

Међутим, поезија је нешто друго од филозофије. То се показује и у овоме Миљковићевом гледишту. Отвореност према филозофији има смисла само ако оно што из ње подстиче поетска мисао примери својим особеностима. То је начин очувања аутономности различитих облика свести, ма колико они били слободни у позајмљивању, односно у међусобном подстицању.

Узгред помињем да је Миљковић Хераклита сматрао највећим филозофом пре Сократа. Није тешко закључити да се он не поводи за Ничеом, већ се опредељује за хегеловско надређивање филозофије ума, односно платонизма, предсократским начелима, међу овима и Хераклитовом. И у овом погледу је Миљковић, за разлику од гледишта које у то доба у нашој филозофији преовладава, био ближи европском темељном поимању дијалектике. Ово истичем зато што се подстицаји које Миљковић добија из филозофије – посебно у својим продубљеним разматрањима проблема тзв. неразумљивости – понекад свде на отвореност према Хераклиту. Миљковићево поимање дијалектике и опредељење за филозофију ума најбоље показује да је „мрачњак” био само један од великих филозофа који га је подстицао, али да су плодотворни утицаји долазили и из највиших домета савремене филозофије.

Разуме се да Миљковић прихвата и Аристотелово увиђање дијалектичког смисла метафоре која спаја и сажима две често врло различите и удаљене стварности. Он, при том, истиче да је метафора основно средство његове поезије. Ма о чему певао, песник, по речима нашег филозофа, тражи „тачку где се противречности братиме и бивају исто живот и смрт”.

У тој мисаоној вези позива се и на Бретонов „први надреалистички манифест”. Сажетост песничког израза, коју је изнад

свега уважавао, значи његово ослобађање од „свих елемената експликације и заобилазног описивања. Поређење је замењено сликом и метафором.”

О овоме говорим како бих истакао да Миљковић није само велики песник, већ и наш одиста значајан филозоф. Опредељењем за Хераклита и савременим схватањем дијалектике поставио је, као песник, обресе оригиналног поимања филозофије у нашој средини, о чему ће још бити речи.

У Миљковићевом промишљању неразумљивости, заправо онога што се у том облику привиђа здравом разуму, дијалектика има посебан значај. Већ смо поменули његове речи да је дијалектика показала како су здраворазумска разумљивост и истина „у тешкој свађи”. При том је најважније увидети да овај став сведочи не толико о подстицајима из Хераклитове мисли, колико из Миљковићу савремене филозофије. Тај увид о супротности дијалектике тромој мисли тековина је савремене филозофије, која се ослобађа и Хегеловог поимања такозваног позитивног ума или његове спекулативне стране, која је у филозофији немачког мислиоца најважнији чинилац. Миљковић дијалектику схвата на начин који је ближи филозофији Франкфуртског круга.

Али, као што смо видели, Хераклитова тешко разумљива или, са становишта обичног мишљења, неразумљива, мрачна филозофија имала је кључни значај у суочавању са тим противстављеним појмовима као важним изазовима мишљења. Филозофија је, то смо поменули, рано почела да разликује оно што је одиста неразумљиво, па, већ и по томе, безвредно, нејасно на недопустив начин, од онога што је нејасно из потпуно разумљивих разлога, којима се нема шта озбиљно замерити, јер се одређени увиди и истине не могу домашити, нити на примерен начин изразити ако се не прекораче границе представног мишљења.

Није случајно што је у филозофији рано постављена та разлика, која се не може пренебрегнути ни у поезији, ако се жели да се пође даље од онога што може домашити предметна свест, она која битна упоришта има у очигледности. У ствари, може се рећи да ту тзв. неразумљивост много теже може избећи поезија него филозофија, јер, за разлику од ове, песништво, по речима Миљковића, изражава целокупну људску свест, укључујући и ону која је „самој себи нејасна”. Узгред можемо поменути да се савремена филозофија и науке, у неким својим важним усмерењима, отварају према овом одличју поезије, као што каже и сâм Миљковић. Петер Слотердајк, на пример, истиче да психологија више од сто година описује људе као *animal irrationale*.

Нешто налик томе, каже он с правом, данас се показује и у економским наукама: „Стварни човек како се појављује изван теоријских модела, живи у страстима, од случаја и захваљујући опонашању.” Удео ирационалног не може се избећи чак ни у наукама итд.

Вредно је истаћи тај велики искорак модерне уметности, а посебно поезије, у односу на ставове који су били блиски Гетеу, на пример, који је замерао чак и филозофији, посебно Хегеловој, што је наводно нејасна. У једном разговору с Екерманом он каже да се „у односу на филозофију увек држао независно: становиште здраве људске памети било је и моје”. Хвалећи једну књигу Шубарта, немачког класичног филолога, он пише: „Главни смер његове књиге излази на то да постоји једно становиште изван филозофије, то јест становиште здраве људске памети, и да су уметност и наука увек најбоље напредовале независно од филозофије, помоћу слободног дејства природних људских снага.”

Ови Гетеови погледи о вредности здраве људске памети и у области наука и уметности били су застарели већ и у његово време. Да није било искорака из оквира те памети и њених представа о разумљивости, не би било помака ни у филозофији, ни у науци, а, како видимо, ни у савременој уметности. При том, не треба ни истицати да искорак није резултат презира обичног мишљења, већ прекорачивање граница у којима се оно уопште може кретати и у којима показује своју пуну снагу и вредност.

Пажња коју песници посвећују писању огледа, као и продор тог есејистичког духа у само њихово поетско стваралаштво, проистичу превасходно из настојања да се постигне што виши ступањ те другачије, нове разумљивости, која је далеко од оне обичног мишљења или гетеовске много хваљене „обичне памети”. Иако су начини прекорачивања обичног мишљења врло особени у различитим областима културе, остаје заједничко то да је његов резултат, са гледишта наивног мишљења, неразумљивост.

Гете није био у праву ни кад је говорио о науци. И у њој, као и много раније у филозофији, обична, предметна свест губи значај и позиције које је некад имала. Томе је, кад је реч о науци, највише допринело њено широко отварање према математичким начелима. Њутнова филозофија природе није ни замислива без математичких начела, нити је разумевање његове класичне механике уопште могуће без знатног напора како би се овладало тим начелима апстрактне области математичких сазнања.

Но, важно је рећи да је наука у знатно повољнијем положају, кад је реч о тој тзв. неразумљивости, и од филозофије и од разних облика стваралаштва, јер у њој постоје начини потврђивања несумњиве вредности њених сазнања, у коју се свако може уверити; наиме, *успешност у примени* чини је „савршеном” и за обично, представно мишљење. *Успешност и корисност* представљају сведочанство о неспорној вредности њених сазнања, без обзира на сву њихову нејасност.

Са филозофијом све изгледа другачије, а у овом погледу поезија и савремена књижевност, као и уметност у целини, налазе се у знатно неповољнијем положају. Због тога су ствараоци принуђени да знатну пажњу посвете писању програма и есејистици. Својеврстан израз захтева за иманентним вредновањем представља Драинчево одбијање да призна ваљаност оцене које изричу књижевни критичари; он тражи да о поезији суде песници који не робују својим мерилима, који често и сами мењају поетике, који уважавају различите критеријуме, односно и другачије од оних за које се сами опредељују.

У филозофији, као, уосталом, и у уметности, још се одржава предрасуда о којој су надахнуто писали велики модерни мислиоци. Наиме, полази се од неодрживог убеђења да ако неко није за науку, јер бављење њима тражи посебну образованост и много тога што се постиже једино напорним радом, онда је он „без икакве сумње” за филозофију и „сличне” области, у којима, наводно, није од значаја оно што је било коме непознато. Ако, дакле, нисам ни за шта друго, онда сам сасвим сигурно за филозофију или за поезију. Зар о томе не сведочи чињеница да су наши неуки људи у прошлости стварали поезију којој се дивила Европа Гетеа и других великана? Универзализацијом тог или неког сличног искуства укорењује се предрасуда која се у разним областима појављује као препрека увиђању да људи и „лепо дело памте”, како је говорио Миљковић, „само онда ако је с напором створено”. У темеље стваралаштва уграђена је и страст за надмашивањем; предрасуда да постоје области у којима се увек може постићи нешто вредно без упућивања и истрајног рада упорно се одржава, па је то разлог што су се и Миљковић и други ствараоци често супротстављали тој погубној заблуди.

За ова разматрања о филозофији и поезији од посебног су значаја појмови *присутности* и *одсутности*. Њима припада изузетно место у поетици симболизма и, разуме се, у стваралаштву – песничком и филозофском – Бранка Миљковића. Иако се тим појмовима посвећује нарочита пажња, ипак изостаје потпуније разјашњење њиховог порекла

и значаја пре свега у филозофији, али и у књижевном стваралаштву како симболизма, тако и у надреализму, али и шире, у модерној уметности у целини.

Ти појмови се не могу дубље осветлити ако се не пође од филозофије, већ се њихов смисао покушава појмити искључиво из разних поетика. Нешто слично важи и кад се говори о другим важним појмовима, као што су језик, разлика између његовог уобичајеног, с једне стране, и истинског, аутентичног лика, с друге стране, кад се расправља о значењу које у њима имају речи итд. Овде ћемо изразитију пажњу обратити на *изворе сазнања о тим појмовима у класичном немачком идеализму*, нарочито у Кантовој филозофији и Хегеловом поимању дијалектике, која је, у његовој логици и филозофији уопште, схваћена као чинилац спекулативног мишљења.

Снага правог, истинског језика састоји се у његовој моћи негације. У основи свега је јасна свест да истину у већој мери одређује оно одсутно него оно присутно. Из тога се даље изводи темељни став о нео-пходности превазилажења очигледности. Оно што се потпуно неосновано назива неразумљивошћу модерне поезије добрим делом корени у тежњи да се иде преко уских оквира очигледности и да се истина доведе у однос не толико према ономе што је дато, о чему сведоче чињенице, што је очигледно, већ према негацији свега тога, односно према ономе што недостаје, што је одсутно у свему томе.

На трагу тих увида настаје и позната, често навођена Валеријева одредба мишљења: „La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas.” („Сажето речено, мишљење је напор оживљавања у нама онога што не постоји.”) Сходно томе, поезија се одређује као моћ „порицања ствари”. Тако говори песник. Хегел то изражава ставом о моћи негативног филозофског мишљења; то мишљење је „негација онога што је непосредно пред нама”.

Помену сам Канта, који у *Критици чистог ума*, у одељку о идејама уопште, истиче како је Платон добро приметио „да се наш ум по својој природи узноси до сазнања која иду исувише далеко, а да би им икада могао одговарати ма који предмет из искуства, али која при свем том ... јесу реална и нипошто нису проста привиђења”. Томе додаје мисао да „онај ко би појмове врлине хтео да изведе из искуства ... тај би од врлине учинио једно двосмислено чудовиште, које се мења према приликама и времену и које се не може употребити ни за какво правило”.

А кад је реч о Хегелу, онда се његов утицај у савременој филозофији ограничава на негативну или дијалектичку страну мишљења, односно, не прихвата се позитивноумска, или спекулативна страна његове филозофије, којом се превазилазе оквири негативног ума, или дијалектике. Од ставова које помињем неодвојива је и она чувена мисао која побуђује подсмех здравог разума и на најбољи начин открива његове ограничености, односно оквире који се њиме не могу прекорачити. Мислим на Хегелов став: ако чињенице противрече теорији, утолико горе по њих – наравно, горе јер се мишљење мора више удаљити од њих и окренути одсутном као нечем што темељно засновану теорију одређује боље и дубље. Ту није реч о чињеницама којима се проверава нека научна хипотеза, већ о онима које противрече истини, али схваћеној на начин не само савремених филозофа, већ савремених песника који увиђају да је она већим делом одређена нечим што у свету живота недостаје, иако постојање тога и у њему, а не само у ваљаном мишљењу, јесте његова могућност; тај свет чине управо одређене чињенице, али оне немају моћ да у потпуности и ваљано одређују саму истину. Однос између чињеница и истине изокренут је, јер поетски и филозофски дух има снаге да истину *наслути* из себе самог, не преко „лажне”, неодрживе стварности.

Кад се једном схвати оно што је увиђао већ и Платон, да људски ум, али и његова осећајност, могу доспети до истине, која је одређена и оним што у стварности недостаје и због чега она не може бити мера истине или утемељене теорије, онда ће се, бар делом, променити и однос према тзв. неразумљивости модерне поезије. Савремене поетике о којима смо говорили не могу се разумети ако се не проникне у став о истини како се она схвата и у модерној филозофији и у савременој књижевности. Моћ негативног мишљења и аутентичног језика огледа се у томе што они омогућавају да се изрази увид о томе да је *истина одређена и оним што још не егзистира*.

Слично говори и Маларме, одређујући истински језик, односно реч у њему, и разјашњавајући свој став на добро познатом примеру цвета, који је тако важан симбол и у Миљковићевој поезији, Маларме каже да истински језик не изражава одређену ствар, „већ управо одсуство те ствари. Реч чини да ствари нестају и намеће нам осећање извесне опште оскудности” итд. Ако речи нису ознаке ствари, већ саме ствари, ако песник ствара свет и поредак у њему, а не тежи његовом изражавању, онда се, по Миљковићу, и „не поставља проблем разумљивости”; јасно је да не мисли на разумљивост у уобичајеном

смислу, који је својствен речима ако изражавају или одсликавају стварност.

Ако се има у виду Малармеова поетика, онда постаје схватљиво зашто је он, по мишљењу Миљковића, „најнеразумљивији песник кога је поезија имала”. Овде се мисли на разумљивост схваћену на начин обичног, „неупућеног читаоца” у особености стваралаштва француског песника.

Све ово што смо изнели о савременој поезији, а посебно о Миљковићу, противречи увреженим погледима обичног мишљења и начина на који се у њему поима истина, успоставља јасност појмова и речи, разумљивост мишљења и језика. Отуда и оптужбе на рачун ове поезије за неразумљивост. Супротстављајући се тим погледима, Миљковић каже: „Неразумљивост која има своје дубоке корене и разлоге”, дакле тзв. или привидна неразумљивост савремене поезије, „остаје неприступачна само неупућенима. За такву неразумљивост”, дакле ону која се неосновано приписује савременим песницима, „увек постоји кључ и једна сасвим прецизна одгонетка”, коју, наравно, пружа поетика, њене основне одредбе.

Вредно је поменути да о неким од ових проблема односа филозофије и поезије говори и Херберт Маркузе, и то у покушају да разјасни савремени појам дијалектике. При том се позива и на Малармеа и на Валерија.

Треба, међутим, рећи да су утицаји о којима говорим долазили и из других филозофија, али се у то овде нећемо упуштати, јер то није изазов наше расправе. Нама је било важно да покажемо како Миљковићева отвореност према филозофији нипошто не би смела бити сведена на Хераклита, грчку филозофију и културу у целини. Наш песник прихвата и идеје модерне филозофије, па се може рећи да је у сваком погледу савремен мислилац. И за оно што преузима од Хераклита важи његова позната тврдња да „нема песника кога не бих исправио”; те речи једнако вреде и за Миљковићев однос према филозофији. Преузимање из Хераклита, или из било које друге филозофије, па, наравно, и из савремене, подређено је остварењу циљева његове поетике.

Ти разнородни утицаји, та широка отвореност према различитим тековинама грчке и нововековне филозофије, а пре свега према достигнућима њему савремене поезије, ни у којем га смислу не чине еkleктичним, нити епигонским ствараоцем. Стара је истина да без преузимања од других, без угледања на њих, нема помака у култури –

да поменемо само њу – а о вредности онога што се постиже не суди се по обиму позајмљеног, већ по ономе новом што се у преузет̄ од других уноси, чиме се оно обогаћује и осмишљава. Они који губе из вида значај основних ставова савремених стваралаца, који занемарују њихове програмске списе, огледе, белешке итд. остају без највреднијег за било какву ваљану процену самосвојности њиховог дела. То, разуме се, важи и за различите приступе поезији Бранка Миљковића; њему је, можемо то слободно претпоставити, било познато Ничеово уздизање италијанског националног генија, који је од других највише позајмљивао, али у то највише и уносио свога, па је зато, по мишљењу немачког филозофа, највиши и највреднији.

Утицаји о којима говорим и начини на које прима наслеђе, при чему оно није само песничко, већ и филозофско, даје нам право да Бранка Миљковића сматрамо не само великим песником, већ и изузетно значајним српским филозофом. Он је, кад је реч о филозофији, изабрао најбољи, а то значи самосвојан пут, и то на начин на који то у нашој средини није чинио нико пре њега. Кад кажем ово, онда посебно имам на уму његову јасну свест о највећем значају узајмног сусретања и прожимања поезије, као и књижевног стваралаштва уопште, и филозофије. Он нам својим делом показује начин на који наша филозофија може променити најбоље свој незавидан положај у српској култури.

Све ово говорим и ради тога како би се ваљано схватило већ изнето тврђење да он нипошто није хераклитовац, као што то нису били ни Хегел, али на потпуно другачији начин, ни Ниче, који је, поред Демокрита и Протагоре, издвојио и Хераклита, тврдећи да „наш данашњи начин мишљења у великој мери” одређују управо ти филозофи. Ово значи да је Миљковић прихватао Хераклита као савремени српски филозоф и песник, слично облику у којем су то чинили како филозофи који су сматрали да је предсократско мишљење највиши ступањ грчке филозофије, тако и они који су, као наш Миљковић, веровали да је она врхунила са Сократом, Платоном и Аристотелом. Ако се ово има у виду, тада се може рећи да и он, као и већина нововековних филозофа, следи пут платонистичког поимања филозофије утемељене на начелу ума. Миљковићу припада заслуга што је јасно показао један од начина на које српска филозофија може променити свој положај најбоље у нашој средини, угледањем на књижевно стваралаштво, налажењем начина да са њим успостави онај однос који су модерна француска поезија и књижевно стваралаштво у

целини успоставили са филозофијом у њеним највишим дoметима, оличеним пре свега у класичном немачком идеализму. У Француској су, дакле, савремени песници имали узор у филозофији, а у нас, обратно, филозофи треба да следе пут којим се наша књижевност, а посебно песништво, креће вековима, стичући и одржавајући средишње место у нашој култури...!

Као једну од идеја водилца поменуо сам и Борхесову мисао о сличности међу творевинама филозофије и књижевности. Ако би се тврдило да је отварање модерне уметности према филозофији занемарљиво и да је премало стваралаца који су за њу уопште марили, онда се на то може узвратити да уопште није реч о мноштву, схваћеном хераклитовски, већ о уметницима који имају највећи значај и утицај у нашој савремености.

Поменућу овде да је у Борхесовој библиотеци, по сведочењу његове супруге, било више књига из филозофије него из свих осталих области заједно. Он је, са жаљењем, признао да је из *Антологије фантастичне књижевности* изоставио филозофе. Творевине филозофа, по његовим речима, „нису ништа мање фантастичне од уметничких”. У нашој књижевности и филозофији то је јасно увиђао Бранко Миљковић. Да је писао антологију сличну Борхесовој, он сасвим сигурно не би имао разлога да признаје грешку коју је начинио велики Аргентинац, истичући као пропуст то што није укључио низ великих филозофа. Борхес помиње имена неких филозофа из разних периода, али, зачудо, не и Хераклита, којег би најпре, у то нема никакве сумње, Миљковић поменуо. При том, појам фантастичног односи се на оно што је највеће и најдубље у културама разних народа.

Један наш књижевни критичар рекао је да се у раним тумачењима Миљковићевог стваралаштва превише потцртавао значај Хераклитовог утицаја, а да је тек потом уследио важан заокрет којим се усредиштује његова поезија и, разуме се, сама поетика. То је један од разлога што смо Миљковићевом односу према Хераклиту посветили извесну пажњу, али нипошто не да бисмо умањили значај других утицаја како из грчке, тако и из савремене филозофије, а поготову не да бисмо тиме овој страни његовог стваралаштва придали већи или, чак, једнак значај као и самој његовој поетици и утицајима других књижевних стваралаца.

Пренаглашавању значаја филозофије као узора или извора вредних подстицаја противставља се приступ којим се не пориче једино то, већ се иде тако далеко да се и сáмо Миљковићево истицање значаја

филозофије за песничко стваралаштво схвата као извесно завођење критике на беспућа. Насупрот таквом прилазу, треба поћи од увида да аутономност песничког чина ни на који начин није угрожена његовом отвореношћу према утицајима ма са које стране они долазили, према било којим „спољашњим” подстицајима. При том се по себи разуме да је важно правити разлику између оног што је од пресудног значаја за стваралаштво од оног што је од значаја за потпунију слику о њему, за сагледање разних чинилаца чији се значај не би смео губити из вида, а поготову не потцењивати.

Отвореност сама по себи нема ничег заједничког са подређивањем било чему спољашњем, са претварањем једног облика у слушкињу неког другог итд. Некада је обезвређивана отвореност књижевног стваралаштва према митологији или религији; био је то јалов покушај, јер без таквог његовог односа према овим и према другим областима културе оно никада не би могло стећи изузетан значај који му се с правом придаје.

То што су нека рана тумачења пренаглашавала значај филозофије за разумевање Миљковићевог стваралаштва и увиђање неодрживости таквих настојања водило је неке књижевне критичаре потпуном занемаривању значаја филозофије за његово дело. При том се настоји да се све сведе на утицаје симболизма и надреализма, при чему потпуно изостаје напор да се сагледа и битна повезаност ових књижевних усмерења и филозофије, као и обратно, значај који су модерне поетике имале за филозофију, чак за њено упечатљиво тумачење појединих њених важних идеја.

Већ смо поменули да се Маркузе, у покушају да разјасни неке кључне појмове филозофије, позива на ставове Валерија и Малармеа. Реч је, дакле, о узајамним утицајима, односно о блискости погледâ, која је омогућавала не само Миљковићу и другим песницима да се позивају на погледе филозофа, већ и овима да истичу значај песничких одређења појмова као што су истина, негација, мишљење, реч итд. за ваљано разумевање и тако суштинских и тешко схватљивих начина мишљења какав је несумњиво дијалектика у модерном смислу речи. Без овога о чему говорим не можемо разумети највећи значај уметности, посебно поезије – и то не само модерне – у преошћавању разлика између чинилаца културе којима се не нарушава њихова аутономија, али се они не схватају ни као понором развојени и супротстављени облици стваралаштва и сазнања.

Оно што можда на најуверљивији начин сведочи о утицају грчке филозофије на Миљковићево стваралаштво јесте избор речи коју он назива прејаком, јер, поред осталог, она има моћ да из себе створи читав речник. О смислу „прејаке речи” већ смо нешто рекли. Остаје, међутим, да се каже оно што је можда и најважније. Наиме, тај израз је поетско преиначење онога што је било одличје готово свих оригиналних филозофија грчког света. Мислим, наравно, на њихова начела или речи којима се она именују – на пример, земља, вода, ватра, човек (као мера свега), ум. Њима у Миљковићевој поезији одговара оно што он означава изразом „прејака реч”. Место које у грчким филозофијама имају начела – у Миљковићевој поезији припада ватри као прејакој речи. Преиначење и у овом случају потврђује општу тежњу нашег песника и филозофа да све што преузима примерава сврхама свог стваралаштва.

У сличном смислу можемо поменути и једно одређење саме филозофије. По том одређењу основу филозофије „чини једна мисао”, како је говорио Хегел. Та одредба се у сличном виду појављује и код неких других значајних мислилаца. Смисао „прејаке речи” донекле асоцира и на ту одредбу.

О Миљковићевом филозофском опредељењу упечатљиво сведочи и двостих „Агон”:

„Док су обале у свађи
Воде ће мирно протицати.”

Одређујући агон у хераклитовском духу, Миљковић с правом истиче да је, у Хераклитовој мисли, његова снага пренета на план светских догађања. Наводи речи Хераклита да је „рат свеопшти” и да „све настаје борбом и по нужди”. Нема надмашивања без сукобљавања – без сучељавања различитих мишљења нема мирног, плодотворног развоја. То данас не схватају многи, па ни неки наши филозофи који умишљају да су наводни „посредници истине”. Из грчке филозофије потиче и увид да ономе ко зна истину није до мњења, до различитих погледа, из чијег се сукобљавања рађа истина. Онај ко уображава да зна истину без претходног расправљања и сукобљавања различитих погледа тиме пориче и сâм смисао расправљања.

Грчка култура пружа још једну важну поуку, боље него било која друга. То је такође било важно за Миљковићево отварање поезије према филозофији, да поменемо само овај вид тог отварања. Наиме, у грчкој култури различити облици који је чине нису стопљени у

апстрактно јединство, у којем се губе њихове особености и самосвојности. Али, то је био и изазов на који је у тој култури пружен и одговор показивањем могућности да се успостављају различите везе између свих њених посебних облика и да од тога буде користи за све њих.

У филозофији се, на пример, показује да се њени садржаји могу исказивати и у песничком, и у митском, и у строго рационалном виду, тј. филозофија је могла своје идеје изражавати на начине особене за све друге облике свести, не искључујући ни мит. Ту моћ има и поезија; и она може своје садржаје исказивати не само у митском, већ и у филозофском облику итд.

Кад са Миљковићем, који је живео 27 година, упоредим своје поколење, оно што смо до тих својих година постигли у филозофији, онда без двоумљења могу рећи да је он и у овој области постигао више и, што је важније, био боље опредељен од нас који смо углавном били окренути аналитичкој, англосаксонској филозофији. Нама је, уз остало, недостајала ширина, која је тако изразито одличје Миљковићевог филозофског образовања. У поколењу којем припадам посебно је изостало озбиљније упућивање у грчку филозофију, као темељ без којег се у овој области мало тога може остварити. Ми смо поступно и спорије долазили на позиције које је Миљковић заступао од почетка свог бављења филозофијом. Кад кажем ово, присећам се једног записа према којем је Стеван Раичковић у некој прилици изјавио да је Миљковић „најталентованији и најобразованији младић послератне српске поезије”. То се може рећи и кад мислимо на послератну српску филозофију његовог времена, и то у значајној мери захваљујући његовом изузетном уважавању не само континенталне филозофије модерног времена, већ и ваљаном разумевању грчке филозофије и културе уопште.

Место које поезија има у нашој култури стицано је вековима, при чему се није губило ништа од онога за шта се, својим значајем за живот српског народа, она већ била изборила. Уместо осипања и губљења моћи и значаја, вредна одличја поезије која сам поменуо временом су надограђивана, постајући несавладива препрека разорној стихији времена, која све што не успева да јој одоли чини пролазним и тиме мало значајним.

Филозофија се у нашој средини, у својој не тако дугој историји, углавном угледала на науку, али обично тако што је прихватала као узорне њихове поступке и облике мишљења, односно настојећи да

постане исто што и оне. Уместо да од њих прихвати саму тежњу за стицањем животног значаја, филозофија се посветила или бављењу наукама, проучавању њених метода и сазнања, или је настојала да их просто подржава. Начин на који су науке постизале своју трајну вредност свуда у свету, па и у нашој средини, за нашу филозофију није био од значаја, није јој представљао узор. Уместо да се филозофија усмери у правцу изналажења себи примереног начина да стекне животни значај – али не онај пролазни, који обично настаје из њеног подређивања неком владајућем облику свести, или некој мисији – она је тежила да у свему битном наликује наукама или, што је једнако погубно, да своју суштину сведе на тражење одговора на изазове било религије, или политике.

Поменули смо значај повезивања филозофије са другим чиниоцима културе. Али, и ту важи да није свако повезивање једнако вредно, као што уверљиво сведочи њен однос према наукама који смо назначили. Однос у којем она пориче себе, обезвређујући своје највише европске домете и своју дугу историју, све оно што је у њој постигнуто и, при свем том, постајући пуко средство наука, религије, политике или нечега другог, може се означити као нешто што је по њу погубно.

Овде смо назначили само нека сведочанства о опасностима којима се филозофија излаже непромишљеним угледањем, његовим погрешним усмерењем. Развој филозофије у нашој средини пружа о томе убедљива и разноврсна сведочанств, из којих треба извести одређене поуке. Узгред помињем да се овакво изопачено угледање не појављује само у култури, где се обично испољава као нарушавање или грубо гажење самосвојности њених различитих облика, већ се оно запажа и у нашем свету живота, у његовим различитим видовима испољавања.

Сажимајући речено, можемо казати да се угледање мора ваљано схватити, да оно мора бити исход озбиљног промишљања, пре него што се изврши одређени избор. Ако од филозофије начинимо нешто налик наукама, онда од ње више не остаје ништа, јер смо тиме разорили и обезвредили све оно што је у њу вековима „уграђивано”. Али, ако се питамо како су поезија или науке стицале изузетан положај у културама модерног света и из тога изведемо неке ваљане поуке, како и друге области културе могу постићи неку *одрживу* или трајну вредност, онда смо изабрали прави начин на који угледање може имати неко оправдање.

Зашто о овоме говорим? Поред осталог, и због тога да бих истакао како се Миљковић, на прави начин, као песник, поставио према филозофији. То је начин на који се поезија од свог настанка односила према митологији, према религији и према другим областима културе, па и према филозофији. Блискост са њима нипошто није смела да на било који начин угрози њену самобитност.

При свем том је важно имати у виду да се повезаност различитих облика свести не успоставља у нашем свету на начин на који се то чини у западним културама, у којима су они у прошлости већ стекли трајни значај. Оно што је проблем у културама каква је наша – наиме, како да њени скрајнути облици промене тај свој незавидан положај набоље и, при том, да се тако изборени домет трајно задржи, а не да се лако губи и све враћа у незавидно почетно стање – то није и проблем у свету у којем постоји нека врста, у дугом историјском успону, избореног уједначеног и хармоничног развоја свих посебних облика културе.

Смисао ове расправе јесте да се истакне значај ваљаног разумевања става о потреби да се српска филозофија угледа на наше књижевно стваралаштво. Оно је на најбољи начин, историјски гледано, стицало значај у свету живота и у култури српског народа, успевајући да све што је стечено очува и учини својим трајним „поседом”, односно својом стално обогаћи-ваном вредношћу.

При том, разуме се, није реч само о животном значају, већ и о ваљаном коришћењу онога што је преузимано из митологије, на пример, али и из других области сазнања и стваралаштва, међу којима одређено место припада и филозофији како грчког, тако и модерног европског света. Управо о овоме уверљиво сведочи стваралаштво Миљковића. Под ваљаним коришћењем мислим на ону употребу подстицаја, свеједно одакле они долазили, која не нарушава, а поготову ни на који начин не угрожава и не разара аутономију песничког и, уопште, књижевног стваралаштва. Увиђајући највећи значај управо те аутономије, и овде наглашавамо самосвојност облика културе, која се не губи успостављањем различитих веза међу њима.

Мало је песника, после Другог светског рата, који су тако снажно као Миљковић показали значај филозофије за књижевно стваралаштво. У томе је, разуме се, важну улогу имало и његово филозофско образовање. У нашој средини често се филозофија грубо обезвређује, у чему немали удео имају и науке, а посебно настојање,

које је и из њих подстицано, да се филозофија сведе на промишљање о њима и да прихвати њихове облике мишљења и сазнања.

А кад је реч о обичном мишљењу, онда није тешко уочити да је у њему уврежено схватање да је филозофија понајчешће посао доконих. Захваљујући писцима какав је био и Миљковић, филозофија стиче већи *одрживи* значај у нашој средини него што га је могла постићи постићи настојањима многих чији је она животни позив. Понекад ми се чини да су ствараоци попут Његоша и Миљковића, да поменем само њих, важнији за подизање угледа филозофије него сами филозофи. Наравно да имам на уму њен углед у нашој средини, а нарочито у српској култури. Али, важно је рећи да је Миљковић дао значајан допринос не само угледу филозофије, већ и њој самој, посебно тиме што је показао значај њених најдубљих сазнања за тако важно подручје наше културе какво представљају поезија и књижевна есејистика.

То је, наравно, један од начина на који одређени облик свести стиче значајно место у културама разних народа. У послератном периоду је праксис-покрет показао да и у нашем свету филозофија може имати животни значај и стећи одређени углед и изван области културе. Али, уједно је постало и видно колико је тешко постићи трајније уважавање, односно избећи судбину нечег пролазног, што не успева да се одржи ни за живота нараштаја који се за тај утицај изборио. Показало се да се оно што је стечено на непримерен начин, ако можемо употребити тај израз, лако губи и све враћа у старо стање скрајнутости филозофије, и то у знатно већој мери него што је било у раздобљу пре појаве праксиса.

Ипак, треба рећи да су и таква негативна искуства, ако не плодносна, онда свакако од неке користи, јер предочавају колико је тешко наћи путеве изградње филозофије, у свету какав је наш, којима се може савладати ефемерност утицаја, односно постићи онај положај који филозофија има у земљама европског запада – равноправан са наукама, уметношћу, религијом итд.

Већ смо назначили да отвореност различитих облика стваралаштва и сазнања ни на који начин не мора угрожавати њихову аутономију. Пре него што ближе одредимо Миљковићеве погледе о томе, треба рећи да у поезији наших стваралаца, као и иначе, и о овој отворености и аутономности постоје различита гледишта и противстављени приступи. Вредно је поменути Његошево схватање односа између филозофије, наука – он посебно помиње астрономију – и поезије. О томе сведочи његово књижевно дело у целини, а посебно

његова добро позната песма без наслова, којој је Решетар дао назив „Филозоф, астроном и поета”. Почетак ове песме гласи:

„Тројица вас насамо, један другог не гледа,
један с другим не збори, како да сте у распру.”

Завршни стихови ове песме јасно показује Његошев став према овој подвојености „тројице”:

„Ви сте свети дуси ал’ вјетрени врази, –
оставајте збогом, ја ви друг нијесам!”

Очигледно је да супротстављеност ових позива, за Његошево стваралаштво посебно важних, он не прихвата; он не може бити друг филозофу, астроному и поети ако они стварају „насамо” а да „један другог не гледа”. У Његошевом делу поетско и филозофско су неразлучиви чиниоци јединства, које је било и те како важно за саму могућност да постане један од највећих српских књижевника. То јединство и чини разумљивим што је *Луча микрокозма* означавана као „филозофски спев”, што су неке његове песме назване „филозофским песмама” итд.

У својим огледима Миљковић, међутим, посвећује знатну пажњу разграничењу поезије и филозофије. Он отворено пориче да се може говорити о „филозофском садржају” савремене поезије. Уместо тога, он говори о поменутој „дијалектичкој школованости њеног израза”, која не нарушава самосталност поезије у односу на филозофију. Он говори о њиховим међсобним утицајима. „Песнички израз је”, каже Миљковић у огледу „Неразумљивост поезије”, „најзад то слободно можемо рећи, достигао дубину и сложеност света, и зар је онда чудо што га данас често сусрећемо и у делима самих научника и филозофа. Језик једног песника је оно што он зна о свету.”

У многим својим огледима он осветљава самосвојност и самосталност поезије из различитих углова. Наводим још једно такво место из огледа „Поезија или оптимизам”: „Филозофи су се препирали око тога да ли је свет ствари свет стварности, али поезија никада није негирала свет, већ је настојала да га опева изнутра, да пружи његову интегралну слику у емотивном колориту. Поезија је с времена на време сумњала у себе, али њој припада та част да никада није своју изражајну немоћ охоло оправдавала метафизичком недовршеношћу света. Поезија никада није имала (и није могла да има) свога Канта. Њена љубав према свету одувек је била наивна и неопрезна. Та храбра и болна заљубљеност поезије у свет јесте њен оптимизам, њена суштина.”

Зашто сам овом проблему посветио посебну пажњу? Разлог је једноставан: за Миљковића се не може рећи да је филозофски песник, односно да он у поезији исказује оно исто што и филозофи у својим списима, нити се може рећи да су у његовој поезији обједињени поетскᄋ и филозофскᄋ, као што је то на делу у Његоша, на пример, То је један од разлога због којих о њему можемо говорити не само као о изузетном песнику, већ и као о филозофу. Тиме ни на који начин није доведено у питање његово основно и неупоредиво значајније одређење да је превасходно песник, без обзира на то што је студирао и што је њој био озбиљно посвећен.

Слично овоме, чињеница да је Сартр, на пример, писао романе и драме, не доводи у сумњу то да је по свом основном одређењу пре свега филозоф и да су његова дела управо из ове области од њега начинила великог савременог француског и европског мислиоца. Даље, иако су готово све грчке трагедије, осим једне, засноване на митској тематици, не може бити ни говора да је стваралаштво великих грчких драмских писаца на било који начин подређено миту, а поготову не да је само постало некакав његов особени облик, да је њему потчињено и да је тиме изгубило одличја највише уметности. То исто можемо рећи и кад говоримо о Миљковићевој отворености према филозофији, у чему он није био, као што смо видели, усамљен ни међу другим великим савременим песницима.

Назначили смо нешто од онога што треба имати у виду кад разликујемо отвореност било којег облика културе, наиме његову блискост са неким другим облицима, од погубног подређивања, којим се губе или угрожавају особена одличја, све оно због чега се може рећи да је косовско предање, на пример, изражено у епском облику, ма колико за њега било значајно коришћење митског садржаја. При том је разумљиво да овакво прибегавање миту – које није својствено само поезији, већ и другим облицима, укључујући и филозофију – има пуно оправдање ако се на такав начин снажније, сажетије или упечатљивије исказују садржај и поруке поезије и филозофије.

Онима у нашој књижевној критици који с правом не виде никакав проблем у отворености поезије према миту можда би то требало да буде од неке помоћи да увиде како нема ничег необичног ни у њеној отворености према филозофији. Од појаве филозофије у грчком свету та њена испреплетеност са другим облицима добро је позната.

У нашој савремености значај Ничеове филозофије, да поменемо само њу, за књижевно стваралаштво такође је несумњив, али је на

сличан начин приметна и његова отвореност према поетском исказивању увида који су га учинили и великим филозофом наше савремености. Поменули смо Борхеса, једног од највећих писаца нашег времена, који је за неке тумаче његовог дела не само велики књижевник, већ и изузетно значајан филозоф.

Посебно треба истаћи да је Миљковић у филозофији тражио самосвојан пут – онај који ће му омогућити да покаже њен значај за поезију. Он се није поводио за утицајним и преовладавајућим усмерењима српске филозофије свог времена, о чему посебно сведочи његово придавање изузетног значаја Хераклиту и грчкој филозофији и култури у разним видовима њеног историјског појављивања. Његов прилаз филозофији није тешко разликовати од два њена основна усмерења око којих ће се окупљати југословенски филозофи друге половине прошлог века. Наиме, његово поимање филозофије разликовало се и од праксис усмерења, које ће временом постати утицајно, и од аналитичког, које је, такође, привлачило неке филозофе, поготову београдске.

Иако су праксисовци били отворени према разним токовима европске мисли, за њихово схватање филозофије античко наслеђе није било од значаја. Нешто слично важи и кад је реч о књижевности. У средишту њиховог опредељења били су ставови младог Маркса, а филозофија је схватана као мисао револуције чији је основни задатак била критика постојећег у најширем значењу тог израза.

Миљковића филозофија није занимала нити као критика постојећег, нити као тумачење и подржавање наука. Филозофија привлачи његову пажњу пре свега оним што може бити од значаја за његову поезију и, разуме се, за његове изванредне огледе и који су и главни извор ставова по којима судимо о његовим филозофским погледима и опредељењима. Овим особеним прилазом проблемима филозофије и истицањем њеног значаја за стваралаштво, показао је да је она од посебне важности и за културу српског народа и да је и у овом погледу слична културама других европских народа. То је нешто што се такође не би смело превиђати кад говоримо о Миљковићу као песнику и филозофу.

Из наше филозофије потекли су и други значајни ствараоци чије је основно усмерење било управо књижевно, односно песничко. Поменућу само Јована Христића и Велимира Лукића.

Није нимало случајно што је Миљковићеву пажњу привукла књига *Из хеленске ризнице* Милоша Ђурића, нашег истакнутог преводиоца дела античке филозофије и других области њене културе.

Приказ је објављен 1959. године, када је Миљковић имао двадесет пет година и јасно показује зрелост његових филозофских и песничких погледа. Помињем овај оглед јер уверљиво сведочи о Миљковићевом критичком односу према спису једног од водећих српских хелениста.

Миљковићеву пажњу посебно заокупља Ђурићево разматрање нагона за надмашивањем и самоистицањем, изражавајући, при том, жаљење што аутор није посветио већу пажњу „агонистичким моментима” у учењима грчких филозофа. Основна замерка нашег песника и филозофа упућена Ђурићу односи се на студију о грчком песнику Архилоху, којег је, поменимо то узгред, Хераклит презирао. Изричући општи похвални суд о овом Ђурићевом спису, Миљковић наглашава да је „оглед о Архилоху писан прилично сувопарно. Тре-бало је осим научничке строгости у чињеницама наћи више нежности и лиризма у својим речима када се говори о песнику који је први у поезији упознао љубавну патњу, коб женских чари и неузвраћену љубав. Тек кад говори о моралним назорима песника, Милош Ђурић и сâм пропева. Пре Сократа, киника и стоика, код Архилоха налазимо назоре о аутономији моралне личности из које ће произаћи идеал атараксије и потребу човекове унутрашње слободе и независности о спољашњу адијафоричну (како би рекли стоици) стварност. Треба спознати ред и закон у стварима да би се постигао мир и блаженство. То је оно што су доцније учинили стоици” итд.

Боље сведочанство о Миљковићу као критичком и самосталном мислиоцу који има потребу да о свему спорном изнесе свој сопствени суд, није нам потребно; то је разлог што смо ову оцену навели шире.

Изазива дивљење Миљковићева умешност да све што преузима каже на свој особени начин, односно другачије од онога што је нашао у погледима узора или, уопште, других списатеља. При том, није реч само о промени начина на који се каже исто, већ је у питању преобликовање преузетог којим оно добија нови, често неочекивани смисао. Миљковићу је, као филозофу, свакако било добро познато начело просвећености, како га је изразио Кант: „Имај храбрости да се служиш својим сопственим разумом!” Изворно се овај став односи на човекову мисаону делатност. У Миљковићевом преобликовању тај став се на сличан начин односи и на певање, а не само на мишљење.

На питање новинара *НИН*-а има ли песника који пишу како би и Миљковић желео да пише одговор гласи: „Не. Треба све друкчије рећи. Поезију треба прочистити. Нема песника кога ја не бих исправио.”

Посао писца није једноставнији од онога што је изазов филозофа у суочавању са захтевом да се „служи сопственим разумом”. Потребна је храброст о којој говори Кант, али и способност да се раскине са увреженим погледима и успостави нови однос према њима, како би исход тога био помак не само у мишљењу, већ и у певању.

Неке збуњује тврђење да је Миљковић и филозоф, и при том оригиналан. „Где су његови филозофски списи?” Ономе што смо већ рекли додајемо да постоји низ песника и књижевних стваралаца уопште, о чијим су филозофским становиштима објављивани огледи, студије, књиге, иако они нису писали филозофске расправе. У нашој култури се то пре свега може рећи о Његошу, али не само о њему. Треба имати на уму да је Миљковић студирао филозофију и да се из искуства грчких мислилаца и писања о њима могао уверити да се чак и на темељу неких њихових оскудних фрагмената, сачуваних на различите начине, не увек и поуздане, о том филозофима пишу обимне књиге и да им се посвећују посебна поглавља и у најзначајнијим модерним и савременим историјама филозофије. Миљковић није писао филозофске списе, али у готово свим његовим огледима, па и у његовој поезији, налазимо право богатство филозофских мисли. Понешто од тога могли смо поменути и у овом спису.

Ограничена вредност питања о списима као услови да се неко назове филозофом може се показати и на Хераклиту. Иако су нама познати само фрагменти из онога што је створио, то није била никаква запрека да се о њему пишу врло обимна дела. Подсетићу на једну такву књигу, можда најобимнију, из пера Фердинанда Ласала, у два тома (први на око 660, а други на више од 700 страница), која је објављена 1858. године.

Поменули смо Сократово мишљење о вредности онога што није разумео у једном Хераклитовом спису. Парафразирајући ту мисао, Хегел је у својој *Историји филозофије* изнео гледиште да се може претпоставити како је изврсно и оно што је нама непознато, што је изгубљено, јер је такво оно што нам је од Хераклита остало у одломцима.

Нешто налик томе што су изрекла ова двојица великих филозофа о Хераклиту можемо казати и о нашем Миљковићу, али не само о њему. Наиме, ако није тешко показати изврсност онога што је у својим огледима о проблемима филозофије стигао да напише у свом краткотрајном периоду стварања, онда можемо претпоставити да би такво било и све оно што би, да је живео дуже, написао не само из

области поезије, већ и из филозофије. У то нас посебно уверава његов приступ изазовима певања и мишљења, о чему смо понешто већ рекли. При том, посебно мислим на његову потребу да о свему суди самостално и да оно што прихвата од других преобрази у нешто ново и често неочекивано, али што је увек по мери његових основних поетских и филозофских замисли.

Можемо се упитати: има ли неке сличности између смелости да се о изгубљенџм и нама непознатџм суди на темељу онога што нам је знано и покушаја да се на такав начин вреднује оно што уопште није ни написано, јер је прерана смрт великог песника прекинула једно у сваком погледу успешно песничко и филозофско стваралаштво? Ако има некаквог смисла вредновати изгубљенџ и нама који о томе судимо непознатџ, зашто не би било оправдано изнети неко мишљење о ономе што би било написано да живот песника није, на округан начин, у најбољим годинама за стваралаштво, прекинут.

Статус онога што нам је из наслеђа непознато, јер је изгубљено, не разликује се битно од онога што би сасвим сигурно било написано. Кажем да се не разликује ако о томе износимо било какве оцене на темељу онога што нам је познато. Изазови су, разуме се, различити по себи узети, али не и у односу на могућност нашега говора о њима, јер нам је упориште одговора једнако у оба случаја – било да је реч о Хераклиту или о Миљковићу.

Извесну пажњу вреди посветити једном одиста необичном примеру који сведочи да чак и комедиограф може дати значајан прилог филозофији. Мислим, разуме се, на Аристофана и његову комедију *Облаци*.

Показали смо да међу књижевницима има стваралаца за које кажемо да су и филозофи, односно да су од несумњивога значаја и за филозофију. Како бисмо уверили оне који не виде на основу чега се за Миљковића може рећи да је филозоф, а не само песник, поред свега што смо већ изнели, поменућемо и пример Аристофана, представника тзв. старије комедије. Његово стваралаштво сведочи да се увиди значајни за филозофију могу изразити на најразличитије начине, па и у облику комедије нарави. Називали ми њега и филозофом или не, признавали му значај и за ову област сазнања, остаје чињеница да је њему, односно његовим погледима, у једној од најзначајнијих историја филозофије модерног времена посвећена пажња која мора изненадити и оне за које није нимало споран његов допринос критичком суочавању

са софистима, а посебно са Сократовом филозофијом, иако је свој суд о њима изнео као драмски писац у комедији *Облаци*.

Аристофаново ругање Сократу је сукоб онога ко брани старе обичаје и законе атинског полиса са оним ко их чини проблематичним, захтевајући да се одлуке темеље на уму, односно на разложном мишљењу. На једној страни је налог да се поштују стари обичаји и на њима утемељени закони на којима почива стабилност поретка у полису, а на другој рационално утемељено становиште да вредност треба признати ономе што може издржати суд разума; суштину овог прилаза чини захтев да се одлике од животног значаја доносе мишљењем, расправљањем.

Аристофан види да Сократ руши атински поредак и то исказује у комедиографском облику, који није никаква сметња да његово исмевање има изузетне вредности, јер оно ни на који начин није отежавало да се покаже разорна сила сократовске дијалектике, односно да се она осветли са негативне стране. Аристофан је јасно уочио ту њену негативну моћ и оптужио Сократа да руши постојеће законе атинског полиса.

У објашњењу Сократове дијалектике Хегел се може, у врло обимном излагању, позивати на Аристофана, а не само и, чак, не толико на друге грчке филозофе; занимљиво је рећи да је том позивању на комедиографа у много чему слично Маркузеово позивање на Малармеове и Валеријеве ставове у настојању да разјасни Хегелов модерни појам дијалектике.

Као заступник обичајног права и постојећег поретка заснованог на њему, Аристофан даје снажну и уверљиву слику сократовски појмљене рационалности, с правом истичући њену разорну снагу. Пажња коју Хегел посвећује Аристофану утолико је значајнија јер немачки филозоф прихвата начело ума, у чијем је развијању, поред Платона, значајну улогу имао и Сократ.

У судару онога што налажу обичаји са оним што се може бранити филозофским, односно сократовским начином мишљења нису противстављени добро и зло, као што верује Аристофан, већ два различита поимања онога што је добро за атински народ и његов полис. Суђење Сократу сведочи да је Аристофан изразио дух грчког поимања значаја обичаја и постојећих закона. Сократовом гледишту припада будућност, односно европско поимање права и рационалног уређења односа у државама.

Одлучивање у различитим животним приликама, уз злоупотребу сократовске дијалектике, води оним заблудама и злоделима које је

сјајно описао Аристофан. Сократова дијалектика као основа одлучивања неразлучива је, у ваљаној примени, од савесног поступања. Ако у поступцима људи нема моралне одговорности, догађају се свакојаке злоупотребе не само дијалектике као посебног облика расправљања којим се од мњења доспело до истине, већ и разложног расуђивања и делања схваћеног на начин значајних софиста. Одбацујући Сократов начин мишљења, Аристофан у ствари показује каквим неделима води *несавесно* поступање, убеђен да Сократова мисао не садржи заштиту од тога, као што то, по знаменитом комедиографу, на најбољи начин представља поштовање обичаја и атинских закона.

Аристофаново проклињање дијалектичког расправљања сачињава својеврстан допринос настојањима да се оно потпуније одреди, како би се избегле његове злоупотребе. Разумљиво је да он не усмерава своје бављење Сократом у овом правцу, јер му је циљ да се наруга свима онима који се држе учења филозофа. У *Облацима* се све завршава анатемисањем дијалектичког расправљања и паљењем Сократовог дома.

Иако су неки филозофи одлучно порицали да је Аристофаново ругање Сократу и његовим следбеницима допринело његовој осуди, тај утисак је тешко избећи, јер су у Мелитовој оптужници коришћене неке Аристофанове осуде из *Облакâ*. Овај Сократов тужилац појављује се на суду као представник драматурга.

Битно је истаћи да је Аристофаново темељно промишљање начинило овог великог грчког комедиографа и значајним филозофом који је проникао у суштину дијалектичког расправљања. То је разлог што је њему и, посебно, приказу *Облакâ* Хегел посветио врло обимно разматрање у својој *Историји филозофије*, придајући велики значај његовом тумачењу Сократовог дијалектичког расправљања.

Кад говоримо о овоме, треба имати на уму и то да је наше време, за разлику од Хегеловог, далеко одмакло у отварању према најразличитијим начинима излагања филозофских увида. Тзв. испрекидано мишљење, насупрот спекулативном, из којег настаје строги облик система, као тобоже једини примерен приказивању филозофских учења, и есејистички начин излагања у најразличитијим видовима, постали су нешто уобичајено и у „краљници наука”. При том, ово отварање не застаје ни пред ирационалним или, боље речено, ни пред оним што се тако назива са становишта строге модерне рационалистичке филозофије. Ово помињем јер сам убеђен да те промене уклањају и

грубе разлике међу облицима свести и иду наруку ономе до чега нам је овде стало – наиме, да покажемо како бављење поезијом и посвећеност њој нису никакве препреке да њене ствараоце називамо и филозофима ако су јој, разуме се, дали било какав вредан допринос; при том није најважније да ли тај допринос има неки независан начин постојања у односу на само поетско стваралаштво, или је у неком виду у њега уграђено, или чак с њим обједињено.

Без и најмање намере да умањимо значај Аристофановог доприноса филозофији поредећи га с Миљко-вићем, ипак ћу поменути стари и утемељени увид о томе да се оно вредно у било чему теже открива од онога што је његова мана, слабост или ограниченост. То важи и кад је реч о дијалектичком расправљању, односно о порицању његове вредности и, на супрот томе, о „дијалектичкој школованости” песничког израза. Оно што желим да кажем јесте да је Миљковићев подухват био теже изводљив од оног Аристофановог у *Облацима*. Показати врлине Хераклитове филозофије и, посебно, његове дијалектике, али и нововековног поимања овог начина мишљења за савремену поезију, теже је домашити него кад се напор усмери на откривање недостатака или мана Сократове дијалектике – уз занемаривање неких претпоставки њеног важења – с једне стране, и софистичког убеђивачког мишљења у његовом грубом виду, с друге стране.

Оним што је вредно можемо назвати трагање и проналажење начина да се, у песничком суочавању с „нечитким светом”, покаже да је од неке помоћи Хераклитова дијалектика, да поменем само њу. Такође треба рећи да филозофски садржаји, односно драмско казивање у чијем су средишту дијалектика и један облик софистичког разложног мишљења, ни на који начин нису угрозили вредност Аристофанове комедије. Напротив, она је на овај начин, поред књижевне, односно драмске вредности, добила и филозофску.

Нисам случајно знатну пажњу посветио Аристофану. Ако књижевни облик – чак и комедија – може заслуживати највеће уважавање филозофије, и то из пера једног од највећих модерних мислилаца, онда је то важно сведочанство да се у историји српске филозофије слична пажња и уважавање може посветити Миљковићу, поготову јер његови огледи уверљиво сведоче да је био темељито упућен у проблеме филозофије.

Завршавајући овај део излагања, можемо рећи да је Аристофан као комедиограф ушао у историју грчке и европске филозофије као критичар Сократа и софист. Миљковић је као песник посведочио значај

филозофије за књижевно стваралаштво, а тиме и за нашу културу у целини, на начин који је у много чему непревазиђен. Да ништа друго није постигао као филозоф, већ би и то што смо поменули било довољно да стекне место у историји српске филозофије.

После свих ових расправа навешћу нека места из Миљковићевог стваралаштва која нас враћају на проблем „неразумљивости”. Није случајно што смо у овим разматрањима о Миљковићу као песнику и филозофу тај проблем у извесном смислу ставили у средиште наших промишљања. Да бисмо то сажето назначили, поменућу пре свега четворстих из песме „Док будеш певао”:

„Док будеш певао ко ће
Твоје време да носи
Док једини пркосиш
Сиромаштву јасноће.”

А у „Заједничкој песми” читамо:

„И јасност више нема шта да каже
Нечитак је свет.”

Ови стихови чине разумљивим Миљковићево убеђење да „наш језик треба поново ослободити за изражавање далеких слутњи, за казивање дубоког и нејасног. Кратко, нашем језику треба вратити тајанственост и древност.” Важно је уочити да Миљковић не тврди да јасност није имала шта да казује, већ да је она доспела у тај положај са „нечиткошћу света”, са проширивањем поезије и на тај његов лик.

Видели смо да филозофију од њеног настанка прате неосноване оптужбе за неразумљивост, чију основу чини предрасуда да оно што је обичном мишљењу нејасно, јесте такво и према својој суштини. Другим речима, у основи оваквих оптужби лежи убеђење да се зна шта је разумљивост и да је мера тога доступност свега што се каже обичном мишљењу.

Али, ако и песник може рећи да је свет „нечитак” и да из тога произлази немогућност да се о њему, односно о тој његовој страни, нешто вредно каже с јасношћу у устаљеном смислу речи, онда то, уз све остало, значи да и супротстављање поезије филозофији губи снагу, гледано и из угла самог књижевног стваралаштва. Не обогаћује се само савремена филозофија разним начинима исказивања, већ се обогаћује и сама уметност, у свим својим облицима, па, разуме се, и поезија. И књижевно стваралаштво пркоси „сиромаштву” обичне разумљивости

или, јасније речено, његовој недовољности, из које се и рађа потреба за његовим новим облицима.

Ономе што смо већ рекли о значају Миљковићеве поезије и стваралаштва у целини за филозофију треба додати да се са тако значајним оспоравањем вредност уврежене и широко распрострањене одбојности према свакој неразумљивости мењају и дубоко укорене предрасуде о нејасности филозофије. Наиме, ако о неразумљивости мора овако да говори и песник, као што то чини Миљковић, онда са том променом губи снагу и вредност предрасуда не само обичног мишљења о несувислости и празнословљу саме филозофије. Ако постоји и „нечитак свет” чак и за песника, онда ће с тим увидом многима постати схватљивије да нејасност филозофије има свој корен и у томе што она не може избећи говор о том лику света, а тиме и онај који остаје неразумљив гетеовској „здројој људској памети”.

Давно је речено да је „књига” природе исписана језиком математичких симбола, због чега је она толико неразумљива обичном мишљењу. Али, у много већој мери важи за људски свет да је „нечитак” и да нам за песничко, филозофско и, разуме се, научно суочавање с њим „јасност више нема шта да каже”. Да ли смо ми овом расправом о неразумљивости на било који начин довели у питање вредност оне поезије и књижевности, оне филозофије и научног мишљења, који своје увиде и у нашој савремености исказују разумљивим језиком здраве људске памети? Одговор је, наравно, одречан! У нашој средини су српска поезија и књижевност у целини стицали највећи животни и културни значај захваљујући својој кристалној јасности и доступности сваком човеку.

Да није било те јасности, тешко бисмо разумели како би поезија и уметност у целини стекли то изузетно значајно место у нашем свету. Нешто слично важи и за филозофију, али, на жалост, не и за нашу, бар не одувек као кад је реч о грчкој и модерној европској филозофији, у којима су софистичка култура и нововековно просветитељство имали изузетан значај, без обзира на све своје мане и ограничености, на сву своју површност, због чега су у филозофији опстајали и били за њу значајни углавном у тзв. превладаним облицима. Кад би било шта од онога што смо рекли значило обезвређивање јасности у најширем смислу речи, онда то што у нашој савремености доносе тзв. „модерна поезија” и апстрактна уметност у целини и не би представљало обогаћивање књижевности, да поменемо само њу, већ пре обратно,

било би осиромашење стваралаштва у његовим најразличитијим видовима.

Продори и заокрети не само у поезији, већ и у другим областима, а посебно у филозофији, обично су праћени искључивошћу према ономе што им претходи, што су постигли други. Ствараоци новог почињу свој пут укоренивања изражавањем убеђења да са њиховим продором дотадашњи погледи, учења или поступци губе снагу која им је приписивана, или се понекад чак и грубо пориче њихова вредност. Понешто од тога запажамо и у неким ставовима нашег песника, али превасходно као оштро и оправдано реаговање на погледе оних критичара савремене поезије који су је обезвређивали, истичући, при том, најчешће њену неразумљивост и досадност. Једно такво Миљковићево реаговање већ смо поменули.

Али, одбојност и према „старом” и према „неразумљивом” временом се губи и успостављају се прави, а то значи одрживи односи између новог и оног што му претходи, што је постигнуто раније, или, другачије речено, између сукобљених страна. Из увиђања оваквих нетрпељивости или искључивости поступно се рађа и учвршћује свест да се са новим обликом сазнања или стваралаштва само обогаћује оно што је већ постигнуто у филозофији, поезији итд. Оно чиме су филозофија и поезија стицали свој животни значај и вредност не може се порећи, нити се сме потиснути у заборав, иако су настојања те врсте нешто што се запажа у временима рађања нових замисли филозофије, супротстављених онима које им претходе.

Од косовског епа до модерне поезије, посебно оне родољубиве, књижевност је стицала и показивала свој животни значај. Одбојност према модерној или, боље речено, према савременој поезији има важан корен у убеђењу да са њом престаје надовезивање на наслеђе и да се њеном нејасношћу обезвређује оно што је стваралаштву омогућавало да се избори за изузетно место у нашој култури. Довољно је поменути наслове неких Миљковићевих песама или збирки и циклуса поезије па да постане видно како то није тачно, бар када је реч о његовом стваралаштву.

Јасност као доступност свима показује свој жи-вотни значај на начин на који савремена поезија ни не покушава. Али, посебно пример модерних наука показује да нејасност у увреженом смислу речи не значи да оне немају животну вредност. То важи и за филозофију, и за савремену поезију. Друга је ствар што свест о тој врсти „неразумљивости” остаје ограничена на тзв. „интелектуалну елиту”, односно на све оне

који су спремни да се посвете упућивању у оно што без тога остаје нејасно и недоступно обичној памети.

Ако је свет у којем живимо одиста „нечитак” или и такав бар једним својим делом, онда нам је, поред јасности у уобичајеном смислу речи, потребна и нека другачија, како би савремена поезија могла да стекне много шири значај него што га је имала у временима кад се о свету, али и о самом човеку, нису изрицали ставови о њиховој „нечиткости”, односно кад она, како каже Миљковић у тексту „На ногама”, није било слика „целокупне људске свести, и оне реформисане и рационалне и оне ’самој себи нејасне свести’”.

Слично је, разуме се, и у филозофији, и то од њеног искона до наших дана. Али, кад говоримо о животном значају, онда је важно не само то да се промене одвијају на плану културе у њеним различитим облицима, већ и то да се оне догађају и изван тих оквира. Данас све већи значај за побуђивање националног поноса има, на пример, спорт, да ни не помињемо остале области човековог деловања.

За ово наше разматрање о проблемима разумљивости били су од основног значаја управо они ставови из којих се може извести погрешан суд о Миљковићевом потцењивачком односу према поезији, другачијој од његове, од оне коју је сâм писао и чију је вредност, сасвим разумљиво, посебно истицао, јер је она била често обезвређивана.

Кад би ова оптужба била тачна, онда он никада не би могао створити тако вредне циклусе какви су, на пример, „Утва златокрила” или „Седам мртвих песника”, или песме као што је она о Стевану Раичковићу итд. Коначно, ако би имало неког смисла говорити о његовом обезвређујућем односу према другачијим поетикама, зар би било могуће да изјави, одговарајући на питање новинара које две песме у нашој ранијој поезији сматра најлепшим, да су то „*Santa Maria della Salute*” и „Можда спава” Владислава Петковића-Диса.

Кад сам већ поменуо „Утву златокрилу”, коју су и Миљковић, али и други, сматрали најбољим циклусом из књиге *Ватра и ништа*, онда треба рећи да је у њему, по речима аутора, настојао да „изрази поезију на националним симболима”. Снага тих симбола „била би у томе да одразе једно прочишћено народно искуство и да својом сугестивношћу судбински преуреде народну уобразиљу. Властити систем симбола може се изградити само на властитој култури. Уколико се то не увиди, никада се нећемо ослободити туторства хеленско-римске, романске симболистике, која не одговара дубље паганској основи нашег сензибилитета.”

У анализу овог изузетно значајног мишљења овде се не морамо упуштати, али је важно увидети то појављивање захтева за „пречишћавањем” и „преуређењем” чак и онога што је за њега највредније у наслеђу и у погледима узорâ. Посебно је важно истаћи да се из овог Миљковићевог става јасно показује смисао његовог одушевљавања културама из којих потичу неки његови узори. Нема тога на шта се не би односило његово начело да све треба променити и изразити на свој сопствени начин.

Тај изузетно значајни дух промене и преуређења он уноси и у своје погледе о проблемима филозофије. На жалост, у томе га је мало ко следио, посебно кад је реч о српској и југословенској филозофији после Другог светског рата.

У тесној вези с овим о чему расправљамо налази се и проблем постојања одређених општих мерила без којих би Миљковићеве изјаве о вредности Костићеве и Дисове поезије било тешко давати. Наравно да се не може порицати постојање и таквих мерила којима се домети различитих начела, образаца или поетика дају упоређивати и на темељу тога различито вредновати.

Кад помињем домете тих облика, онда мислим пре свега на утицаје које остварују, затим на то да ли су дуговечни или су нешто што нестаје без неког посебног трага итд. Кад Раичковић каже да је Драинац и својом поезијом и својим животом „утицао на један део својих савременика” и да је, како изгледа, тога био и сâм свестан, као и његови сапутници, или кад истиче да постоје добри разлози за веровање да је „непоновљив” песник који је прокрчио широк друм, да ће његов значај и утицај бити трајнији него што мисле они који га обезвређују итд, онда се свим тим оценама посведочава да признање његове вредности не корени у ставу да сви песници вреде једнако, односно да не постоје мерила на основу којих одређујемо различите домете песничких образаца итд.

У сократовском духу, подстакнути и начином Хегеловог говора о Хераклиту, рекли смо да је оно што је Миљковић написао као песник и као филозоф у сваком погледу изврсно и да се може веровати како би такво било и оно што због преране смрти није стигао да напише. Велики грчки дијалектичар створио је филозофско дело у нормалном људском веку – живео је, према Аполодору, од 544. до 480. пре н. е. – за разлику од нашег песника, за којег можемо рећи да би створио још много тога изврсног по мери оног најбољег што нам је оставио и у

поезији и у филозофији, да прерана смрт није прекинула његов животни и стваралачки пут.

Оно што желим да кажем јесте да би требало на посебан начин судити о делима великих писаца који прерано одлазе у вечност. Мерила вредновања онога што би постигли да су били боље среће јесте оно што су за живота створили и даровали нашој књижевности. Не треба ни рећи да се ово може односити само на велике писце, какви су у нашој поезији били Бранко Радичевић (1824–1853) и Бранко Миљковић (1934–1961). Можемо бити сигурни да би они створили још много изванредних песама и огледа по мери оног најбољег чиме су постали бесмртници српске културе.

Каква је сврха овог начина расуђивања? Иста она која је навела Хегела да вреднује изгубљене Хераклитове списе. Не видим неки бољи начин да се истакне величина губитка наше културе због преране смрти изузетних српских песника, него да макар и помислимо на драгоценост онога чиме су могли да употпуне своје величанствено дело да према њима судбина није била тако округна.

Резиме

Говор о неразумљивости савремене поезије израз је убеђења да она мора бити приступачна сваком, из чега следи закључак да ако је мени као неупућеном нејасна, онда је она таква и по себи. У поезији и, уопште, у уметности најдуже се задржало убеђење да је њена разумљивост у увреженом смислу речи нешто без чега она и не може постојати. Истина је, међутим, потпуно супротна томе. Да би постојала, да би се, као и друге области културе, развијала, она мора мењати и облике своје разумљивости. Те промене су израз духа нових поетика.

Бранко Миљковић је из великих филозофија прихватио мисао о важности изузетног залагања, труда и напора у процесу стицања нових сазнања или, свеједно, нових замисли филозофије, проширујући тај увид и на само стваралаштво! У тексту о агону он пише да „надмашивање мора бити тешко и напорно, јер људи чак и лепо дело памте само ако је с напором створено”.

Али, треба истаћи да то исто важи и за разумевање, за потребу понирања у дубине новог облика, било да је реч о сазнању, или да је у питању стваралаштво. Искључиво тако нам он постаје доступан. Не

прилагођава се нашој увреженој, „природној” саморазумљивости све остало, у различитим областима сазнања и стваралаштва, већ са његовим променама треба да се мењају и облици наше разумљивости. Само се тако могу очувати особености различитих поетика, начела филозофије или научних парадигми. Неувиђање тога може једино бити сведочанство о необразованости у Аристотеловом смислу речи. Без напора да се проникне у та особена одличја нових поетика, нових начела филозофије, нових образаца сазнања у наукама, нема начина да се ваљано разуме смисао свега онога што је садржај тих облика културе. Променама не одолева ништа, па ни сами начини разумљивости. То не увиђају они који апсолутизују уобичајено схватање јасности, односно који истрајавају у заблуди да сваки плод стваралаштва мора бити једнако доступан свима, и то без напора или без „сатирања на послу” успостављања и разумевања нових филозофија. То исто важи и за науку, али и за савремену уметност, па тако и за („неразумљиву”) поезију.

БОЈАН ЈОВАНОВИЋ

МИЉКОВИЋЕВА ПЕСНИЧКА ФИЛОЗОФИЈА

Премда је још за живота Бранко Миљковић стекао репутацију значајног песника, овај значај постаје у нашој култури све већи након његове преране и трагичне смрти. Објављивањем његових сабраних дела а потом и бројним појединачним издањима избора из његове поезије, подизањем споменика, отварањем спомен собе у Народном музеју у Нишу, установљавањем награде која носи његово име за најбољу књигу песама у једној години, више научних скупова и неколико посебних књига посвећених његовом песничком стваралаштву, филмовима о њему као и бројни појединачни текстови о његовој поезији утврђено је његово посебно место у модерној српској поезији. С обзиром на широку читалачку рецепцију и генерације поклоника његове поезије, са пуно разлога можемо сматрати да је створен и својеврстан песнички култ Бранка Миљковића у српској култури.

Упркос популарности и одговарајућим научним тумачењима његовог песничког опуса, Миљковићево место у српском песничком пантеону још увек није адекватно одређено. Међутим, када се осветле сви битни аспекти његовог стваралаштва и сагледа његов реални значај у ширем контексту српске књижевности и културе поредак међу постојећим и прерано сакрализованим величинама може се променити само у његову корист.

Несумњиво је да филозофска димензија Миљковићеве поезије спада у недовољно размотрене аспекте његовог стваралаштва. Будући да о филозофским идејама песник пише и у својим есејима, онда постоји утолико више разлога да се о њима говори као битним чиниоцима његове поетике, погледа на свет и разумевања човека. Филозофско је у његовој поезији везано за карактеристична тематско-садржајна одређења која снагом песничког језика и имагинације добијају аутентично поетско-филозофско значење. Његове значајне песме претпостављају познате топосе старогрчке филозофије, али су они песнички преобличени. Један од њих је и ватра која се у песничкој транспозицији разликује од њеног конкретног и филозофског значења.

У Хераклитовој филозофији ватра је елеменат од којег све потиче и у који се све враћа, али у односу на елејску статичност поимања бића и симбол дијалектичког принципа непрестане промене. Сматрајући да није значајно постојеће као именовано и означено, већ његово песничко преименовање и преиспитивање његове онтолошке другости, Миљковић комуницира са Хераклитовом филозофијом претпостављајући и унутрашње значење њеног кључног појма. Његова књига *Ватра и ништа* је омаж Хераклиту, кога песник истиче као свог духовног претка у стварању своје песничке космогоније. Мрачни филозоф из Ефеса уједно је и песник у оном смислу у којем је и Миљковић као песник својеврстан филозоф. Полазећи од Хераклитове филозофије и његовог схватања бића, он и ствара своју поезију као модерну песничку филозофију.

Ватра исказује суштину бића, успостава везу између субјективног и објективног, мири крајности, разрешава супротности бића и ништа, живота и смрти. Хераклитова онтологија, заснована на схватању ватре као узроку непрестаних промена у универзуму, полазиште је Миљковићеве поетике. Песник *Ватре и ништа* није случајно узео Хераклитову филозофију за своје идејно полазиште јер је избор заснован на дубоком уверењу у релевантност тог врхунца у европској филозофији као битног духовног оријентира и у песничком стварању. Међутим, са становишта моћи песничког језика и песничке имагинације способне да препева не само Хераклитову филозофију већ и Ајнштајнову једначину у односу према том значајном искуству се огледа и одређена релативност изабраног . Верујући у свемоћ песничке речи Миљковић је стављао поезију изнад живота и сматрао да она може заменити и сам живот. Зато није без значаја чињеница везана за узроке његовог великог животног разочарења које је утицало и на губљење вере у поезију. Наиме, посвећујући своје песме жени у коју се заљубио, доживео је дубоко разочарење када је увидевши да им она не придаје очекивани значај изгубио веру у поезију. Романтичарски понесен вером у свемоћ поезије, он у својој егзалтацији сматра срећу осећањем које условљава певање. У свету духовног, сваки велики успех има своју цену коју не плаћа увек аутор дела већ његови ближњи. Успешан уметник не може бити и срећан човек, јер је он, заправо, људски увек несрећан и управо Миљковићев живот и доводи у питање истиност његових стихова „да један несрећан човек не може бити песник”.

Сматрајући да се песмом може постићи све, он орфизмом актуализује примарни принцип песничког стваралаштва, оличен у

лику митског певача Орфеја који се спустио у доњи свет да би из њега избегао вољену Еуридику. И његова прва збирка *Узалуд је будим* тематски је везана за древни мит али је знатно дубље и снажније испирирана вером у чудорну моћ песничке речи. Уколико би могао Ајнштајна као научника и његову познату једначину да транспонује у песнички језик, зашто онда не и ефешког мудраца, који је по доступним фрагментима и био не само значајан филозоф већ и велики песник.

У том контексту песник и посеже за језиком мита и активира креативну моћ митске димензије језика, а своје мишљење исказује певањем у оквиру класичног мита о ватри и о Жар птици. Право исходиште Миљковићеве поезије није, дакле, филозофија која је привидно у првом плану, већ је то мит као примарна основа како филозофије тако и поезије. Будући да у свом изворном значењу није прича о натприродним ентитетима, односно о боговима, што му је давало сакрално значење, мит претпоставља суштинску повезаност са језиком. Језик је неодвојив од мита као што је мит суштински повезан са језиком. Између онога што постоји као креативни потенцијал језика и стваралачке снаге мита нема разлике, јер су оне у нераскидивој вези која се управо у поезији исказује на суштински начин.

Филозофско поимање правила логоса у митосу и поесису, резултирало је и утврђивањем њихових разлика. Миљковићева ватра нема само хераклитовске, односно филозофске већ има и митске одлике. Песник полази од логоса, али у песми он активира митски потенцијал ватре, која покреће имагинацију. Без митоса нема поесиса, па зато он и издваја реч ватру као посебну из које би игром могле настати и све друге.

У песми „Свест о песми”, из збирке *Ватра и ништа*, Миљковић вели: „Реч ватра! ја сам јој рекао хвала што живим/ тој речи чију поседујем моћ да је кажем. /Њен пепео је заборав. Ако пред том речи скривим/ под челом ми поледица и дан поражен”.

Ватра као својеврстан симбол постојања и живота има свој психолошки, антрополошки, културолошки и етички аспект. Њено дубље архетипско значење подразумева извор живота, али и силу која може поништити живот. Иако митски аспект ватре претпоставља и својеврсну логику, одређена правила, логос ватре је Миљковићу идејно полазиште у песничком стварању. Миљковић узима ватру као филозофски појам који, дакле, нема своје конкретно, већ почетно апстрактно значење. Она је, у ствари, назив за онтолошки принцип

утемељења постојања. Пред сталном променом, она је мера те промене, али уједно и мера илузије о трајности света. Док гори, ватра се игра и подстиче имагинацију песника да искорачи ка себи као свом основном циљу. У том процесу индивидуације, он настоји да се потврди као хомо луденс, и прихватајући изазов, почиње своју кобну игру са ватром.

Друга ватра

У поменутој збирци *Ватра и ништа* посебно су значајне оне песме које говоре непосредно о ватри. У том смислу је и песма „Похвала ватри” веома важна за наше разматрање и настојање да покажемо како песничко искуство полази од непосредног филозофског поимања ватре а завршава у њеном аутентичном песничком откривању које јој даје другачије значење.

У овој троделној песми, аутор већ на њеном двостиховном почетку вели: „Она нема никога/ осим сунца и мене”. Овом изјавом лирски субјект даје ватри постојање актом успостављања најнепосреднијег и најблискијег односа са њом. То постојање је везано за њену реалну снагу из које проистиче и вера у њену натприродну моћ. Различита од објективне и стварне моћи сунца, моћ ватре проистиче из њеног бића које постаје предмет веровања у њену повишену духовну снагу. Зато песник настоји да завири изван њене појавности да би открио и сагледао њену унутрашњу моћ која му се и открива као суштина самог постојања. У другом делу ове песме, Миљковић говори о исходу свог трагања за њеном суштином. Ватра која се указује и луталици и лукавом и заљубљеном открива се песнику у својој суштини да у њој ништа није изгубљено већ је само сажето.

У трећем, завршном делу ове песме, после стихова: „На крајевима ватре/ предмети који не светле/ нити се нечим другим одликују/ трају у туђем времену// Птица која сама чини јато/ из ње излеће”, песник открива њено порекло у птици која сама чини јато, да би у завршној строфи тај увид продубио сагледавањем њеног трага који оставља за собом. Шака свежег пепела или било шта што је прошло још увек је ватра или то може бити.

Овим песничким начелом о могућности рекреирања, поновног стварања раствореног, оспорава се онај други познати Хераклитов принцип о пролазности ствари и немогућности да се два пута окупамо у исту реку. Речима да све тече, „Panta rei”, грчки филозоф је указао на дијалектички принцип неповратности временског тока, а самим тим и трајања ствари које никад нису исте. Пепео који остане иза ватре траг је сагореле твари која више не може да гори.

Са становишта континуитета живота оличеног ватром, неуништивост и непролазност бића је исказана релативношћу разлика између пепела и пламена. Истицањем њихових разлика на информатичком плану, при чему је свака јединица информације одређена разликама као способношћу даљег диференцирања, не доводи се у питање потенцијал постојања који потврђује принцип континуитета. Пепео није ентропички материјал, већ симбол елејског бића које се одликује суштинском непрекидношћу. Као што у Зеноновим апоријама одапета стрела не може доћи до свог циља, нити Ахил може прећи простићи корњачу, тако је и у Миљковићевој песми пепео идентичан ватри. Зенонове апорије су логички убедљиве јер се заснивају на поништеној суштини времена везаној за његов континуитет и важе само у оквиру једног ванвременог логичког система. Миљковићеви стихови су сугестивни јер се песничким језиком, различитим од уобичајеног говора, указује на реалност у којој је пепео идентичан ватри и да од њега она може поново настати.

Поновно купање у истој реци

Песнички језик је станиште самог бића које, суштински јединствено, показује парадоксалност свог постојања. Међутим, песниковим односом према ватри успоставља се онај принцип постојања који превазилази ограничења неповратног трајања. Уколико је пепео још увек жива или потенцијална ватра, онда се и увећава могућност поновног купања у истој реци.

У „Првој посвети”, Миљковић говори о томе да је наш однос према времену задат и нашом потребом да сачувамо оно што је највредније. Како пред временом које све поништава сачувати и спасити од заборава оно што би требало да буде сам темељ нашег постојања?

На ово питање Миљковић даје аутентичан песнички одговор. Иако нас време побеђује, начин да му се супротставимо није надање, нити оно већ остварено, већ свест, песма и заборав, односно ватра слична празнини, јер је пламен за песника ”дан свих ствари које немају своје сопствено време”. Зато су и његове песме, као једина одбрана пред неумитним временом ”надирање света у празно, дан изнутра”, освајање постојања као оног што је већ дато, односно оног што постоји само по себи.

Могућност одупирања заборава како би се победило време лежи управо у заборава јер је он она дубља форма памћења садржана у пепелу као актуелној или потенцијалној ватри. Као што свако појединачно искуство постаје значајно уколико се претвори у

подразумевајућу вредност као одредницу будућег постојања, тако и сваки говор постаје битан уколико остави траг у граматички, односно допринесе стварању нових језичких правила. То је критеријум унутрашње светлости која песника и доводи до свести о забораву, како је насловио песму у којој експлицитно и вели: „Ал заборавом свет сам сачувао и чувам/ за сва времена од времена и праха”.

Највредније у животу није сећање појединачног већ оно што се заборави и постаје део граматике постојања. Заборав је чувар од пролазности и ништавила, јер надвладава време не супротстављајући му се уобичајеном тежњом да се сачува сећање које се може обновити. Оно што се може обновити то је само дубинска структура постојања, а не појединачно сећање. Реч је, дакле, не о свесном настојању да памтимо, већ о несвесном памћењу о коме имамо живо али потиснуто искуство коришћењем граматике док говоримо својим језиком. Уколико је језик тај који чува наше лексичко и граматичко памћење, онда је заборав најудаљенија тачка постојања чије присуство доживљавамо као латентну блискост.

Несвесна структура и омогуће да песник проговори аутентично као и творци митова који су попут песника дивљи филозофи, јер се не служе доминантним појмовним регистром, већ конкретним, стварима посредованим речима, да остваре сложене језичке и метафизичке структуре које нису грађене са свешћу да буду такве, већ су настале без претходне идеје и циља који су остварили. Користећи првенствено метафоре, песник је имплицитни филозоф који полази од филозофије и урања у мит као исконско извориште духовне креативности да би поезијом исказа свој однос према свету. Митологизујући филозофију, он је њен племенити дивљи изданак.

У песми „Два прелида”, Миљковић говори о ватри која нас уводи у могућности поимања саме њене суштине. На почетку ”Другог прелида” истиче да је реч о хладној ватри која је свуда око песничког субјекта, која упркос свом изгарању не ствара дан. То је, дакле, једна друга и другачија ватра која је с оне стране света видљивог и непосредно чулно опипљивог. Она омогућује да се види суштина духовног која проговора њеном светлошћу. Под окриљем те хладне, бледе ватре и живе они којих више нема у свету окупаном светлошћу сунца. Та ватра има моћ да васкрсне прошло, оно што је било и да поново врати у живот оне који су изашли из њега. Омогућавајући да се душе поново окупају у реци живота, она се разбуктава у поноћ пуној сунцокрета који, како вели песник, оличава биљног петла на самом

крову света одакле буди мртве који знају да буду будни и да следећи реку, звезде и птице наставе живот криомице.

Та друга ватра се и показује у васкрсавању у миту о птици која се из свог пепела поново рађа. У песмама „Феникс I и II”, Миљковић доказује значај те метафоре о познатој митској птици, и могућности ватре да из себе, односно из свог пепела, своје прошлости поново проговори својом суштином.

За разумевање и тумачење Миљковићеве поезије веома је важно знати карактеристике његовог језика без чијег је разумевања немогуће говорити о вредностима његовог песничко-филозофског текста засниваног на парадоксалним реченицама које имају карактер филозофских афоризама. Њихова антиномичност отвара излаз из беспућа логичке немогућности стварног и усмерава ка скривеном и невидљивом устројству света у којем су чуда психолошки реална и могућа.

Ове реченице аутор успева да песнички добро укомпонује, уланчи у облик који се јасно показује у песми „Феникс”. Таква песничка структура актуализује важно питање понављања одређених стихова. Миљковић гради песму „Феникс I” од пет строфа понављајући последњи, четврти стих у свакој строфи. У последњој строфи састављеној од поновљених првих стихова претходних строфа и њен први стих се понавља као четврти. Показује се да је овакве стихове као филозофске афоризме могуће различито комбиновати тако да искази првих стихова сваке од четири строфа поновљени у завршној петој строфи добијају ново значење. Могућност понављања се исказује новим значењем исказаног. Тиме се метафорично показује да изречено, које оличава прошло, оно што је било, може поново да се каже у контексту новог песничког значења. То ново значење конституише завршна строфа песме, састављена од стихова употребљених у претходним строфама. Тиме се и отвара значењски хоризонт ка ономе што је упитност сваке сензације која као варка чара чело, или је као позна јава „цвет што живи у мртвом телу, сјај који себе не упозна ”.

Полазећи од њеног апстрактног, филозофског хераклитовског појма, Миљковић транспонује ватру у аутентичну песничку визију у којој се она одликује својим духовним значењем. Духовно не проистиче из апстракције битних особина ватре, већ је плод откривања друге ватре која оличава унутрашњу, духовну, таворску светлост. Зато је њена креативна моћ инхерентна свему постојећем, па и траговима пепела који је ватра оставила за собом. Друга ватра обнавља и понавља створено, али и омогућује да се поново окупамо у истој

духовној реци, јер у духу, односно у ватри, како песник вели, ништа није изгубљено већ је само сажето. Оваква визија је и потврђена у савременој технологији јер се информатичким моделом, садржаји стварност могу сачувати и умножити како би се поново створили онакви какви су били.

Однос према времену и трајању песник је уградио и у однос према смрти, који је исказан у равни филозофског схватања постојања и живота. Његов стих, из „Баладе охридским трубадуринама”, о истоветности певања и умирања проистиче из доживљаја и увида у релативност супротности условљену њиховом дубљом суштином, везаном за Хераклитово поимање оног једног и истог у нама без обзира на његову појавну различитост у виду живог и мртвог, младог и старог, будног и спавајућег. Супротности се укидају и откривају позицију вишег интегритета не само као начин превазиђене поларности живота и смрти већ и као извор свих облика постојања у свом позитивном и негативном значењу.

Свестан значаја тог дубоког филозофског увида у бит реалности, песник трага за тим једним, које постоји иза свих супротности и условљава их дајући им привид непомирљивих и међусобно супротстављених чинилаца, и налази га у свом искуству, свом доживљају који превазилази привидне супротности. Тај доживљај обзнањује тренутак у којем супротности постају једно. Пишући о једном таквом свом искуству Андрић вели: „Има тренутака када су за мене вода и ватра једно исто. То су она неухватљива и незадржива магновења кад смо ношени нама иначе мепознатим снагама, кад наш поглед не задржава ова пролазна привиђења која називамо светом око себе. Тада потпуно нестане овог мучног света са његовим супротностима, и ја видим јасно и савршено осећам јединство свих елемената који круже васионом. Ништа нема имена, лика, правца ни оправдања. По својој суштини и свом коначном дејству, све је једно у овом милионитом делићу секунда који се зове вечност”. Несумњиво је да наведени Андрићев опис говори о мистичком искуству које у трену озарује ум укидањем привидних разлика и супротности света. Озарење је резултат ослобођеног набоја дотадашњих супротности.

Такав један моменат препознајемо и у Миљковићевом доживљају транспонованом у сугестивне стуихове „Баладе”. Није без значаја и сама чињеница да је ова песма написана на Охридском језеру, месту које мири водени проток, а самим тим и познатој мисли о томе да све тече даје једну дубљу димензију. Спреман да

зарони у ту хераклитовску воду, у тај животни елеменат који тече али и стоји, могао је са њеног дна да проговори о истоветности између обале на којој се пева и оној на којој се умире. Тај дубљи аспект животног постојања исказан наведеним Миљковићевим стихом о истоветности певања и умирања као дијаметрално супротних чулних доживљаја указује, заправо, да је песничким увидом у дубљу реалност и једино могуће певати кроз умирање, јер је и свест о умирању најбитнија претпоставка аутентичног певања.

Песник у суочавању са екстремима налази оно треће. Попут Марине Цветајеве, која ће дубоко доживљавајући Рилкеову смрт написати: „*Значи живот није живот, смрт није смрт. Значи/ – Смрачује се: схватићу кад се сретнемо – успеће/ Нема ни живота ни смрти – већ нешто треће, / Ново.....*”.

То треће, ново је сопствено искуство релативности дуалитета означених појмовима живота и смрти, постојања и непостојања. Превазилазећи ту дихотомност света, песник открива да је бесмртност немогућа у природном и да је остварљива у артифицијелном свету, односно у реалности заснованој на човековој активности, започетој митским мишљењем. Пројектовано као чин вере у натприродно, представа о натприродном подразумева и ту човекову способност да створи себе другачијим него што стварно јесте и да суштински јесте оно што може бити. Када песник каже један ће нови свемир поново да нас створи, онда тај свемир не припада природном већ логичком поретку, односно оној реалности која потиче од човека. Стварајући ту реалност и остварујући га као технолошки све савршенији свет, човек тим светом успоставља и претпоставке да поново себе створи, реплицира.

Један од одговора зашто је Миљковић не само популара песник, већ и подстицајан за тумачење лежи свакако у тајанствености, херметичности његовог песничког језика. Кроз вишезначност исказаног и антиномичност самог постојања и прадоксалност света постаје читаоцу блискија. Из оваквог језика је проговорила и сама суштина песничког језика који није уобичајени језик већ увек неприродан и неконвенционалан. За разлику од уобичајене језичке комуникације, песнички језик омогућује успостављање комуникације са оним онтолошким другим, изван граница рационално појмивог и чулно опиљивог. Зато метафоричким језиком, песник и исказује аутентичан доживљај тог света и његову метафизичку дубину.

РАДОМИР ВИДЕНОВИЋ

ПОЕТИКА БРАНКА МИЉКОВИЋА

Abstract:

In this essay we discuss the poetics of Branko Miljković
By method of reconstruction using his poems and essays.
We aim to show that we can find in Miljković's works:
The outline of his poetics, that is to say, his implicit
aesthetics.

Key word: language, word, form, poem, poetics

1. Домети језика

Je ne puis m écrire, каже Барт.

Да, колико год писао, себе не могу да напишем. Једном написано „Ја“ бесконачно се умножава, али „ја“ се не може написати.

Дискурс је јачи од нас: субјект је уловљен у мреже дискурса. *Философ је ухваћен у мреже језика.* (Ниче)

Тако се у питање доводи субјект: субјект као присуство аутора, а дешава се у језику. Језик је права опасност за субјект. У Француској се објављује смрт *cogito* и картезијанског субјекта – то се манифестује кроз појмове: „*другу*“ (Лакан), „*дискурс*“ (Фуко), „*писмо*“ (Дерида), „*махинација*“ (Делез и Гатари).

Дерида показује да „ја“ није једно, јединствено, већ – *разлика*.

Дакле, „идентитет сопства...није трајан“, каже М. Франк.

Ако већ Дерида сматра да је свако значење илузија, да ли су сви наши пројекти, референцијални оквири и уобичајени начини којима разумемо ствари – исто тако илузија?!

Ово гледиште је блиско будистичкој негацији атмана (сопства).

Као и будистички поступак, Дерида устаје против метафизичког порива (Запада) – да се за све и по сваку цену нађе узрок и смисао.

То је пут онемогућеног смисла.

А опет, сваки естетски акт је имитација првог *FIAT!*

Доживљавање уметности сведочи о „стварном присуству“ које се не може досећи никаквом формулацијом.

Језик првих философа служи за исказивање истине. Зато је и било тешко клесати речи у камену и зато се и писало ретко и кратко.

А затим – следе векови изопачавања света; одвајање, подела (или распињање) на стварни живот и његово именовање.

Са тим изопачавањем се Ниче најдубље суочио; постоји смртоносно сазнање!

Речи удаљују од ствари – не воде ка њима.

Писање је апоретично. Модерно антрополошко искуство исто тако носи белег апоретичности и то искуство говори језиком философије и уметности.

Кроз мислиоца и песника говори језик.

Говор о истини је метафоричан. Шта у ствари каже Талес када каже да је Вода = **arch**?!

И поетски говор је метафоричан.

Финк се пита да ли је поезији потребно философско тумачење и одговара - Не!

Али, да ли је животу потребно философско тумачење?!

Философија је унутар ствари, изнутра, она је *компетентно мешање у ствари (других) наука*.

Како год било, колико себе поезија сматрала самодовољном, ипак долази до сусрета поезије и философије.

Валери у својим *Свескама* каже да *философија и остало нису ништа друго него посебно коришћење речи*.

Сусрет поезије и философије је чест и у равни емпиријског и буквалног, чак и као сусрет философа и песника као у случају Хајдегера и Хелдерлина.

Или сусрет философије и поезије у Ничеу - Ниче је песник језика и тумач те своје позиције.

Философија је напор да се изрекне неизрециво.

Поезија такође.

Тражење смисла, стремљење смислу, стварање смисла је метафизичко; целина, жижа, дубина, пад у висине је метафизички, иманентан философији, али и поезији и религији.

Постоји несумњива конвергенција између философије, поезије и религије.

А језик?

Човеков свет је свет симбола.

Језик је део тог света и његова граница. Језик је основа западне културе. Он говори само за нас, он говори само нас и (као да) не говори о изворном свету, свету ствари.

Ни корен, ни плод

Али ни стабло пружено између

Досегнути нећеш

Изван језика

/ Слободан Ракитић /

Хегел изједначава мишљење и језик, а Лакан каже да је „несвесно структурисано као језик“. Човек егзистира у писму. Писање је начин егзистирања. Оно је анти-генеалошко.

„Постоји нешто у самом писању што на крају бежи свим судовима и свакој логици. То је оно непрестано светлуцање, треперење, преливање ин развејавање значења, оно што дерида назива *дисеминација*. Дерида сматра да писмо претходи говору и да је сав језик писање. То је зато што сматра да поткрепљује илузију чисте присутности. (...)“ – Тери Иглтон.

За Платона писање је истовремено и *лек* и *отров*. Тај *алексифармакон* касније налазимо у алхемијским књигама, а можда и не само у њима. Симон Де Бовуар примећује да хартија омогућава да говорећи другоме говоримо себи.

Писање је без почетка и краја, као нека борхесовска пешчана књига. За писца се све дешава у пред-књизи, чији крај је управо – књига, каже Е. Жабес. Слично и Бранко Миљковић: „ Све што се дешава мора да се деси пре песме.“

Фуко, у *Археологији знања*, тврди да „границе књиге никада нису јасно одређене... књига је ухваћена у сиситем референци са другим књигама, другим текстовима, другим реченицама; она је један чвор мреже.“

Човек је у трагу, у писму, како каже једна зен-песма:

ВРТ ЗЕН

*Ниједног цвета, ниједног корака:
Где је човек?
У премештању камења, у
Трагу грабуља,
У раду писма.*

2. Нацрт за поетику Бранка Миљковића

Поетика је писање поезије и рефлексивна о том писању.

Поетика је мишљење певања, како би могао рећи Бранко Миљковић

Уверен сам, каже Касим Прохић, да моћ истинске уметничке речи није само у њеној непосредности него је њена снага и у интерпретативним могућностима и распонима, као и у разумевањима.¹

Где су разлози за мој говор о поетици Бранка Миљковића?

Прво, у самим његовим песмама;

Друго, у његовим кратким књижевним критикама, кратким есејима

Дакле, могло би се рећи – **поетика** Бранка Миљковића **њим самим**.²

А) Песме

Kritika metafore мо`е се сматрати Миљковићевом програмском песмом

Критика метафоре

Две речи тек да се кажу додирну се

И испаре у непознато значење

Које с њима никакве везе нема

Јер у глави постоји једна једина реч

А песма се пише само зато

Да та реч не би морала да се каже

¹ Касим Прохић, Апокрифност поетског говора, „В. Маслена”, Сарајево, 1974. стр. 7

² Како гласи и наслов књиге Живорада Петровића, Ниш, 1995

*Тако речи једна другу уче
Тако речи једна другу измишљају*

...

И нико не сумња у реч коју ниси рекао

Да потсетимо, Миљковић сматра да све што се догађа мора да се догоди *пре* песме. Дакле, у песми као облику, „не сме да се ништа догађа, одиграва, развија, јер би то захтевало причање, нарацију, инвентарисање“.³

Али, „Критика метафоре“ је нарација инвентарисање; има фабулу... па ипак, ето парадокса: све што песник каже битно је различито од онога што се, чак и као идентична језичка форма, појављује у колоквијалном говору, ка`е Prohi}.

Па и исказ: људи кажу: богами какве је тај песме писао... следи обрт: *и нико не сумња у реч коју ниси рекао* и та реч је стварни предмет сваког аутентичног песништва.

Б) Есеји, Критике

У једном интервјуу⁴, Бранко Миљковић указује да у поезији других тражи себе, не пише о другима негативно и престога, јер је строг, пре свега, према себи, зато што „заборављање властитих мана рађа дрскост“ (Демокрит). А иначе, свакако поступамо по Бранковом савету да песника треба оцењивати и тражити само у његовим добрим остварењима.

„Есеји које пишем можда су у већој мери условљени поезијом коју пишем него ли поезијом о којој пишем. Свуда и на сваком месту тражим себе,“ каже Миљковић.⁵

(*Тек намеравам да се озбиљније позабавим књижевном критиком*, каже, али, за тако нешто – за њега – није било времена.)

³ Касим Прохић у своју књигу *Апокрифност поетског говора*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1974, која је посвећена поезији Мака Диздара отвара анализом управо ове Миљковићеве песме на страницама 11-20, у првом поглављу под насловом *Поетски парадокс*.

⁴ Поводом додељивања Октобарске награде града Београда за поезију. Младост, бр. 210, 1960. г. У *Б. Миљковић*, Сабрана дела, књига четврта, стр. 266-267, Градина, Ниш, 1972.

⁵ Исто

Зато је за њега мит о Нарцису трагање за сопственом егзистенцијом, проблем је, дакле, *гносеолошки*: „Нарцис свој лик тражи у води. Изгубивши све доказе свог постојања, он за сведока своје другачије присутности узима привид.“⁶

Пишући кратко, неколико страница, о Жилу Сипервјелу, Бранко каже: „Ствари када су саме не постоје... Ствар почиње да постоји онда када о њој мислимо, када је стављамо у одређене односе према себи и према другим стварима.“⁷

Дакле, то је *солипсизам*: „Ако нико на мене не мисли, престаћу да постојим“, каже Сипервјел, *чисти песник*, који је „од поезије начинио легенду о свету“ (Гаetan Пикон).

У тексту *Поезија и истина*,⁸ Бранко каже да поезија не треба да тежи истини као свом садржају, јер песма слуги, а не казује истину. „Поезија је вероватна и истинита ако собом омогућава истину која је ван ње.“

Језик поезије мора изрећи неизрециво: „Потребно је постићи један језик који истине не могу исцрпсти“. Бранко Миљковић наводи Мориса Бланшоа који каже да је „тај језик могућ само у перспективи једног стања нејезика.“

Песма је непрестана сумња, истина која сумња и чија је основна карактеристика – истинољубивост. Бранко се позива на Аристотела који каже да је истинитост својство ума да мисли сам себе и тако себе – поражава и побеђује.⁹

Многе Миљковићеве речи сведоче о дубокој доживљености и проживљености и имплицитно сведоче о приближавању, блискости и удаљавању и супротстављености поезије и философије:

„Поезија није мишљење мисли, нити опевање мисли већ мишљење певања.

Истина која пева је бит одлутала из бића.

Она је као истина неистинита.

Али њена неистинитост је истинска успомена на опустелост бића.“¹⁰

Не би било неоправдано и претерано упоредити ове и неке друге Бранкове ретке о поезији са загонетним записима Мартина

⁶ Исто, стр. 135

⁷ Исто, стр. 167

⁸ Исто, стр. 218 - 220

⁹ Исто, 221

¹⁰ Исто, 222

Хајдегера. Бранко још и овако говори: *Почетак поезије је почетак заборав.*¹¹

Поезија и трагање за смислом поезије су заправо Бранкова не-престана тема. Говорећи о другима, а заправо тражећи себе, Миљковић наводи речи Борислава Радовића да је поезија уточиште, *разговор са самим собом по повратку из црне шетње*, као што је *философија разговор душе са самот собом*, како рече Platon, философ чији се флуид и даље разлива и тече философијом.

Ипак, Миљковић наводи Лоркине стихове:

***Ни ја ни ти нити и један песник
Знамо шта је то поезија.***

Пишући о *Урођеничким псалмима*, Милована Данојлића, Бранко пише: „Поезија није само емоција већ и свест о емоцији. Овај песник је схватио да песма мора да садржи и своју критику, јер она мора да продре много дубље од срца, до човекове душе.“¹²

У тексту *Почетак заборав*, о рефлексивној поезији Славка Миха-лића, Бранко цитира једног од, њему неизбежних, Француза, Тјери Молњеа да је поезија „песма о немогућности сазнања у сазнању самом.“ А затим каже: „Поезија Славка Михалића је рефлексивна, не по томе што казује неке мисли, него по томе што их омогућава.“

Разматрајући поезију Миливоја Славичека, Бранко каже да је то поезија чињеница које певају, али да чињенице које су запевале више и нису чињенице. О Славичековој збирци *Далека покрајина* Бранко пише: „Карактеристично је за поезију јединство временског и ванвременског. По томе што уопштава доживљај, по томе што је мисаона, ова поезија је ван времена, ван појединачног и конкретног; по томе шта уопштава и о чему мисли, ова поезија је у своме времену.“

А на тему поезије малих ствари, Бранко износи своју верзију тврдње да је *поезија свуда осим код лоших песника*: „Поезија није на једном месту, она је свуда. Има је и у стварима које су на први поглед недостојне ње. Све што има своје име равноправно је пред песмом.“¹³

¹¹ Јован Аранђеловић чак тврди да је Бранко Миљковић највећи српски философ, желећи да истакне дубоко Миљковићево разумевање философије, а знајући то још од заједничких студентских дана.

¹² Б. Миљковић, *Сабрана дела*, књ. 4, стр 41

¹³ Исто, стр. 142

Бранко се слаже са Кеноом да је песма *вербални догађај*, али и **magie blanche!**

И још, за Миљковића, поезија је и – *игра!*

„У поезији постоје две тенденције:

1. да се оно што има да се каже, каже речима;
2. да се оно што се има да каже, не каже самим речима као таквим већ њиховим распоредом при чему се до максимума експлоатише њихово *ритмичко значење и вредност*, а садржајна страна се запоставља колико је то могуће, и *тако поезија постаје музика и игра.*“¹⁴

Као прави постмодернист, Бранко каже да су се ритмови, речи и слике *йохабале* употребом и да их не треба узимати озбиљно – да песник не би био смешан. А онда остаје - игра! Бранко наводи да је Изет Сарајлић „врло успешно учио на Мајаковском како бити песник, а не бити смешан.”

Уосталом, Миљковић каже: „Пустите песнике! Бити помало тужан и уморан није грех.”¹⁵

А о Јасни Мелвингер: „А ако је песник оно што је, не само по ономе што је рекао, већ и по ономе што ће тек рећи, онда је она и више од тога.”¹⁶

Што се тиче речи, оне су део нас самих, како каже Лукреције. Речи су врата у свет и врата из света. За Миљковића постоје две врсте речи: “велике речи мукама оплођене, које служе да кажу моћ истине, речи од којих је створена поезија, и на другој страни, речи за ћаскање, мале, кржљаве смислом, чаршијске.”

У истом тексту,¹⁷ Миљковић узгред запажа оно о чему су касније писали Меша Селимовић и Светислав Басара – о улози Вука Караџића у формирању нашег језика: „Вук је сувише рационализовао наш језик и учинио га неосетљивим за многе суптилне и скривене емоције. Наш језик треба поново оспособити за изражавање далеких слутњи, за казивање дубоког и нејасног. Кратко: нашем језику треба вратити тајанственост и древност. То су већ покушали неки наши песници, да споменемо само Момчила Настасијевића и Станислава Винавера.”¹⁸

¹⁴ Исто, стр. 176

¹⁵ Исто, стр. 33

¹⁶ Исто, стр. 133

¹⁷ *Песник и реч*, о Велимиру Лукићу, исто, стр. 14

¹⁸ Исто, стр. 14

А речи – саме себе изражавају: „Речи не служе да се њима изрази неки садржај, оне су саме то, јер нема садржаја ван њих.”¹⁹ Јер, речи не треба да причају, већ да дочарају стање које је пре њих и различито од њих и да сваку слику треба редуцирати на простор вербалне тенденције.²⁰

Миљковић је сагласан са Кеноовим мишљењем да је песма вербални догађај и да неколико добро распоређених речи могу да створе поезију, а у песми нема никаквих дешавања сем вербалних.²¹

Поново о језику. За Миљковића, језик песме није конвенција, уговор и договор: „Поезија се јавља као интервенција тамо где је дошло до неспоразума са старим и уобичајеним начином изражавања”. Облик и смисао нису нужно и логично повезани. Основна карактеристика поезије је супротност, контрадикторност и необичне везе.²²

Садржај песме су често чињенице, али, Миљковић сматра да оне и нису важне, песма надилази садржај који нам могу дати чињенице саме. Облик ствара песму и њену истинитост. „Важан је звук и облик низа.”²³

А о насловима – Миљковић се залаже за право и могућност позајмљивања, јер, то не може да позајми објашњава: „За своју збирку патриотских песама позајмио сам наслов *Србија на Истиоку*. И поред тога што је позајмљен, мислим да је тај наслов по ономе што сам њиме желео исказати само мој.”²⁴

Модерна поезија тражи читаоца који такође ствара, који учествује у стварању.

Метафора је, каже Миљковић, као раскршће – води на све стране. Затим подсећа да је Аристотел говорио да је она увиђање односа и веза међу најразличитијим стварима. Њен је задатак да изрази неизрециво. Карактеристика модерне поезије је писати о једном као да је друго. „Суштина метафоре није да нешто значи него да постоји.”²⁵

Текст је контекст и значења се померају, измештају.

¹⁹ Исто, стр. 34

²⁰ Исто, стр. 171

²¹ Исто, стр. 181

²² Исто, стр. 24

²³ Исто, стр. 100

²⁴ Исто, стр. 248

²⁵ Исто, стр. 180

„У песми речи морају да постигну своју властиту реалност. То значи да нас песма мора ослободити присуства ствари, које треба само да се представе, а одмах затим ишчезну.

Моћи се удаљити и при том остати веран ономе од чега си се удаљио, то значи – бити песник.

Ово ме неодољиво подсећа на Виктора Шкловског и његов узвик: „*Веран љубави, волим друџу!*”

Тражећи себе, Миљковић пише да је Душан Матић (такође студент философије) *хераклијовски песник вајре*.

Опет тражећи себе, Бранко о Мајаковском каже: „Мајаковски се није убио у тренутку душевне кризе. Њега је убио вишак властите снаге и „револверски пуцањ изнутра”. И – „Можда ће овај век видети још мртвих песника, ако има песника.”²⁶

А наш бол је већи од нас, каже Бранко.

²⁶ Исто, 189 / 200

ЗОРАН АВРАМОВИЋ

ЗНАЊЕ, ФИЛОЗОФИЈА, КЊИЖЕВНОСТ

(Филозофски приступ књижевности у делу Николе Милошевића)

Бар три приступа нашој теми су могућна: 1) филозофија у књижевности, 2) филозофски приступ књижевности, 3) филозофи и књижевници у српској друштвеној и политичкој стварности. Шта се подразумева под филозофијом у књижевности? Да ли су то филозофске теме литерено обликоване? Тумачења књижевних дела нису само посед књижевних критичара – филолога. Како један филозоф проучава и тумачи књижевно дело, какав је његов „интерперативни хоризонт“? Најзад, како филозофи делују у друштвеној стварности? То су нека од питања која нас уводе у тематизовање односа филозофије и књижевности.

Посветићу истраживачку пажњу, у овоме раду, анализи филозофског приступа књижевном делу у опусу Николе Милошевића. Био је филозоф по основном образовању а у основи његовог приступа духовним (уметничким) и сазнајним творевинама српске и светске културе, налазило се филозофско становиште. За себе је написао да је „теоретичар литературе, али пре свега и изнад свега филозоф, не само по својој ужој струци, него, ако се тако може рећи, и по сопственој вокацији.” (Књижевност и метафизика, стр.275). Њега је у тумачењима књижевности преокупирао однос књижевног дела према епистемолошким, филозофскоантрополошким и аксиолошким темама (могућности сазнања, суштина човека и његов смисао живота, однос добра и зла). Темелји књижевне херменеутике Николе Милошевића налазе се на граници књижевности и филозофије (Ломпар, М. 2009).

Али, он није био само један од водећих теоретичара књижевности у српској култури већ и један мислилац социјалних и политичких феномена, пре свега марксизма, лењинизма и стаљинизма. У завршном делу овога рада осврнућу се на његов друштвени и политички ангажман.

Филозофски приступ књижевности (дело Николе Милошевића)

Релевантне књиге Николе Милошевића у којима је примењен филозофски приступ књижевности. Антрополошки есеји (1964), Негативан јунак (1965), Достојевски као мислилац (1981) Роман Милоша Црњанског (1970), Идеологија, психологија, стваралаштво, (1972), Андрић и Крлежа као антиподи, (1976), Књижевност и метафизика, (1996). Психологија знања (1989)

Николу Милошевића је преокупирала значењска димензија књижевности. Формалисте, структуралисте и семиотичаре држао је као коментаторе шаховских партија, који не анализирају квалитет игре, нити вредност. За њих је значење само грађа од које се обликује књижевно дело. По суду Николе Милошевића, у мотивацијској мрежи књижевност ваља тражити уметничко значење, зато што писац, мотивишући поступке својих јунака, уједно тумачи човекову психичку стварност” и поглед на свет (Књижевност и метафизика, стр. 283.)

У низу својих радова он испитује однос писца и текста, стварности и књижевности, особеност гносеолошке функције књижевности. У којој мери књижевност може да буде извор знања о човеку и друштву? Ако се метафизички квалитети конституишу независно и пре књижевних дела, како они могу бити једно од специфичних обележја тих истих дела? (Његов одговор је био - тек са настанком истински вредних уметничких творевина)

Три аспекта филозофског приступа књижевности могу се реконструисати у радовима Николе Милошевића – метафизички квалитет, тумачење књижевних јунака (књижевних дела), начело кохеренције у књижевном делу.

Шта Милошевић подразумева под синтагмом филозофија и књижевност? Филозофска димензија књижевног дела, по његовом мишљењу, открива се у специфичном уметничком тумачењу смисла човековог живота. У тумачењу *Сеоба* наилазимо на следеће изразе: „просијавају контуре једне особене филозофије апсурда”, „филозофија случајности“, „метафизичко значење”, „антрополошки филозофски ток”. А када се погледају огледи из *Антрополошких есеја*, лако се закључује какав је дисциплинарни приступ књижевности.: филозофија и неуроза, носталгија за апсолутним, воља за моћ, ниҳилизам, антрополошки проблем, појам алибија. И да не знамо ко је аутор, били бисмо сигурни да је реч о писцу са филозофским образовањем или тематским усмерењем.

У књизи *Зиданица на песку* у делу „Књижевност и метафизика – неколико завршних напомена”, као и у књизи *Књижевност и метафизика* Никола Милошевић је изложио значење овог појма. (тумачи књижевна дела Милоша Црњанског, Иве Андрића, Меше

Селимовића, Миодрага Булатовића, Борислава Пекића, Александра Тишме...).

Метафизички квалитет је проблем именантне трансценденције. У филозофском дискурсу реч је о однос нечега што надилази свет чулима доступан, о надемпиријском, „оностраном”. Никола Милошевић под метафизиком квалитетом подразумева смисао човековог постојања,. За разлику од Романа Ингардена за кога се ови квалитети конституишу изван уметничке стварности, Милошевића интересује и у каквом је односу тај свет онострани са искуственом стварношћу у којој човек живи? Метафизички квалитет се конституише тек са књижевним делима одређене врсте и то у значењској равни (проза) али и у мелодијско-ритмичкој и сликовној димензији (поезија) а каткада сплетене у прози као у делима Милоша Црњанског и Момчила Настасијевића.

Метафизичка димензија књижевних дела може се конституисати само ако су испуњена два услова: а) ако дело поседује високу књижевну вредност и б) ако дело има као доминанту димензију значења.

Појам метафизички квалитет, за Николу Милошевића, има неколико значења: 1) филозофија апсурда, човеков живот нема никаквог смисла. 2) јунаци су беспомоћни и ништавни, човек је зрно песка на обали мора којим се поиграва случај комедијант; 3) неизлечива човекова усамљеност, пролазност, смртност; узалудности човековог постојања; 4) несагласност између жеља и стварности. У стварности никако не бива онако као бисмо ми желели.

У књизи о *Милошу Црњанском* анализира метафизички вид његовог стваралаштва. Сви књижевни јунаци не могу да остваре неке вредности, ништа се не догађа по њиховој жељи; осећа се празнина, немоћ и узалудност човековог живота. Трагична је судбина човека.

Метафизички квалитет открива у значењу (универзална) књижевне структуре у исказима независно од говора приповедача или главног јунака. „Тако се у равни филозофске димензије Чарнојевићевог лика преплићу два значењска тока. Један којим се антиципира становиште апсурда и други којим се тематизује Ничеова иморалистичка концепција” (*Књижевност и метафизика*, 23)

Кроз ликове *Сеоба* „просијавају контуре једне особене филозофије апсурда” (29). А то значи трагање за апсолутом, узалудним трагањем, фундаментална несагласност између човекових вредносних захтева и света који тим захтевима не одговара. Свако трагање за апсолутом је унапред осуђено на пропаст.

Филозофски слојеви значења („дубљи метафизички смисао”) у *Сеобама* Милоша Црњанског обликују се у равни главног јунака, Павела Исаковича али и у равни судбине српског национа на путу у

Русију. На путу за Русију Павелу Исаковичу се а) дешава све супротно од онога што је планирао и замишљао, б) „сличај-комедијнат” се поиграва са њим, в) немогућност предвиђања. Павлово сазнање о човековој немоћи, о нескладу између човекових тежњи и стварности у којој оне треба да се остваре. Морално узвишене и племените вредности не могу да се остваре. Песимистичко гледање о људској природи. Не само што је морално слаб већ је и немоћна јединка, зрно песка које избацује море после великих бура. То је судбина човека.

Та игра неких виших сила са појединцем показује се и у лику практичног и способног трговца Георгија Грандафиловича. Оставља га жена Фемка упркос веровању да се све може кад се хоће. Важно је имати новаца, по мишљењу српског трговца.

Изванредно је уметничко обликовање породице Бижич. Јоан је заокупљен својим ситним интересима, подмукао, циничан а жена му Евдокија и ћерка Текла нуде љубав Павелу Исаковичу. Ниједно од њих троје не мари за идеале српске нације. Као и однарођени Србин, шеф руске мисије у Токају Вишњевски саветује Павелу Исаковичу да се српски национ улије у „велико росијско море”. „Неухватљивост и недостижност свега онога што спада у област идеалног, показује се у књизи Црњанског не само на појединачном, него и на историјском плану” (Милошевић, Зиданица на песку, 219).

Тумачење књижевних ликова

Поред књижевних јунака из савремене српске литературе, Никола Милошевић се бавио темељним тумачењем ликова из великих дела светске књижевности: Злочин и казна, Браћа Карамазови, Странац, Рат и мир, Дон Кихот, Ема Бовари. У средишту његове пажње је уметнички дамет индивидуализације и мотивације ликова и начина на који они реализују начело кохеренције и именоване логике дела. У овом раду пажња ће бити претежно усмерена на неколико књижевних ликова српске књижевности.

О јунацима *Сеоба* је већ било речи. Проблем *колизије вредности* анализирани у роману *Дервиш и смрт*, показује да свет вредности није хармонично уређен: захтеви етике могу бити супротстављени захтевима хуманости. Вредности верског виђења света или филозофског учења не могу се остварити. Трагичност човековог постојања је у томе што праведност подразумева и неухуманост. Човеков живот је толико сложен и заплетен да нема вредносне таблице, која ће нам казати којим путем треба ићи. Ниједна вредност не може пружити поуздано и трајно уточиште на овом свету. У овом роману његову пажњу привлачи однос патње и људског зла. Насупрот античком уверењу да патња и несрећа рађају мудрост, Милошевић у

једној значењкој равни романи *Дервиш и смрт*, открива патњу и као прикривање зла неких ликова овог романа. А у Селимевићевом роману *Острво*, доминантно значење је усаамљеност и излованост човека.

За Пекићев роман *Како упокојити вампира*, Никола Млилошевић тврди да се овај роман издваја међу бројним романсијерским остварењима у српској књижевности, по филозофској и психолошкој тематској окосници. Доктор Рутковски, главни лик романа налази у ирационалситичкој и волунтаристичкој мисли основне изворе идеологије тоталитаризма у 20 веку.

Проблем социјално-политичких оквира индивидуално психолошких понашања разматрао је у тексту „Социјално-психолошка оптика Црњанског и Андрића”. Реч је о разлици у стилу руковођења грађења моста заповедника Абидаге и Арифбега у условима аутократског османлијског поретка у роману *На Дрини ћуприја* и различитом понашању браће Исакович у Русији у роману *Сеобе*. Анализа показује да се унутар аутократског поретка могуће различите индивидуално-психолошке варијације и да не постоји оно што је Фром изразио појмом друштвени карактер. „Мимо свих социјално-политичких стандарда има једна индивидуално-психолошка равна која се не да укротити и контролисати и која такорећи судбински одређује исход човекове животне авантуре” (Књижевност и метафизика, 60)

У *Антрополошким есејима* читамо вишесемантичку анализу главних ликова у романима светске и српске књижевности Странца, Рат и мир, Забелешке из подземља, Дон Кихота. Антрополошко читање књижевних јунака показује двострукост људске природе, открива непомирљиве тежње у бићу човека: сукоб моралних идеја и идеала или нагонске природе човека, односа страсти, разума и душе. Човек у књижевности није способан за морални подвиг. Толстојеви јунаци су немоћни да у практичном животу примене Христову етику. Књижевни ликови Достојевског потврђују опаку истину по којој човек може да ради против сопствених интереса. Камијев Мерсо у власти је нагона самоуништења. Антрополошка анализа књижевног текста открива горке истине о људској природи на коју културне и социјалне норме не остављају дубљи траг.

Овде треба подсетити читаоца да је Никола Милошевић је написао и два романа *Кутија од ораховог дрвета* (2003), *Сенке минулих љубави* (2005) у чије разматрање нећу улазити.

Противречности у структури теоријских, филозофских, књижевних твревина

Никола Милошевић у својим теоријским књигама тврди да између аутора и дела постоји једна сложен и вишезначан однос у

психолошком смислу речи. Уместо крајности психолошког редуccionизма, по коме је дело израз психичких чинилаца и иманентизма (дело је потпуно аутономно) Никола Милошевић се опредељује за трострук психолошки однос између аутора и дела: психички чинилац делује реметилачки, функционално и креативно. У једном тексту о Иви Андрићу указује се на дејство одбрамбеног механизма у психичкој структури нашег новбелаца када се објашњава Андрићев избор прозног изражавања а пригушивање лирског.

У књизи *Идеологија, психологија, стваралаштво*, Милошевић у средиште свог теоријског истраживања поставља проблем учешћа психичких и идеолошких чинилаца у структури духовних, уметничких и мисаоних творевина. Пошто друштвена свест, као најшири оквир за стварње и развијање културних творевина, постоји само у психичком стању, основано је претпоставити да се у област знања и уметноси „кријумчаре” душевни, вољни, идеолошки интереси аутора чиме се нарушава унутрашња логичка структура духовне творевине.»И психички и идеолошки контекст филозофског система махом представљају факторе радикалне инкохеренције» (Идеологија... стр. 21). Деловањем ових фактора нарушава се именентна логика уметничке структуре. Дакле, није реч о томе да неки мислилац „не зна да мисли логички“, већ о неспособности да се одупре факторима инкохеренције. „Уверили смо се, наиме, да се идеолошки и психолошки утицаји јављају у улози фактора инкохеренције, ометајући настајање или функционисање индивидуализације и рационализације...ови фактори разарају саму суштину поменутих структура“ (81). Док се у књизи Браћа Карамазови религијско уверење писца јавља као фактор нарушавања унутрашње логике самог дела, у анализи Странца Никола Милошевић факторе инкохеренције открива у књизи Мит о Сизифу као филозофском извору *Странца*. (Занимљиво је упозорење на крају књиге *Андрић и Крлежа као антиподи* о превазиђености и штетности нормативистичке теорије у области изучавања књижевних дела (стр.184). Ако је свако књижевно дело непоновљиво и јединствено, онда и начело кохеренције и органског јединства не важи универзално. А шта тек речи о постмодернистичкој књижевности?)

У овој књизи и посебно *Психологији знања*, Никола Милошевић заступа једну јаку тезу о односу духовних дела и фактора идеологије и психологије. Тврдња да чиниоц психичке природе имају „разорни ефекат на уметникову делатност”, тешко се може одбранити ако је душа услов уметничког стваралаштва.

Проблем који је дуго заокупљао Николу Милошевића – однос психологије и идеологије према знања – заправо је гносеолошки проблем који се јавља у форми метода. Крајем 19 века започео је у Немачкој спор о разлици метода истраживања друштвених и

природних појава, познатији као *спор око метода*. За Вилхелма Дилтаја је истраживање духовних појава неизводиво мимо категорија „доживљаја” и „разумевања” а новокантовци Винделбанд и Рикерт развијају тезу о тесној спрези друштвених и културних појава са вредносним судовима. Поменути спор је изразио прастари проблем односа афективних, вољних и интелектуалних чинилаца у процесу сазнања. У вредносном суду учествују емотивне и вољне тежње, био сазнајни субјект тога свестан или не.

Никола Милошевић полази од претпоставке о коренитој разлици између природно-математичког и социјално-политичког знања. У књизи *Психологија знања* он је експлицитан: “Улога психолошких чинилаца у генези и структури природно-научних спознаја, практично је занемарљива, за разлику од теорија о човеку и друштву, у којима психолошке препреке могу бити а често и јесу од пресудног значаја. У дисциплинама попут оних физичких и математичких психологија знања нема шта да тражи” (стр 495). На другом месту одбацује Хегелову тврдњу да се суштина духовних творевина, потпунеје сазнаје од природних зато што су дело људи, и сматра да су веће препреке у виду предрасуда на путу сазнавања духовних творевина (*Књижевност и метафизика*, стр. 276). Овај други облик знања је изложен двама деформација сазнајног субјекта. Једна произилази из конституционалних својстава људског рода и Милошевић их именује као „епистемолошке препреке” (сваки сазнајни чин је једностран) а друга врста препрека за сазнање истине, произилази из продора психичких и идејних чинилаца у структуру духовне творевине. Тако, он духовне творевине као што су филозофска дела, књижевни облици, теоријске конструкције, идеолошке творевине, подвргава логичкој анализи и психолошко-идеолошким чиниоцима. У књизи *Психологија знања*, Милошевић анализира са овог становишта филозофски опус Фридриха Ничеа и драме Аугуста Стриндберга. Да би доказао зависност Ничеовог филозофског становишта од деловања психичког фактора, Милошевић користи два истраживачка поступка. Најпре, разматра психичку структуру Ничеове личности, а затим показује како се деформише само становиште под дејством притиска психичких чинилаца. За Ничеов животни стил карактеристична је психологија ауторитарности и агресивности у којој доминира манихејско схватање света. „У сваком случају, упрошћени, антитетички начин грађења опреке између Заратрустре и оних са којима се он одмерава, једнако као и гротескно обележје пророкова лика, сведочи о томе да се ова димензија филозофске поеме налази у извесној зависности каузалног типа од структуре личности самог аутора” (*Психологија знања*, стр. 77). Ничеов психолошки стил, по суду Милошевића, пресудно је утицао да

философ радикално наруши логичку сагласност у свом делу али и да игнорише искуствену заснованост својих судова.

Истим методским поступком, анализом две Стринбергове драме Госпођица Јулија и Отац показује неједнаки учинак психичких чинилаца. Док је прва драма сложена и уметнички дубока, друга је дејством неуметничких чинилаца, упрошћена и пуна предрасуда објашњење се налази у нестабилној душевној равнотежи Аугуста Стринберга.

У структури сваког сазнајног субјекта постоје две опречне силе: ирационална и рационална. Под дејством идеолошких и психолошких чинилаца фикција (ирационалност) добија превагу над истином (рационалност).

Критика марксизма

За овај аспект теоријског стваралаштва Николе Милошевића значајне су књиге о марксизму: Антиномије марксистичке идеологије (1990), Марксизам и језуитизам (1985), Шта Лукач дугије Ничеу (1979).

У анализи Маркових текстова Никола Милошевић тврди да мисао оснивача марксизма није логички кохерентна а нити емпиријски уверљива. Да ли из тиога следи да је тврдња да је теорија слаба или или је реч о идеолошком карактеру мишљења? Никола Милошевић тврди да је реч о продору неких психичких потреба Карла Маркса у структуру његовог појмовног апарата и тако се нарушава начело кохеренције. С друге стране аксиолошка пристрасност Карла маркса (комунизам је апсолутно добро, капитализам апсолутно зло) очигледно је у његовој примарној заинтересованости за рушење капиталистичког поретка.

У књизи *Антиномије марксистичких идеологија*, Милошевић доказује тврдњу да је Макрова визија друштва волунтаристичка и детерминистичка. Наводећи марков став да је енглеским радницима за социјалну револуцију потребна „дух уопштавња и револуционарна страст” Милошевић закључује да такав став може да заступа неко чија је политичка филозофија израз крајњег волунтаризма. И код Маркових следбеника он открива волунтаризам (Корш и Лукач) и детерминизам (Плеханов и Кауцки).

Порекло противречности у структури марковог становишта, налази се у личности оснивача марксизма. Није Маркс оскудевао у логичком образовању, да не би могао да контролише несагласности у својим текстовима. Реч је о ауторитарној структури личности самог Маркса и његовој потреби да руши капитализам, чиме нарушава научни принцип објективности. Милошевић користи појам теоријска рационализација да би објаснио однос психолошке структуре личности

и карактера њеног мишљења. „да би се грешке у расуђивању одвојила како ваља од грешака урационализацији, неопхоно је, пре свега, подвргнути одговарајућу теоријску конструкцију логичкој и искуственој провери. Ако се, наиме, покаже, да је поменута конструкција логички противречна и емпиријски неутемељена, онда је то већ озбиљан знак да је посреди нека врста теоријске рационализације” (стр. 312). Основни елементи теоријског мишљења – методска сумња, аргумент, критика, дијалог – замењен је идеолошким једностраностима.

У књизи *Језуитизам и марксизам*, садржана је анализа верско-политичког традиције, као и доказивање разлике између марксистичког схватања друштвеног преображаја и онога по коме су сва средства дозвољена зарад освајања власти. Средства као што су диктатура пролетаријата и организација парамилитаристичког типа могу да послуже освајању власти али „можда пре погодују њеном овековечењу” (стр. 86). Никола Милошевић се бави у овој књизи пракеолошким критеријем односа средстава и циљева, остављајући по страни вредносни и морални поглед на револуционарне методе. У том контексту он нас уверава да је девиза *циљ оправдава средство* језуитска, а макијавелистичка је *циљ одређује средство*. За макијавелија није важна сврха власти, већ њено освајање и одржавање. Језуити су створили државу у Парагвају 1603. са конкретним циљем – остварити божију државу праведности и једнакости на земљи. Да би створили овакву једнакост они су користили средства као што су узимање новца од грађана према потреби, забрањивали су контакт са грађаним страних држава и учење страних језика, деца су потказивала своје родитеље а коришћен је суров кривични законик, дакле сва средства манипулације, забране и терора. „У овај подухват језуити су кренули са идејом једнакости у изворном хришћанском значењу те речи” а завршили су у друштвеној и политичкој неједнакости како међу језуитима тако и између језуита и домородачког становништва Гварана.

Практична друштвена и политичка делатност Николе Милошевића.

Поред вишедеценијске мисаоне делатности у широком луку од филозофије, социологије, психологије и теорије књижевности, Никола Милошевић је показивао и изражено интересовање за реал-политику или текућа политичка збивања.

Пажњу за јавна и друштвена питања он је најпре испољавао на градским трибинама, највише на онима у Дому омладине (1964-1994) и Коларцу. На тим трибинама, уз помоћ књижевних, филозофских и социолошких тема, казивао је и своју имлицитну критику система са

политичким монополом комунистичке партије. У једнопартијском систему власти критичка мисао се умотавала и довијала на разне начине. Биле су јако посећене а једна од „звезда” тих вечери био је Никола Милошевић. Оно што новине нису смела да објаве говорило се на овим трибинама.

После 1980. године, не одбија ни неке облике практичног ангажмана против једнопартијског политичког монопола а за вишестраначки демократски систем. Постао је, са још 23 истакнута интелектуалца, члан *Одбор за одбрану слободе мисли и изражавања* који је формиран 10. 12. 1984. године. Пракса оглашавања писмима у случајевима када су неком грађанину била ускраћена права говора и политичког мишљења, довољно казује о природи очекивања деловања чланова Одбора.

Одбор је обзнанио у свом првом писму јавности да полази од начела да је слобода мишљења и изражавања „тековина цивилизације у којој живимо” и да ова вредност „није дар и привилегија ниједне класе, групе, партије и државне власти”. Циљ одбора је био да пружа подршку свим грађанима који су изложни прогону због изношења властитог мишљења. Издвајам ову реченицу из иницијалног писма. „Одбор неће бранити никог који проповеда мржњу, насиље и супротстављање основним људским и грађанским правима, утемељеним уставом СФРЈ и универзалном декларацијом о људским правима Уједињених нација”.

Други вид друштвеног и политичког ангажмана Николе Милошевића биле су новинске колумне или полемички чланци у дневној штампи и недељеницима.

Трећи облик јавног и друштвеног деловања била је практична политичка активност. Најпре се прикључио *Демократској странци* (1990), а после сукоба са челницима те странке формирао је *Српску либерану странку* (1992). После избора 2003. биран је за народног посланика Скупштине Србије.

Какав је био јавни политички и друштвени ангажман Николе Милошевића? У списатељском делу показао је све врилне своје теоријске и филозофске продукције: логичан, убедљив, аргументативан. Објавио је и две књиге политичког садржаја: *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, (2006) и *Записи о лажним демократама* (2007). Међутим, практичнополитичка активност је потврдила стару истину да теоријска мудрост није подударна са практичном. Колико је био успешан у теорији толико је био несупешан у политичкој пракси. Ако је мерило политичког успеха број присталица и гласача онда нема сумње да је СЛС и Никола Милошевић остала на маргини у овде разматраном раздобљу. Изгубио је онај политички јавни утицај који је имао у време владавине комунистичке партије и самоуправног социјализма. Политичким стварима је приступао доктринарно, са

књишким знањем, без дара за непосредну борбу за моћ и неизбежни макијавелизам у политици. отао је усамљен у политичкој арени Србије после 1990. године.

Закључак. У српској култури друге половине 20 века, стваралачко дело Никле Милошевића незаобилазно је у проналажењу одговарајућих објашњења уметничких творевина и теоријских конструкција.

Показује и велики јаз између квалитета теоријске мисли и практичног политичког ангажмана. Како се могу објаснити овакве разлике (начин мишљења и понашања) једног од водећих мислиаца српске културе крајем 20 века? Парадоксално али тачно, објашњење треба потражити у основном теоријском становишту Николе Милошевића. Фактори идеологије и психологије снажно су продирали у структуру његовог партијско-политичког мишљења и практично деловање.

То је мишљење које се у доброј мери ослања на осећања него на чињенице. Можда у томе треба тражити узроке некавалитетног политичког знања (сиромашни појмови и занемаривање чињеница). Он је *осећајно мисли о јавним стварима*. Емоције у политици дају предност импулсу, инстинкту, вољи и не маре за последице. То мишљење припада типу осећајног мишљења, односно мишљењу које полази од жеља, а не од реалних чињеница. Емоционалан однос према политичкој ствари потискује критички и искуствени доказ. Није реч о интелектуалцу који није знао да мисли ради се о једном од најтемељиритних логичара у Србији. Кључ за ову браву не треба потражити у *погрешном знању* о држави, политици, партијама, веж у једном особеном *мишљењу* о политичким стварима. Фактори психологије и идеологије деловали су као чиниоци инкохеренције у друштвеним и политичким ставовима Николе Милошевића.

Литература

- Милошевић Никола (1990): Изабрана дела 1-7, Белетра, Београд
Ломпар М. (2009): Негде на граници филозофије и литературе, Сл. Гласник, Београд
Аврамовић, З. (2007): Политика и књижевност у делу Милоша Црњанског, Академска књига, Нови Сад
Аврамовић, З. (2004): Одбрана Црњанског, приватно издање, Нови Сад

Дух и разумевање (2008): Зборник радова о Николи Милошевићу, приредили Слободан Грубачић, Јован Делић, Филолошки факултет, Београд

KNOWLEDGE, PHILOSOPHY AND LITERATURE

Summary: The paper deals with three aspects of philosophic approach to literature in the work of Nikola Milosevic. These aspects are: 1) metaphysical quality of literature, 2) interpretation of characters, 3) the principal of coherence in literature.

The second part of the paper comprises the criticism of Marxism given by Milosevic, whereas his socio-political work is presented in the third part of the paper.

Key words: philosophy, literature, knowledge, Nikola Milosevic

ПАВЛЕ Б. БУБАЊА

**ГРАДИМИР МОСКОВЉЕВИЋ ЊИМ САМИМ
КОСОВСКА ДРАМА У ЛЕГЕНДИ И СТВАРНОСТИ**

Презентација по делу *Медитације*, Багдала, 1996. године

Поштовани учесници Крушевачке филозофско-књижевне школе, даме и господо,

Уснули писац, Градимир Ј. Московљевић, једно је од имена и од значаја за утемељивање Крушевачке филозофско-књижевне школе, во времја оно, дакле, двадесетогодишњица је у питању, и инициум треће деценије. Могуће је да је моја маленкост носталгична нешто мало када је у питању настанак, рад и развој ове већ значајне институције у српској а, Бога ми, и међународној књижевној и филозофској периодици. Та носталгичност извире из жеље да свима вама, нашим драгим гостима и пријатељима и увек добродошлим у кнежевски град Крушевац, кажем нешто мало жала што нисте нашли за потребно, а требало је, да бар минимално куртоазно, макар мрднете, климнете главом према носиоцу идеје Школе коју сам неколико година пре обелодањивања, носио у идеји и визији, све док није путујући тако, стигла до неког свог праксиса, реализације.

Приступање овој идеји, поред Љубише Бате Ђидића, Милоша Петровића, Градимира Московљевића, било је значајно, особито после нестанка познате Корчуланске летње Филозофске школе. Нисам могао да верујем, а све што човеку није могуће - Богу јесте у добром смислу речи, осим греха, да ће наша Школа, вашим заслугама заузети једно солидно мислилачко и културолошко место у српској стваралачкој клими. Нешто се мало догодило: мрзи аутора, али воли његово дело. Но, ова уводна мрвица само је за историографију наше школе.

Замисао програма Школе, њених садржаја, задатака и циљева сматрам, није добољно испуњен ако локална средина, илити локалне средине, нису трагачки, мислилачки и визијски покривене садржајима и достигнућима свих наших средина, личности и њи-

хових дела. Верујем да би о томе у наредним сесијама Школе требало повести рачуна. Имали смо један добар пример рада Школе у Београду, која је у пуној мери испунила очекивања програмом и учешћем меродавних личности из нашег списатељског и духовног живота. Ту се, за илустрацију, може узети и рад Школе у Белој Води код Крушевца. Са Шиљеовцем је исти случај. Флексибилност управе је у питању и њена воља да се програм, мисао Школе шири, распростире према што већем броју учесника, публикује. Нови Пазар, рецимо, био би један топоним који има услове за једногодишњи рад школе, обогаћен садржајима, програмом средине у питању. Крагујевац, Пожаревац, Врање, Лесковац... Ово би била само једна наша скромна сугестија руководству Школе у наредном периоду.

Но, што се Крушевца тиче као седишта Школе ту би, мислимо, било добро ако воље и трагачког ентузијазма има, да се сваке године стави, од Крушевљана, писаца, стваралаца једно дело од значаја за развој књижевне, филозофске, религијске, културноисторијске и истраживачке нарави.

За ово заседање Школе нашао сам за сходно да цењене учеснике скупа, укратко, упознам са једним делом уснулог Градимира Московљевића, једног од ретких стваралаца у правној, књижевној, па рекао бих и филозофској материји. Речено је на почетку да је у питању његово невелико дело *Медитације*, чији сам рецензент био.

Четири есеја Градимира Ј. Московљевића, осветљавају на нов начин неке проблеме из српске историје, као и неке егзистенцијалне проблеме садашњости и будућности. Утолико су медитације о Косовском боју и Вуку Бранковићу, Његошу и српском удесу повезане, конкретно и, рекло би се, космички, са метафизиком невероватног. Тај парадоксални спој књижевности, историје, социологије, права и филозофије, управо је посебан квалитет ове књиге. Пуно се тога може рећи, написати, чути о крушевачким књижевним ствараоцима Бранку Лазаревићу, Антонију Маринковићу, Добрију Димитријевићу...

Медитације су замишљене и реализоване као један доста обиман Округли сто о Драми Косова и Метохије. Дакле, нашој вишњевековној драми, причи, предању, миту, митологији - те као *трагедији* која се догодила пред нашим очима, у нашој стварности и уз наше, тако јесте, немисаоно, невизијско и бесмислено учешће.

Додуше, уз здушну помоћ од наших страних „добротвора”, „миротвораца”, „саветника”, а на крају, врсних разградитеља нашег културног, духовног, историјског и народносног бића.

Драма о Косову, легенда и стварност, је једно веома сложено поимање косовске и наше целокупне друштвене стварности: политичке, економске, културноисторијске, личносне, судбоносне. Аутор Московљевић сматра да митско време Косова траје у причама до данашњих дана. То је, најпре, једно трагичко путовање према истини, према утврђивању истине, а све то у једном процесном мишљењу које расправља група учесника: историчара, философа, књижевника, теолога, тужилаца, адвоката, судија, пороте.

Философ на овом занимљивом Округлом столу, рецимо, пита се за општи *смиао битке* која се одиграла на Видовдан 1389. године на висоравни између река Лаба и Ситнице, што симболизује, ни мање - ни више, судбину српске државе и српског народа. И све то у временском распону од пола хиљада година, односно пет вековног ропства! Аутор мисли да: је наше данашње мишљење оптерећено народним предањима и националним легендама. Креација историје била је под утицајем духа прошлости. Та нит држи народе на окупу и даје карактеристична својства и ирационална обележја појму нације.

Може да се каже да је цео духовни живот Срба маркиран косовским догађајем. Из њега је произишла митолошко-религиозна свест о избору између земаљског, конкретног и традиционалног или духовног, интуитивног. Срби су, мисли аутор, независно од стварности, пројектовали слику попут оне о страдању праведног Јова из Библије.

Историчар мисли да стоје два пресудна питања о самом боју. косовскоме: ко је победио на Косову, и да ли је неко издао.

Извори који непосредно говоре о бици занемарљиво су ретки, а најчешће противречни, неуверљиви. Временом се искристалисало мишљење да су Турци, физички гледани, однели победу у Косовскоме пољу, а да Вук Бранковић није издао на Косову. Историчар и архимандрит Иларион Руварац, упућује на овакву констатацију, уверење. Епски разлози прихваћени су у доказивању пораза, али издаја се на прихвата.

Тужилац за Округлим столом апелује да се преиспита досадашње тумачење другом методом, са инструментаријем криминалошке и правно-логичке анализе. За историјске изворе често су узимани извори, искази људи записани у неком документу као

присећање, запажање или препричавање, хипотезе путописаца, авантуриста или хроничара сумњивих намера и способности. Такви докази нису могли да буду подвргнути непосредном и контрадикторном проверавању а такође ни њима, ни разним извештајима и повељама, није проверавана пристрасност, обавеза иначе *presumptio juris et de jure sudi*, где се утврђује коначна истина. Латинска синтагма у правној терминологији је законски необорива претпоставка. Ти су докази прихватани аксиоматски, а из њих се изводио закључак са логиком *quod erat demonstrandum* - доказивање на основу онога што тек треба доказати.

Адвокат, сходно професији, упутно се креће стазом реконструкције збивања: у садашњости нема ондашње атмосфере, што данас ранији догађај разводњава, премда човек боље уочава ствари кад протекне неко време после. Овде наш аутор, чини се, пледира за методичку или теорију дистанце у процени валидности збивања или вредновања, а то је доста проблематично. Мисли се да је тзв. ревизија историјског догађања *conditio in aseikto*. Не треба заборавити укус времена и боју времена када је узрок настао.

Упад историчара у расправу Стола даје једно димензију која је доста занимљива: постоји опасност да се из сумње оде у основ нове сумњиве претпоставке. Такав ризик је стално присутан, будући да у мраку једно светло, мисли наш писац, може да створи привид из Платонове пећине.

У причи Милића од Мачве провлачи се нека прича о родослову Милоша и Марка Краљевића, сина војводе Момчила, којег је ликвидирао цар Душан Силни. Стоји, даље, како занимљиво казивање адвоката о Косовској вечери на путу према Косову. Косовска вечера, онако како то Московљевић пише, почиње да бива нека врста Тајне вечере из Библије. Овде се као неки лајтмотив јављају три основна питања-проблема. Прво питање поставља однос, лични однос, Милоша Облића и Вука Бранковића. Чудновато звучи Милошев улазак у чадор цара Мурата. Но, то одудара од приче из предања и народне песме која сведочи да је улазак у чадор турског султана био једна доста сложена појава, као и цео доцнији ток догађања, што је све претходило убиству турског султуана. Као треће и наше вечито српско питање и историјска енигматика јесте *камен међаш свих каснијих српских дилема и сумњи, и неслоге*, па све до чудовишне „борбе непрестане”. Овде наш аутор добро поставља проблем, али, сматрам, недовољно разложно, рационално, етички,

историјски и методички уређено. Зашто? Пре свега, Тајна вечера у нас Срба није завршена, и то све до данашњег дана и са тенденцијом усложњавања, али и са последицама које су лако доступне и најнижем нивоу опажања, резоновања и интроспекције.

Ако појам круцијалног значи пресудан суд у датој ситуацији, онда у историчара и тужиоца, на истом месту, то важи и за појам *издаје*. Тужилац за Округлим столом јамачно тврди да Вук Бранковић није издајица! То мисли исто и велики уметник и књижевник Милић од Мачве у својим списима. Додуше, свест народа приклонила се традицији и народној песми и Вука сместила у пантеон издаје. То не мора, дакле, да буде тачно, али је готово Аријаднина нит у свести, тако и било, који су разлози руководили Вука на такав акт, важи начело *ignoramus et ignorabimus* - не знамо и нећемо знати.

Историчар наводи податке да су, особито према Константину философу, Срби у почетку борбе имали успеха. И Французи су били почели да славе победу Хришћана над некрстом, иако су подаци били тада јако противуречни.

Адвокат се за Столом пита да ли је онда *истина* оно што се заиста догодило или оно што каснији тумачи, сходно личним афинитетима или општој логици догађања, закључе о њој?

Историчар казује да је после победе код Ангоре 1402. године Тимур, на срамоту Бајазитову, ослободио све утамничене хришћане.

Философ сходно својој професији, философском позвању и начлима мислилаштва овако резонује: „Није ли време за једно метафизичко питање: Да ли је могућа *уопште утврдити истину о Косовском боју*” Извесна агностичка сумња сенчи сваки закључак, најпосле, ту су и психолошки моменти које *нико* није ценио... *ограниченост људског ума* да схвати апокалипсу у којој се нашао... Предрасуде и заблуде једног у хаосу општег...” Наш аутор није развијао ову своју тезу из разлога које није лако утврдити.

Књижевник каже да ни он није могао да сазна шта се одиста догодило тог апокалиптичког дана 1389. године, на дан Светог Вида, јер је истина била избудена мачевима, сатрвена топузима и сарањена заједно са правим ратницима. А ова наша историјска истина, она је политичка и хипотетична; догодило се нешто онако како је логички требало да се догоди. Адвокат *истиче чињеницу морања* на страни Стефана и Милице: логику догађања слика онај који је победио: Милица и Стефан прихватају турско вазалство за наредних пола хиљада година!

Московљевић мисли, а то ставља у уста историчару, а доликовало би пре философу, да оно што говори историчар има смисла. Каже: „Можда косовска битка није у апсолутном смислу решавала судбину српске државе. И да су Срби чисто и беспрекорно победили Турке, као они њих на Марици, далеко веша и моћнија турска царевина, и са очигледно неумољивом намером да се шири ка Западу, победила би вероватно нешто касније... Коначан резултат био би сличан, јер знамо да турска власт није дозвољавала нарочито у каснијим раздобљима ропства, сталешки и културни развој, нити било какву аутохотност покореним државама и народима. о чему говори пример Вардарске Македоноје,. Грчке, Бугарске или Албаније. А да ли се, само узгред нотирамо, и данас другачије понаша у културном двадесетом и двадесетпрвом веку?!

Даље за реч се јавља Философ. Он констатује да не треба замагљивати ствари. Сва слободна тумачења подлежу категорији сумњивости. Ако премисе не задовољавају, не треба их преудешавати према закључку.

Књижевник константује да је народ који је одбачен од Бога, одбачен од људи, народ без будушћности. Московљевић проблематизује преко историчара синтагму, „царство небеско”! Адвокат, као учесник Округлог стола, уочава да је нови српски пијемонт у Крушевцу. Твртко се лажно представљао као победник над Муратом на Косову Пољу. Он и не зна праву истину о Косовском боју. Философ креће даље стазама промишљања и једног апостериорног виђења догађања. Он је за научно *промишљање историје*. Без тога прича постаје мит, ако се гради на претпоставкама које није могуће проверити.

Судијау сматра да се треба вратити ономе што поседујемо, па ма шта да је. Немоћ не оправдава разум.

Веома занимљиво је погледње увођење Пороте у дијалог на Округлом столу. Порота мисли да *истина о косовскоме боју није достижна*, премда су обе вијске биле уверене у сопствени пораз... Порота, даље, поставља питање *издаје* као једностраног чина. говори се о Вуковој издаји кнеза Лазара из сопствених интереса, али и не његову издаја Рашко-моравске Србије. Ова пресуда потпуно не ослобађа. Нека будућност одгонетне оно што прошлост није могла несумњиво. У пресуди судија казује да је подстрек вечном трагању за истином; сумњам, дакле, постојим!

Неки елементи за размишљање, уместо закључка.

Прво. Треба подвести под питање, можда сумњу, да ли косовски мит уопште постоји? Мит је заблуда.

Друго. Ако је тачно, а вероватно да јесте, да се зна како се мит у филозофији, историји, књижевности или на други начин гради, онда је неизоставно тачно да мит о Косову замагљује трагалаштво и откривалаштво пуне истине о косовском боју. Чудновато звучи да, примера ради, догађаји, рецимо, од неколико векова пре нове ере звуче аутентично, а али не и митски и митолошки, а, забога, средњовековна статистика, периодика историја, правна наука и књижевност звуче митски према учењу науке о миту и митовима-митологији. То, сматрамо, зачуђује, 14 и 15. век нове ере је у питању.

Треће. Није јасно како се митологијом може доћи до историјске истине, а теже то може научним, историјским и чињеничким промишљањем. Каквог ту мита и митологије има о, рецимо, браћи Југовићима када се историјски тачно зна како се звао сваки Југовић са њиховим оцем старим Југ Богданом, односно кнезом Вратком на челу, па Косовка девојка је, модерним језиком речено медицинска сестра, а у њеном старању за рањенике и погинуле у косовском боју има пуно и митологије. То може бити добар књижевни лик, али и етички узор.

Четврто. Колико см само допринели сатанизацији сопственог народа, то је тешко утврдити, а да је то тачно звучи неспорно. Током историје, Србе сатанизују готово сви, од Византије и Католичке цркве, до Турске, Европе, СССР-а, САД и Исламских земаља. Који то усуд одваја и издваја Србе од осталог света већ неку хиљаду година? Зашто њима савезници постају непријатељи због заједничких непријатеља, који бившим српским савезницима постају пријатељи? Зашто се Срби боре за друге, да би ти други касније борили против њих, и то необичном страшћу и мржњом, у савезништву са онима од којих су их Срби бранили?

Пето. Епско-утопијски идеализам једног народа неприлагодив је животној свакодневици и нормалним односима са другим реалистичнијим народима. Сукоб карактера такосе претварља у цивилизацијски сукон - мисли презентовани аутор. Свакако једна вредна и подстицајна књига.

Абстракт

Може се рећи да је цео духовни живот Срба мотивисан косовским догађајем. Понајмање митолошки, а понајвише страдалачким и брижним за себе и своје ближње.

Градимиr Московљевић се највише ослања и наслања на књигу о Јову, библијској личности, узору страдалништва али и доследном поштовању закона Божијих и морала истеклог из заповести које је сам Бог дао људима кроз заповести, иконе и пророке. Данас је главнином присутна мисао да је косовски еп проткан у битном *митологијом*, што је осведочена *неистина*. Косовско метохијска судбина је целином и фактографијом најстварнија стварност српске историје.

На која места из Библије, главнином, позива Градимиr Московљевић када промишља преко философије, права и историје судбину Космета?

THE BOOK OF JOB

CHAPTER 24.

Some remove the landmarks, they violently take away flocks, and feed thereof.

Behold, as wild asses in the desert, go they forth to their work, rising betimes for a prey: the wilderness yildeth food for them and their children.

They reap every one his corn in the field and they gather the vintage of the wicked.

They pluck the fatherless from the breast and take a pledge of the poor.

They cause him to go naked without clothing, and they take away the sheaf from the hungry which make oil within walls, and tread their winepresses, and suffer thirst.

The murderer rising with the light kill the poor and needy, and in the night is as a thief.

ГОРДАНА ВЛАХОВИЋ

**ЕСТЕТИЧКО И ЕТИЧКО У РОМАНУ
„ТОП ЈЕ БИО ВРЕО” ВЛАДИМИРА КЕЦМАНОВИЋА**

У готово ненабројивом списку књижевних награда у нас издваја се једна по, рекло би се, могућој објективности, с обзиром на број учесника у процењивању могућих носилаца награде. То је награда која носи име Меше Селимовића, писца чије стваралаштво би могло бити предмет разговора у већини тематских целина предложених за овогодишњи рад Крушевачке филозофско-књижевне школе. По својој филозофској аналитичности којом приказује апстрактно, метафизичко, психолошко из перспективе мисаоног појединца, по проблемима које поставља (релативност људског мишљења, огољеност човека пред светом и собом, сукоб догме и живота, потреба за побуном, суровост власти која метастазира у носиоцима мењајући им мисаони склоп и бришући моралне ставове) Селимовић од личног искуства, преко националних одредница досеже до универзалног, затечен ограниченом моћи човековог разума да оствари увид у смисао постојања.

Стога књижевна награда именом Меше Селимовића јесте признање и част, али и изазов за читаоца да се позабави носиоцима награде. Овогодишњи добитници овог високог признања, романи „Сара” Петра Сарића и „Топ је био врео” Владимира Кецмановића, различити по тематском одређењу и језичко-стилском исказу имају нешто заједничко – умеће приповедања занимљиве приче. Кроз то умеће дају могућност уочавања досегнутих естетичких вредности и етичких ставова, те и сагледавање у којој мери постоји склад између те две уметничке и филозофске категорије.

И док Сарићев роман (о коме сам писала у јубиларном броју часописа Багдала) развијеном фабулом, упечатљивим ликовима, густим ткањем поетизованих слика блискости јунака романа (Јакова и Саре), комбиновањем магије, гатке и реалистичке приче задовољава пробирљиве естетичке захтеве а одређивањем према силама зла,

мржње, насилништва, према примитивизму, опакости, као да потврђује тачност Селимовићевог записа: „Спас је оно што човек одабере као свој пут. Људски пут, једино исправан, могуће је изабрати. И све је у томе. Ако човек изабере онај други пут: освете, моћи, мржње, власти – нема му спаса...”, роман Владимира Кеџмановића уз све похвале естетичким вредностима изазвао је расправе код једног броја критичара на тему етичке димензије дела.

У вези са Селимовићевим записом поставља се питање: да ли је сваком дата могућност избора. Или је каткад јединка гурнута у мржњу и освету мимо свога хтења и моћи одлучивања? О том питању и много чему другом говори роман Владимира Кеџмановића.

Догађања с краја прошлога века нам не дају могућност још ни данас да осмишљавамо живот како бисмо хтели. Кјеркегорова мисао „Постоји време у коме се ћути и време у коме се говори” тешко да би могла означити квалитет нашег данашњег бивања. Није баш извесно је ли данашње време време ћутње, али је чињеница да се о неким догађајима из недавне наше ратне прошлости, и у књижевности, нерадо говори. Не зна се ни да ли су баш ово времена у којима се говори јер ако се не опредељујеш, *очекивано*, може ти загорчати. А очекивања има разних, као и страна у тој нашој сукобљеној прошлости. О сарајевским Србима, у обручу, у опсади, о злоупотреби и губљењу свих грађанских и хуманистичких облика комуникације, проговорио је Владимир Кеџмановић у роману „Топ је био врео” и изазвао похвале естетичкој димензији дела и проблематизовао етичка питања. Аутор је у интервјуу „Политици” (8. нов. 2008) говорио и о тешкоћи бављења страдањима подједнако Срба, Хрвата и Муслимана, посебно „...ако сте претплаћени да се бавите злочинима над Србима, злочини које су чинили Срби су нешто што ако баш не негирате, оно што свакако прећуткујете. И обрнуто. Напросто, једни мисле да их чињеница што су Срби обавезује да се баве само српским страдањима, а други да их иста чињеница обавезује да се баве само српским злочинима”.

Приповедач разбија стереотип о сарајевској трагичној причи. У први план ставља једанаестогодишњег српског дечака, без имена, не борца, не ратника, дечака онемелог од ужаса после гранате долетеле с брда, која му усмрћује родитеље, и који се у облику исповедне приче сећа године опсаде у заточеном граду, у време када се заборавља јеванђеоска мисао „Све што хоћете да људи вама чине, чините и ви њима”. Дечак, казивач, сведок је бриге, немоћи, страха

родитеља за њега. Дете је збуњено понашањем родитеља. Од збуњеног дечкића, преко утрнулог и онемелог створа, те усамљеног и улици и, такође, усамљеном малом муслиману Амеру препуштеног несрећника, прерано сазрева (први пут проба пиће, дуван, осети себе као мушко), да на крају испуњен стравом, мржњом, бесом и потпуном располућеношћу, себе искаже као туђина, себи пређашњем, окованог неописивим ужасом искуства, који се маша врелог топа.

У опседнутом граду заточени су они Срби који нису могли на време побећи (Никола и Митра), Хрвати који ће се извући у току опсаде уз помоћ страних војника (Јоже и Штефица), и Муслимани који немају куд а и неће некуд, припадници најразличитијих социјалних категорија. Градом влада фукара, градски гангстери, одметници, тзв. „браниоци града”, од којих и полиција зазире. Команданти психопате и насилници заводе терор по вароши. Ауторитети засновани на голом страху, у корелацији односа притиска и насиља. Бити Србин у Сарајеву значи бити обележен. Значи ноћно бдење, изгубљени сан: од доживљених зала на терену, у рововима, од граната, од снајпера; од изненадних посета људи замукну, или се забраве те белог дана не виђају, ил’ нагло остаре. Али бити Муслиман у Сарајеву такође значи стрепети од граната јер има оних са брда „што би само рокали из топа” (како каже мали Амер). Значи бити и без воде, струје, огрева, хране. Приповедач не приказује једнострано понашање Муслимана. Међу њима, тзв. „браниоцима града” има оних који „рокају” (епизода са тенком). Ахма, насилника, кољача, отимача туђих станова прате сатрапи, ситни кримоси који маркирају за њега празне станове. Мирсад, шверцер и шпекулант тргује са „ћетницима” и својима. Он чак има и зрнце људскости, јер упозорава дечака пред ноћ великог клања у Николином стану да не иде у зграду. Тица и Хасан, саосећајни само до тренутка сопствене трагедије, смрти јединца им Кенана. Искључива, и верском и националном мржњом испуњена Шевала уопштава кад говори о Србима „ћетницима”: „Сви су они исти”. Њен коментар на гранатирање зграде је: „Кад немају милости према својима, шта ће тек нама направит”. У карактеризацији ликова Кеџмановић гради упечатљив карактер Муневере, ћутљиве, строге, вери и Курану одане Муслиманке, за коју је отето - проклето, а „харам је палити књиге”. Она не воли хришћане а једина помаже Николи и Митри, на смрт престрашеним Србима, зато што сматра да је човекова дужност да

помаже ономе коме је најпотребније. Довољно се нагледавши зала на обе стране, Муневера, после мајчине смрти, пред одлазак у Турску, долази да се опрости од Николе и Митре речима: „Мене у овом рату ваши нису изненадили. Од њих ништа боље нисам ни очекивала. Изненадило ме је што моји нису ништа бољи. У то до овог рата нисам хтјела повјероват”.

Дечак - наратор сазрева уз малог Амера, Мирсадовога брата, жељног вршњачког дружења, још незадојеног националном мржњом. Нагледао се свакаког јада и спозна понашања људи најнижег морала и најпрљавијих мотива. Открива дечаку како се отимају српски станови, како се дилује дрога, у чијем стану се организује блудничење. Његово искуство непримерено је његовим годинама. Његове речи нису речи детета: „А и ћетника има свакавих... Неки су идиоти који само малтретирају и кољу. Ко ови Ахмини кретени. Али има и нормалне раје”. У тежини Амеровог запажња је и једно од обележја страховне ратне машинерије која умногостручава злодела и формира зликовце на све стране.

Клања у узаврелом босанском лонцу нису нова. Постоји и дуго и тешко бреме наслеђа које Никола, несрећни копач муслиманских ровова исказује: „Ето, како никад не знаш шта ће рат са собом донијети. Мене, којем су у оном рату њени побили породицу, од глади спасава жена којој су породицу побили моји”.

У приказе померених вредности ужасом и стравом преплављеног света Кеџмановић уноси елементе црнохуморног уочавања које је по сопственом тумачењу начин да се идеолошким концептима баци рукавица у лице. Језичко-стилским поступком који је започео у претходном роману „Феликс” постиже експресивност, ритам, динамику, сценичност. Реч је рез. Реченица као незвано зрно. „А почетком лета је стигао *метак*”. Та последња реч не одзвања, него фијукне, прострели и стрефи на лицу места. Коначни устрел кад се нађеш где не треба и кад није требало. Рескост у исказу је отклон од патетике. Кључне речи књиге су и одређење судбине:

- граната
- метак
- пуцао сам.

Баш тим редом, поштујући узлазни градацијски ход. На етичком плану, најпровокативнија. Пуцао сам. Дечак, не више дете, после преживљеног ужаса клања и силовања, бежи преко реке у брда, *својима*, и хвата се за врео топ. „И пуцао сам, пуцао...” По

оном истом сапетом, опкољеном, изопштеном, ојађеном и униженом граду, у коме су му од гранате страдали родитељи. И дечак, не више дете, проговара неким ТУЋИМ ГЛАСОМ. Зло рата учинило је своје. Јединка је у условима ратног лудила немоћна да сачува себе изнутра. Биће је подвојено а способност праве комуникације је нечасношћу појава потпуно скрхана. Да ли је дечаково пуцање на град осветничко? Или само немогућност да контролише пренапрегнуту страву негативних искустава?

Роман није памфлет, није претплата на бављење злочинима Срба или само њиховим страдањима. Они су и на једној и на другој страни. Срби убијају детету породицу. Србе убијају у опкољеном граду. У рату су сви жртве без обзира на веру и нацију (добро позната истина). Романописац није историчар. Не мора се бавити узрочно-последичним везама (ко је почео, ко се за шта борио, ко је кога у већем броју убијао и сл.). Аутору неки критичари замерају релативизацију етичке димензије. Да ли зато што је написао ДРУГАЧИЈУ ратну причу? Или је одступање од етичког сами избор теме - страдање сарајевских Срба (можда време говорења о томе још није дошло)? Те је и његов „грех” што је приказао како је *стварно* било у Сарајеву? Да ли романописац, стављајући дечакове руке на врели топ, аболира оне са брда? Или дечак пуца из очаја и непрепознавања жртве и целата, губитника и победника у свету у коме су многи морални постулати релативизирани тако да жртве постају целати и обрнуто, а питање победника и губитника доведено до апсурда? Да ли је дечаку, уопште, од самог почетка дата могућност избора?

Писац је храбро заронио у болну тему скоре прошлости. Суочавања су на сваком кораку са још неизравнатим гробовима, а политизацијом жртава на све стране, не да им се мира ни покоја. Каква год интерпретација непојамних страдања била, неко ће се већ наћи да исказе незадовољство. А по Селимовићу: „Незадовољство је као звијер, немоћна кад се роди, страшна кад ојача”.

Књига „Топ је био врео”, језичко-стилски несвакидашња, високих естетичких вредности, провокативна по тематици, подстиче на дијалог, доводи у недоумицу. Могу се питања проблематичног пуцња из топа тумачити различито, у зависности од позиције тумача, али чињеница јесте да је пред читаоцима добро написано дело које се чита у даху, и никог не оставља равнодушним.

Резиме

Романом „Топ је био врео“ Владимир Кеџмановић прича сасвим другачију ратну причу о Сарајеву и сарајевским житељима, у току последњих ратних догађања, од до сада испрчане, и, можда, очекиване. Аутор разбија стереотип о сарајевској трагичној причи. Кроз искуство српског дечака кога граната са брда оставља без родитеља, Кеџмановић поставља питање да ли је у ужасима страхотне ратне машинерије која умногостручава злодела и формира зликовце на све стране дата свакоме могућност избора. Или је јединка гурнута у мржњу и освету мимо свога хтења и моћи одлучивања.

Стваралац није претплаћен на бављење злочинима Срба или само њиховим страдањима. Водећи једанаестогодишњака кроз патологију опсадом изопштеног града, аутор говори о ономе о чему се или ћути, или једнострано казује – о Србима који су на обе стране. Они убијају дечаку породицу. Србе истребљују у опкољеном граду. Јединка је немоћна да у условима ратног лудила сачува себе ИЗНУТРА. Дечак бежи преко реке у брда, СВОЈИМА. Колико су они заиста његови, вољно?! Етичка питања нижу се без моћи искључивог одговора. Да ли је пуцање дечаково на град осветничко? Аболира ли писац оне са брда од чијих пуцњева страдају у граду сви, без обзира на нацију, веру и идеологију? Или дечак пуца из очаја и непрепознавања жртве и целата, губитника и победника у свету у коме су многи морални постулати релативизирани тако да жртве постају целати и обрнуто, а питање победника и губитника доведено до апсурда? Да ли је дечаку, уопште, од самог почетка дата могућност избора?

Каква год интерпретација непојамних страдања људи у опседнутом граду била, писац је храбро и литерарно врло успешно заронио у болну тему скоре прошлости. Суочавања су на сваком кораку са још неизравнатим гробовима, а политизацијом жртава на све стране, не да им се мира ни покоја.

Summary

In his novel, *Top je bio vreo*, Vladimir Kecmanović tells quite a different war story about Sarajevo and its residents during the last war events from what had already been told and what is, perhaps, expected. The author

shatters stereotypes about the tragic account of Sarajevo. Through the experience of a Serbian boy, who is left parentless due to a mortar shell from the hills, Kecmanović if the participants in the atrocities of war machine are given a possibility of choice at all. Or is a human being pushed into hatred and revenge unwillingly and with no possibility of decision-making.

The author does not limit himself to the depiction of crimes committed by the Serbs or to the misfortunes and dire destiny of the Serbs. Depicting the destiny of the 11-year-old boy through the pathology of the besieged city, the author gives an account of the things not to be told, or are told in a biased way – the Serbs on both sides. They kill the boy's family. The Serbs are exterminated in the besieged city. An individual is unable to remain what he is from within, a human being in the midst of war madness. The boy flees across the river and to the hills to his people. How much are they really his people, willingly? Ethical questions arise but there is no definite answer. Is it the boy's shooting at the city done with revenge? Does the author give an absolution to those from the hills whose shooting at the city brings death to everyone, regardless of their nationality, creed and ideology? Or is the boy shooting out of despair, not recognizing the victim and the executor, the winner and the loser in a world where a lot of moral principles are relatives, and where the question of the winner and loser is brought to absurdity? Has the boy, generally, been given a possibility of choice from the beginning it all?

Whatever the interpretation of the unimaginable suffering of the people in the besieged city is being given, the author plunged bravely and literary very successfully into the sordid past. Confrontations with the fresh graves are everywhere, and political abuse of victims on all sides gives these graves no rest and peace.

МИЛАН НЕДЕЉКОВИЋ

ФИЛОЗОФСКА И ДРУШТВЕНА ОСНОВА ПЕДАГОШКО-ПРОСВЕТИТЕЉСКОГ ДЕЛА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

Западна Европа је у XVII и XVIII веку доживела велике друштвене промене (Ј. Јовановић, 2007). У најразвијенијим земљама догодиле су се буржоаске револуције. Њихов утицај на окружење био је различит. Идејну основу тих револуција чини рационалистичко-просветитељска филозофија и просветитељство као идејни и друштвени покрет. Имале су за циљ ослобођење човека од средњовековне малолетности и на разуму засновану победу индивидуализма и аутономије живота и мишљења. Лична слобода и грађанска једнакост постали су доминантне вредности, а разум врховни судија у свим стварима. Исказује се велика жеља за сазнањем. Просветитељство као филозофија, идеја и друштвени покрет се у различитим земљама афирмисао на различите начине и у различитој мери. Срби су у XVIII веку били под влашћу страних држава па су трпели различите утицаје. Упознавању, ширењу и имплементацији вредности просветитељства код Срба највише је допринео Доситеј Обрадовић - филозоф, педагог и просветитељ, друштвени мислилац, реформатор и књижевник (Ј. Деретић, 1989).

1.

Грађанска класа у Србији и српска нација зачети су у туђим државама. Друга половина XVIII века је значајна за српски народ у Војводини. У то доба у њој јача робна привреда, ствара се нова српска књижевност, продиру рационалистичке и просветитељске идеје, отварају се нове основне и прве средње школе. Године 1791. Срби добијају прву гимназију у Сремским Карловцима, а затим „богословско училиште”. Они који могу настављају школовање на страни. Појављују се прве новине на српском језику. Српска грађанска класа се бори против заосталости, економски и културни

просперитет. У српским крајевима под Турском народ је био национално и социјално поробљен.

Када је Европа имала ренесансу, класицизам, рационализам и многе истакнуте ствараоце, „култура у поробљеној Србији била је редуцирана на усмену књижевност, на мучно спасавање оног што је некада постигнуто, на преписивање и на мале записе о великим невољама и на једно једино књижевно име патријарха Пајсија” (В. Ђурић, 1961:8).

Доситеј Обрадовић (1742-1811) представља „најсложенију и најистакнутију, а по трајности свога утицаја у српској књижевности и свога присуства у српском друштву и далеко најсложенију личност нашег XVIII века” (М. Лесковац, 1962: VI). Он је „створио преокрет у српским духовима и српску књижевност и културу ставио на нову, модерну основицу” (Ј. Скерлић, 1967:82). Први је програмски повео акцију за духовну западњачку оријентацију.

Доситеј је рођен у Чакову, код Темишвара, „на периферији српства”. Школовање је започео у родном месту, а наставио са изучавањем заната у Темишвару. Рано је испољио смисао и вољу за учење. Бежи у манастир Хопово (1757) са намером да се посвети. Уверио се да манастир не може да задовољи његове развојне потребе, па из њега бежи (1760) са жељом да настави образовање у некој духовној академији. Пошто за то није имао средстава, он је преко Загреба дошао у Далмацију. Радећи три године као сеоски учитељ, непосредно је упознао народни живот, лепоте чистог народног језика, усваја народну мудрост и систем вредности. Пут га (1763) води у Грчку - борави у многим местима, долази у додир са византијском просвећеношћу. У Смирни, у филозофској школи Јеротеја Дендрина, научио је класични и модерни грчки језик, усвојио грчку верзију просвећености и реформистичких идеја XVIII века и стекао основна знања из филозофије и књижевности.

За време боравка у Бечу, Модри и Пожуну, Доситеј упознаје и прихвата јозефинистичке културно-просветне реформе и даље интелектуално и социјално сазрева изучавајући филозофију, књижевност и немачки језик. У Халеу (1782) збацује мантију и облачи „грешне световне хаљине”, раскида са средњевековљем и византијским коренима и окреће се модерном Западу. На универзитету у Халеу, у зимском семестру школске 1782/83. године, слуша филозофију код Еберхарда, а затим на универзитету у Лајпцигу прати предавања из физике код Борна. На њега „пресудно утиче немачко прос-

ветитељство у коме су концентрисани енглески и француски утицаји” (А. Стојаковић, 1970:123).

Боравком у многим земљама, „сам учећи и преносећи стечено знање другима”, Доситеј је стекао обимно модерно научно знање, научио оба класична и више живих страних језика: немачког, италијанског, француског и енглеског. Била су му доступна најважнија дела писаца Европе. Од Лакбница, Волфа, Еберхарда и других Доситеј је позајмио најважније филозофске и етичке идеје. Преко немачке просвећености усвојио је многе идеје из енглеске и француске рационалистичко-просветитељске филозофије. Као личност „Доситеј је био миран и сталожен, незлобива срца и питоме благе нарави, погодна темперамента, пун ведрине и човечности и у сваком друштву и при сваком дописивању пријатан и допадљив”. Страст за учењем била је код њега повезана са страшћу за путовањем.

Делатност Доситејава је вишеструка - он је филозоф, педагог и просветитељ, друштвени мислилац, реформатор и књижевник. Највећи део његових радова спада у *преводе*, *прераде* и *компилације*. *Ижица* је написана „из неких јеленогреческих књига”, *Совјети* су написани на основу читања премудрих књига француских, немачких и италијанских”, *Басне* су „Езопове и прочих разних баснотворцев”, *Етика* је дата „по систему професора Соави”, сви текстови *Собранија* и велики број текстова из *Мезимца* „спадају такође у преводе” (Ј. Деретић, 1986:6).

У три чланка у *Совјетима* Доситеј испољава научно-теоријске претензије. То је видљиво и у првом делу *Живота*, у наравоученијима у *Баснама* и у есејима у *Собранију* и *Мезимцу*. Спаја науку, филозофију и књижевност. То потврђују *Писмо Харалампију*, *Живот* и есеји *Совјетима*, наравоученија у *Баснама* и есеји из *Мезимца*.

Као форме изражавања Доситеј радо користи писмо и дијалог. Писмо се код њега јавља самостално или у саставу сложенијих форми. Из богате Доситејеве преписке сачувано је двадесет пет писама. Међу Доситејевим књигама само две представљају целовита дела - *Живот* и *Етика*. Казивања о свом животу Доситеј стално прекида поукама, саветима, проповедима, есејистичким и дијалогским расправама. У писању је користио различите књижевне форме и популарно-филозофски, хумористички и поетски стил.

За живота Доситеја објављени су: *Писмо Харалампију* (1783) , *Живот и прикљученија* (1783), *Совјети здравога разума* (1784), *Басне* (1788), *Собраније разних нравоучителних вешчеј* (1793) и *Етика* (1803).

После његове смрти публиковани су: *Мезимац* (1818), Христоитија и Венац од алфавита (1826), *Писма* (1829) и *Ижица* (1830). након тога прештампована су његова целокупна и појединачна дела.

2.

Доситеј Обрадовић је родоначелник српске филозофске мисли. Филозофија сваке епохе решава конкретне историјске задатке. Основно питање за Доситеја гласи: како превазићи заосталост Србије и помоћи српском народу да се укључи у заједницу културних народа Европе? Филозофију схвата као народну мудрост која за свој предмет и циљ има човека. Антрополошки проблем филозофије он овако поставља: „откуд сам на ови свет дошао, шта сам у њему чинио, и куда мислим поћи” (1961(1)74). Његов поглед на свет обухвата проблема логике са теоријом сазнања, метафизике, политике, и естетике, које сматра компонентама етике.

У кључу европског рационализма и просветитељства XVIII века Доситеј излаже своју популарну моралну филозофију. Проглашава здрав разум за врховног судију, највиши критеријум у филозофији, науци, религији и свакодневном животу. У његовом делу препознају се особине просветитељске филозофије: популаризација, дидактичност, филозофска критика стварности, као и сви типични жанрови филозофске литетатуре XVIII века: популарна расправа, есеј, дијалог, филозофско писмо и филозофска приповетка.

Истина и истинољубље су две омиљене Доситејеве речи. На питање шта је истина он одговара: „Прво, разум се вопште истина у совершеном согласју наше мисли с нашим говорењем, стреч да тако мислимо како говоримо. То је наравна истина противна лагању”. Међутим, постоји и друга „вечна истина која се састоји у совершеном сагласју онога што се говори, са оним о чему се говори”. Својим животним задатком сматра борбу против порока и предрасуда, незнања и мрака у којима је српски народ живео, да би изграђивао бољи живот заснован на разуму и науци. Он дубоко верује у доброту људи и могућности ишчезавања злобе. На томе се темеље његов хуманизам и веровање у васпитање.

У основи Доситејевог програма је рационалистички схваћена наука. Да би човек могао разумно да поступа, прво треба да научи разумно да мисли. Циљ логике је да људима покаже „пут и начин да умеју право и разумно мислити и изражавати”. Она (логика) је пре-

дуслов сваке науке, сваког научног мишљења уопште, али и правилне оријентације у свакодневном животу. Доситеј ставља логику на почетак филозофског размишљања. Она је код њега рационална основа достизања људске среће. Логика треба да помаже човеку да „лепо и здраво мисли”, а то значи да га научи да уме јасно да разликује истину од заблуда и лажи.

Своје етичке (филозофске) погледе Доситеј износи у својим списима, а понајвише у „наравоченијима” уз *Басне* и у *Етици*. Он је уверен да човек тежећи истини тежи добру, врлини срећи; да је извор истине и доброте у људском разуму; да зло није онтолошко, а тиме ни вечно; да оно постоји у свету због незнања. Онтолошки узев, људска воља је као и разум ограничена светском нужношћу, али они могу постати слободни. Вреднује моралност и по делу и по мотиву. У јединству осећања и воље, налази природне изворе људске моралности, врлине и среће. Психолошка и морална слобода људске воље у процесу борбе мотива и одлучивања заснива се на повезаности когнитивне, емоционалне и вољне сфере психе. Знање и истина не значе врлину уколико се човек не бори за њихово остваривање. „Супротност између апсолутне истине и лажи и апсолутне врлине и мане (добра и зла) долази до израза у сваком ставу Доситејевих списа и његове животне активности која је са њима у савршеном складу” (А. Стојковић, 1970:129).

Доситеј ствара скалу „страсти” и одговарајућих дужности, врлина и мана људских. У њу је укључио основне дужности и врлине до којих је човечанство дошло у току историјског развоја, дајући свакој од њих место и одговарајући значај у достизању људске сврхе и среће. Он промишља низ моралних норми као што су: непрекидно самосазнавање и морално усавршавање (тежња добру) или поступање по божјој вољи и природи ствари, тј. разуму; трудољубивост или извршавање дужности; умереност; морална самокритичност и критичност; разумно уживање телесних уз примат духовних добара; поштовање туђе личности, имања и части; толеранција, морална објективност, праштање; добровољност (морална слобода); и оптимизам. На основу ових општих норми, гради систем посебних и појединачних норми којима покрива најразноврсније животне ситуације.

Доситејеву етику „карактеришу *принципи* епохе просвећености: реализам и антиаскетизам; јединство когнитивизма, емотивизма и активизма; еудомонистички перфекционизам; утилитаризам; инди-

видуализам који води социјалности и хуманизам; и као закључак - пуни и безрезервни животни оптимизам” (А. Стојковић, 1970:130).

Синтетизујући на специфичан начин учење хришћанства, Лајбница и Волфа, Хобса и Лока, Соавеа и иних просветитеља, Доситејеви етички погледи обухватају и друге објективне и субјективне детерминанте моралности. Људске поступке Доситеј дели на позитивне и негативне. Најважнијим сматра две дужности: (1) Не твори другима што ниси рад да ти се твори” и (2) „Чини другима што желиш да ти други чине” (1961 (2) :490). Пише о пријатељству, о другарству, о дужностима родитеља према деци и деце према родитељима.

Доситеј је један од значајних предсавника српске социјалне мисли (Ј. Ђорђевић, 1962:262-271). Он усваја Локову теорију друштвеног уговора. Правне прописе и законе сматра неопходним, али не и довољним за регулисање друштвених односа. Показује да осим добрих има и таквих обичаја које је погано и замислити (1961(2):487).

У схватању религије Доситеј је на просветитељским позицијама. Међутим, он је био сувише оптерећен искуствима из младости и из византијске црквене литературе, па се само примакао деизму. Присталица је „природне религије”, али прихвата натприродно откровење. Осуђивао је сваку верску нетолеранцију: „Нећу ни мало гледати ко је које вере и закона, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном. По закону и по вери сви би људи могли бити добри. Сви су закони основати на закону јестества” (1961(2):66).

Доситејеви друштвено-политички погледи су демократски. Он се залаже за то да тековине науке и културе уживају сви слојеви народа. Пише на народном језику да би просветио и најсиромашније слојеве друштва. Изражавао је тежње богатог слободарског грађанства, новим идејама надахнуте интелигенције, али и кметова и сељака (Ђ. Јовановић, 1962:239). Сиромаштво је сматрао „најгором кугом”. У политици је присталица просвећеног апсолутизма. Владоцу приписује свемоћну улогу у реформисању друштва уколико буде „просвећен, трудољубив, праведан, човекољубив, отац, просветитељ и премудри законодавац народа свога”.

Филозофски погледи Доситејеви су на свој начин оригинални. Њихова оригиналност није у проналажењу неких нових решења филозофских проблема, него у томе што је он преузео идејну фон Запада и прилагодио га српској средини. Код њега постији савршен склад између мишљења, говора и поступања. Држи да је најцењенија

она наука, „која нам служи за разумно управљање живота и за руководство к благополучију” (1961(2):363).

3.

Доситеј Обрадовић је у мишљењу и понашању педагог са убеђењем, уверен да се човек рађа добар, да га само рђаво васпитање изопачава и да од доброг васпитања зависи срећа појединаца и народа. Апсолутно је убеђен у способност и неограничену снагу културе и рационалног васпитања, па смисао политичког, социјалног и моралног развоја усмерава на „воспитање младости”, ту „ствар најважнију и најполезнију човеку на свету”. Он је „цео свој живот провео као васпитач: као народни учитељ у Далмацији, као домаћи учитељ и васпитач у Молдавији, Угарској, Бечу, Лајпцигу и Трсту, као просветни организатор и „попечитељ просјештенија” у новоослобођеној Србији” (Ј. Скерлић, 1967:96). Његове књиге прожете су педагошким и васпитним усмерењем.

Као педагог Доситеј се највише формирао под утицајем немачке педагогије просвећености, али и под упливом Монтења, Фенелона, Лока и Русоа. Претрпео је утицај многих енглеских педагошких писаца, моралиста и књижевника друге половине XVIII века (А. Бановић, 1956:58). Живећи са различитим народима, видео је како они своју децу васпитавају и које садржаје и средства за то користе, а читао је књиге учених људи о васпитању (1961(1):77). Педагогија XVIII века одликује се критичким и реформистичким стремљењима чији је циљ укидање постојећег стања и односа у васпитању и у друштву, и стварање простора за развој и прогрес (С. Ценић, 2005).

Доситеј подсећа да срећа, блаженство појединаца и друштва је циљ којем треба да служи економика, филозофија, педагогија, наука, уметност, политика и све друге друштвене творевине. Први услов среће јесте добро здравље, а други развијање умних способности човека. Оба ова услова имају етички карактер, јер „исказати науку на само изоштравање и умноженије знања, а не и на исправљеније нарави и побољшања срца и душе, то је позлаћивати један посуд пун смрада”.

Значај младалачког доба у васпитању Доситеј тачно одређује: „Време младости блажено је време садње и сејања, ко жели да му јесен мушкога возраста плодота дође и да му зима старости спокојна буде”. Улога наслеђа у процесу васпитања Доситеју је била не-

позната. Тврди да породично васпитање произилази из природе односа између родитеља и деце. Схвата улогу игре у предшколском васпитању и захтева да се деци да пуна слобода у игрању.

На западу је у другој половини XVIII века већ била развијена световна школа. Њу Доситеј жели и за свој народ. У манастирским школама он види једну заосталу институцију коју што пре треба укинути. Уздигао је науку изнад вере и школу изнад цркве. Радо се сећао савета који му је дао игуман манастра Хопово Теодор Милутиновић: „Тражи науку гладујући и жеднећи и наготујући. Ја ти више желим да у једном малом сеоцету будеш мале деце учитељ, него у Опову игуман или архимандрит. И ако ме послушаш, како знам да ћеш, благосиљаћеш ме и кад у гробу будем (1961(1):156).

Имајући у виду потребе свога народа и поштујући захтеве истакнутих педагога свога времена, Доситеј се први у Србији залаже за наставу на матерњем језику. Он вели: „А колико је ласно на свом језику научити читати! Кома се неће милити мало труда предузети за научити читати, читајући што паметно и разумно и врло ласно разумевајући оно што се чита.” Треба „лепе мисли, весела, потребна полезна и наравоукрасителна знања најпоследњијим сељаком и пастиром приповедати и сприопштавати”.

Када говори о потреби писања на матерњем језику, Доситеј се не ограничава на српски језик, „него на принцип наставе на матерњем језику и писање књига на језику на којем народ говори и поставља као општи принцип у васпитању и у раду на народном просвећивању” (А. Бановић, 1956:72). Потенцира важност лепог предавања наставног градива па каже: „Колико је ласно и пријатно учити, кад се лепо и разумно предаје. Нити је мука учитељу нити ученику. Но сохрани боже од замршена и беспоредична предавања” (2005:130).

4.

У педагошкој теорији и у педагошко-просветитељској пракси Доситеј је усредсређен на програме и активности чији је циљ да се стварају „добронамерни и поштени људи, родитељима покорни и послушни, људима са којима живе мили и драги, отаџбини и самокорисни и благопотребни”. Бави се *умним, моралним, радним, физичким и естетским васпитањем*.

1) У духу овог рационалистичко-просветитељског схватања, Доситеј *умном/интелектуалном васпитању* посвећује максималну пажњу. Сматра да се „све достојанствено и височество човека налази у разуму и словесности”. Тврди да „сви просвећени на свету људи почивали су и почивају за највећи дар божји леп ум и у лепом телу”. Држи да у средишту свекупног васпитног рада треба да буде развијање умних способности, богаћење знањем, а првенствено оспособљавање за критичко расуђивање. Човек је по природи радознао, подражава друге, способан је за свако знање, занате и науку и не престано све већем знању и савршеном животу. Због тога се не ваља „с људима ругати и у ветар говорити што коме на памет звекне”.

Доситеј учи да знање доводи до врлина и да од рђавих мисли долазе рђава дела. Интелектуално васпитање има задатак да избави човека од незнања и да га учини бољим у моралном погледу. Умни човек поседује способност разума, мудрости, слободне воље и добротности. „Он је створен да је такав, зашто здрави му разум за најбоље представља и показује, а његово физическо и нравно благополучије то од њега изискује (1961(2):330). Грех је противити се истини, јер „правда и истина божија су својства и њих се никада и нигде бојати не ваља”. Доситеј налази „да разуман човек пажљиво внима на оно што се говори, пристојно пита за оно што жели знати, тихо говори кад му дође ред, смислено одговара кад се пита, о чему сумња каже да не зна и ласно мучи кад нема шта говорити” (1961(2):361). Упозорава да „није доста имати лепе вредности и способности; ваља знати добро њима управљати”. Паметан човек не завиди бољима од себе него их подржава и настоји да им се приближи. До истине се не долази лако, али „гдигод нејма света истине, ту влада мрак прелести и лажна опсена заблуденија ума показује људима оно што није, или другачије него што је” (1961(2):391).

Одговарајући на питање: чему треба млад човек да се учи, Доситеј даје неку врсту наставног плана за опште образовање. Полази од принципа да од науке треба бирати „што нам је најзначајније за живљење наше и што нам може бити најполезније”. Као најзначајније и најкорисније науке Доситеј именује: *моралну филозофију, политику и историју*. Велику пажњу посвећује историји јер „она помаже човеку да чува себе, да се користи туђим грешкама и да их не ствара сам”. Подсећа да је *математика* најезактнија наука у којој нема никаквих заблуда. Према *геометрији* он гају култ.

Реторику сматра врло корисном науком с обзиром да успоставља везу између филозофије и књижевности.

Доситеј се није специјално бавио ни једном од природних наука, мада је исказао велико поштовање и љубав за њих. Природи, попут осталих просветитеља, придаје велику улогу у васпитању. Одушевљавао се лепотом природе. Високо је ценио *физику* као најопштију науку о природи. Питањима *наставе матерњег и страних језика* Доситеј се бавио у многим својим списима. Имао је неодољиву потребу и страст за изучавање и предавање *страних језика - живих и класичних*. Од вештина посебно је препоручивао *музику*.

Шеснаесту главу *Собранија* Доситеј је посветио *читању и учењу*. Његови погледи на ова питања актуелни су и данас. У први план истиче начин и корисност читања. С тим у вези даје многе корисне савете као што су: претерано и неодмерено читање штети телу и духу; читање ономе који чита треба да буде пријатно; да би се читала најпознатија дела, треба учити стране језике; после читања треба разговарати са искуснијима од себе; читати треба књиге које се могу разумети; треба имати план читања на краћи и на дужи рок; треба читати различите писце; не треба предуго читати у топлим данима и сл. У читању као и у раду и животу уопште, Доситеј саветује умерености. Јер, „одвећ дугачке лекције и дуго читање преко мере утруждавају мозак, слабо се разумеју, још слабије се о њима расуждивати може, нити се пристојно запамтити могу, следствено много сламе, а мало пшенице доносе, труда до преизобиља, а услуженија и ползе или нимало, или веома мало” (1961(2):127).

Принцип васпитности наставе и учења је код Доситеја први и основни дидактички принцип. Сваки наставни предмет, поред богађења ума новим знањем, ваља да утиче и на морални развој деце и младих. Прва ствар у читању и учењу јесте развијање интереса, а друга, разговор о прочитаном и наученом са искуснијима и образованијима од себе.

2) Доситеј умно васпитање тесно повезује са моралом. Доминантним задатком својих списа он сматра *морално васпитање* свог народа. „Ништа ми на свету није милије ни љубезније од мојега рода; но колико га више љубим, толико сам му више дужан правду и истину представљати и говорити” (2005:80). Треба се обучавати за постепено напредовање у моралу, чувати се и малих слабости јер се она укоренењу и расту. Човекова несрећа произилази више из морал-

ног него из природног зла. Наравоученије посматра „као једно лувство, које ако и не може сву болест подигнути, доста је добро обаче кад је може барем облакшати и утишати” (1961(2):425).

Врлину и мудрост Доситеј спаја, а морал ставља изнад знања, јер образовање без врлине може да служи и злу. Човек је стално у ситуацији да бира између добра и зла. Делујућу љубав ка свим похвалним и општекорисним делима Доситеј одређује као *добронамерност*. Садржају моралног васпитања посвећује велику пажњу. Са становишта порекла и суштине свог критичког принципа, он пропитује: *однос родитеља и деце; васпитање културних навика; правилно опхођење у разговору; врлину; патриотизам; пријатељство; храброст; умереност; и искреност*.

Сујету у понашању људи Доситеј осуђује, јер је она велико зло за човека. То „да се муче људи у гладној години, да их куга убија пре времена, да се болесни муче у болести, то не зависи од човека”, док је мучење због сујете срамота. Желети добро је својство разумнога. Међутим, „ко хоће разумно да жели, ваља чисто да препознаје шта је оно што жели, и на коју му ползу може бити, и је ли оно достојно жаљења, и је ли он достојан то имати” (1961(2):450-451). Иначе, „свакоме је на челу написано да мора с главом у нешто лупати, да му што паметније из ње излезе. И ово се зове искуство” (1961(3):290). То значи да свако искуство има цену.

Међу људским страстима љубав према знању Доситеј проглашава најпречом. Тежњу људи за славом, сматра природном, а славу дефинише као „награжденије које општенародна благодарност за велике добродјетели и за извоничајна достојанства обичава воздавати” (1961(2):457-458). Човек мое остати познат и по добром и по лошем гласу, али „славно је име онога који испоји велика извоничајна дела на ползу чјеловечества или отечества свога”.

Гневно осећање и понашање Доситеј назива противприродним. Моралан човек не подлеже гневу и не мрзи друге. Мржњу треба искорењавати, а злих људи се клонити. Добар човек ласно и радо друге не осуђује. Завист је једна од најружнијих страсти.

У моралном васпитању Доситеј инсистира на уважавању познате античке максиме „Познај себе”, то јест: познај своје погрешке и своје слабости; буди непристрасни судија самом себи; учи себе; испитују себе; познај своје најмилије и најзаслепљеније слабости. Треба се борити против меланхолије/црножучја, пошто „чловек таман и невесео, подобан је воздују мутну и магловиту, а

тихи и весео чистом и светлом, који сва створења украшава”. Људи често траже срећу, али је не познају. „Ми тражимо у целом времену живота наше благополучије, пролазимо сваки час поред њега, али га не познајемо, зашто наше обајане и зло окренуте очи или га гледају онде где ми не можемо доћи, или ако и дођемо, ту га не находимо” (1961(2):480). Није довољно стварати дела која су некима корисна и потребна, већ се ваља питати да ли су та дела части и похвале достојна.

Доситеј подсећа да разум служи добром поступању и да је разуман човек увек у преимућству. Човеку, нажалост, није дато да предвиди све, па себи треба да поставља реалне циљеве. Благоразуман човек познаје себе, управља својим страстима, стоји на опрезу да негде језиком не поклизне.

Методe моралног васпитања заузимају значајно место у Доситејевом делу. То су углавном оне методе које се и данас примењују: *настава, убеђивање, пример, вежбање, рад, похвале и казне*. Басне сматра незаменљивим средством у моралном васпитању. „Наука која се налази у наравоученију баснах превелике је ползе, важности и пространства, садржавајући у себи сву моралну филозофију и висока политическа правила и наставленија” (1961(1):407). Њихово преимућство над свима другима је у томе „што оне совршено пристоје како највећим философом и политиком тако и најпростијим сељаном који само читати могу и свој језик разумеду”. Доситеј истиче да је путем наравоученија имао за циљ да приобикне „младе умове да се и сами собом мало помало размршавају, разјашњавају и распрострањавају у све што чују или читају кроз да проничу, у свачем лажу од истине до распознавају, и свих свачеса паметно и здраво да мисле и суде” (1961(1):407).

3) Захев за *радним васпитањем* поставили су педагози ренесансе. Идеју тог васпитања у XVI веку разрађује Томас Мор, а у XVII веку је афирмишу Лок и Коменски, у XVIII Росо у свом *Емилу*. Полазна теза радног васпитања у томе гласи: *Човек који уме и хоће да ради може свуда и увек да заради свој хлеб*.

Доситеј је пример радног и марљивог човека. „Његов однос према раду, схватања улоге рада у животу човека и друштва по много чему су актуелни и данас” (Б. Јоветић, 2003:65). Осуђује нерад, а калуђерима највише замера што су се одвикли од рада и што прошњом безобзирно пљачкају сиротињу. Због тога је „предраг и непроцењен живот само онима који га на своје и опште употребљавају добро и који га за спасење и за избављење рода и отечества

својега полагају и просвештавају” (1961(2):349). У раду треба бити стрпљив и систематичан.

За младе је најбитније да буду правилно упућени. Човек је саздан и произведен да дела, да ужива, да се весели и наслађује здрављем и животом као предрагим божјим даром. Својим неразумеванњем и нерадом човек може сам себи злотвор бити.

Друштво треба да се стара о васпитању даровите деце (1961(2):403). Доситеј је уверен да ће „отечество најсрећније бити кад се буде у избранију поглавара, управитеља и судија на персонално достојанство и вредност, а не на друго што случајно и по пристастију сматрати. Разуман домаћин воли верном и разумном слуги, него нерадном и неразумном сину, управљеније својих важних наложити дела” (1961(2):403). Доситеј пише: „Дјелајте, настојте, усредсредствујте колико можете: широка је њива небескога оца, и виноград је његов простран; за свакога има ту посла, и највећега колико и за најмањега” (1961(2):413). Живот у зноју лица свога је за човека најздравији и треба за њега да представља највеће задовољство. Из лењости и беспосличења рађају се свакојака зла.

У писму П. П. Његошу (1805), Доситеј каже: „Школа мора бити у насељеном месту, где је земља родна, лепа и плодовита, где растови и липе расту. Наши ученици треба сваки дан по сва сата у винограду своје да делају и да се у никаквој мекости не предају” (1961(3):283). Рад треба да је организован и да је спојен са одмором. Омладину треба учити да рационално користи време, добро и паметно ради. Такмичење у раду треба да потиче из племенитих побуда.

4) Доситеј је *физичком* и *здравственом васпитању* деце и младих посвећивао велику пажњу. „Он физичко васпитање схвата као неопходну активност. Испреплетану са другим активностима младих људи” (Б. Јевтић, 2003:53) које доприносе њиховом целомитом развоју. Реч је о исхрани, становању, хигијени, физичкој и умној активности, игри, облачењу, одмору и рекреацији. Држи се добро познате максиме „У здравом телу здав је дух”. Физичко и ментално здравље сматра условом срећног живота. Против је свих облика аскетизма - мучење тела, особито против гладовања и других облика исцрпљења. Истовремено је и против оних који су превише окренути телу, а заборављају друге обавезе. „Прво је природа човека благополучија здравље од детињства до старости”. Препоручује мере за одржавање здравља: умереност у јелу и пићу, у свим телесним

задовољствима, али умереност и у раду и одмору. Пише о потреби игре и рекреације будући да користе физичком развоју и очувању здравља младих.

5) Питањима и проблемима *естетског васпитања* Доситеј се није шире бавио. Међутим он начином размишљања и излагања задатака естетског васпитања потврђује да има смисла за лепо и да разуме улогу лепог у животу човека. У *Собранију* налази се чланак под насловом *О неким различитим вештинама: и прво о укусу* (1961(2):4178-187) у коме Доситеј пише о естетском укусу. Прави разлику између укуса у *физиолошком* и укуса у *психолошком смислу*. Естетички укус доводи у везу са *осећањем лепоте у моралним поступцима*. Тај укус чрез који ми чувствујемо и познајемо шта је неравно лепо или ружно, пријатно или непријатно, и противно: високо и благородно или ниско, худно, недостатично и простачко” (1961(2):178).

Доситеј је умео да уочи лепо у мишљењу, говору, понашању, материјалним и духовним творевинама људи. Тврди да се укус може васпитавати, да се лепо не доживљава у деловима него у целини: да је почетак естетског укуса заједнички свим људима и произилази из општег унутрашњег осећања пријатности или непријатности; да се осећање лепог у уметничким творевинама темељи на истом својству као и осећање природе. Придавао је велики значај књижевном укусу, али и укусу говорења (1961(1):385-389). Препоручивао је да се изврсна књижевна дела читају више пута и све пажљивије. За уживање у књижевном делу треба познавати језик на којем је написано: „што год није чисто и јасно, не увесељава, а што не увесељава не може прифобити срце”.

У многим својим делима, особито у *Мезимцу*, Доситеј је навео многе лепе приче. У *Собранију* је нашао место и за комедију *Дамон или илити истинито пријатељство у искушенију љубави од Лесинга*. По њему, „комедија је једна игра која претпоставља нешто увеселително и шаљиво”, али и давање „человеческом роду у игри и шали прекрасне и превисоке науке” (1961(2):192).

5.

Захтев за васпитање женске деце и образовање жене уопште поставила је ренесанса. Многи хуманисти изражавали су високо

мишљење о жени. Они тврде да су жене равне човеку и да су способне за стицање највишег образовања. Доситеј подсећа да су најистакнутији педагози XVII века залагали за више образовање жена. Коменски у *Великој дидактици* (1632) тражи равноправност у школовању деце оба пола. Јохан Андреас се пита: „Ја не знам зашто је женски род, који по природи ни у чему није најинтелигентнији, искључен из научних студија?” Највећи утицај на образовање жене извршио је француски писац XVII века Фенелон. Он прекорева своје савременике што занемарују васпитање женске деце. „Ништа није више занемарено од васпитања девојака”, почиње Фенелон свој познати спис *О васпитању девојака* (1680). Иако римокатолички епископ, он је тражио лаичке школе за девојке.

Доситеј се залаже за васпитање/школовање не само мушке него и женске деце, жена и одраслих. У том погледу он високо стоји над својим добом. Жена треба да се подигне до свесног и разумног живота.

Тражи да женска деца уче не само читање и писање но и историју, географију, и логику, да могу разумно и правилно судити, да науче моралну филозофију, како би спознале своје дужности као кћери, супруге и матере. Убеђен је да ће просвећене, моралне и вредне жене моћи више него ико други да ураде на општем просвећивању српскога народа. То потврђује чланком *О славним женама* (1861(2):103-112). Жена ваља да је паметна, вредна, трудољубива и поштена. Телесна лепота је пролазна, а врлина је „онај пријатан мирис и прекрасно благоуханије чоје не оставља човека не само у старости него и после смрти”. Жена треба да сједињује телесну лепоту и душевне врлине. Добра, мудра и образована жена утиче не само на децу него и на мужа. Због тога без правилног васпитања и образовања жена нема ни просвећеног народа.

6.

Доминантно место у животу и стваралаштву Д. Обрадовића има просвећивање народа. „Он јасно увиђа колико зла долази од заблуда, празноверице и незнања и сматра да је све питање унети у душу појединаца и у душу народа истину” (Ј. Скерлић, 1967:95). Целог века своме народу даје „савете здравог разума”. Положај његовог дела у нашој култури тесно је повезан са разумевањем вредности и значаја просвећености. У традиционалном значењу „просвећен је

онај који зна да чита и пише, да се пристојно понаша и има елементарно опште образовање” (Н. Грдинић, 2005:351). Данас је овај појам проширен јер је проширен појам општег образовања (Н. Поткоњак, 1999).

Просвећеност је филозофски и друштвени покрет којим почиње модерно доба у Европи (С. Качапор, 1966: 58-59). То је време најкрупнијих промена у сфери мишљења и социјалног понашања. Реч је о отрежњењу у области морала, науке и уметности. Дух новог времена најсажетије је изразио И. Кант у свом есеју *Одговор на питање шта је просвећеност*. По њему, „Просвећеност је човек излазак из малолетности за коју је сам крив. Малолетност је неспособност служења властитим разумом без ничијег вођства.” Према томе, просвећен човек јесте онај који размишља аутономно, независно од околности у којима се налази, а његов ум није вођен од стране ауторитета.

Доситејева биографија јесте сведочанство о ослобађању сопственог ума за слободно мишљење, тј. примену *критичког принципа*. Тај принцип „има не порекло, него порекла: у руском и грчком реформаторству, у библијском и античком оцењивању вредности, схватањима ренесансним и класицистичким, у рационализму немачком, енглеском и француском, и у богатом животном искуству” (В. Ђурић, 1961(1):20). Наравно, критички принцип је потребан и нашем времену с обзиром „да пут до просвећености као пројекат, а не као историјско време, није завршен” (Н. Грдинић, 2005: 355).

Просветитељски рад Доситеј је започео критиком заосталог начина живота, мишљења и веровања у којима је таворио српски народ. Видео је духовну беду, незнање и нерад, јер је у години било 170 дана празновања, у којима се често свађало, пијанчило и тукло. Уверио се да ново, због незнања и непросвећености наилази на отпор код људи.

У *Писму Харалампију* Доситеј је објавио свој програм просвећивања народа. Полемишући са Зилотијем он каже: „Ти знаш добро, љубезни мој, да сви народи који само при старим мњенијам и обликованијам остају, морају, како год остали азијатеичести и африкански народи, у вечној очајној тами и неразумевању лежати” (1961(1):161). Окренут будућности он пише: „Ваља се мало усудити и почети мислити како ће људи на сто година после нас мислити, ако нисмо ради остати всегда у првој простоти и детињству” (1961(1):81).

Према Доситеју, наука је снага која може да растера мрак и унесе светлост и живост у сваког човека. Свој поглед на улогу науке у сазнању и у друштву, Доситеј је изнео у говору приликом отварања Велике школе у Београду (1808) о теми *О дужном почитанију к науком* (1961(2):318-328). Науку ставља изнад свега, јер је човекова словесност без знања закопано злато. „Без науке не би могао човек имати право познаније своје опредељенија, за који га небесна мудрост на ови свет произвела”(1961(2):318). На све би ствари немарно гледао и на све предмете земне и небеске неадекватан би он призор имао, а не би ни о себи самом ни о чему другом умео пристојно да суди и расуђује.

Доситеј истиче да се свака наука, знање и вредност цене по томе колике користи и добра људима чини. Тако „добар лекар може и повредити и отровати, али његово званије није то, него да учини добро, да исцели и здравље донесе”, као што и „очи наше, и руке, и ноге, и памет, све нам то може за зло служити, али нами их природа није на зло дала” (1961(2):325). Наука не треба да буде ничији монопол.

Ширење књиге у народу на народном језику Доситеј сматра веома важним задатком. Он каже: „Књиге, браћо моја, књиге, а не звона и прапорце! Књиге, предраги и непроцењени небески дар просвештени умова поносите кћери! Оне сад на земљи и на мору царствују и премудре законе дају” (1961(1):301). Стога боље је много „једну паметну и полезну књигу с колико му драгим трошком дати да се на наш језик преведе и наштампа него дванаест звонара сазидати и на све њи велика звона поизвешати: зрно памети неће деци нашој придодати ако ћеду им до века звона лупати”.

Доситеј тражи да се књиге пишу на народном језику: „Која нами је корист којег у целом народу од десет хиљада једва један како ваља разуме и који је туђ у материји мојој и сестрам” (1961(1):64). Залагао се за радикалан раскид на свим преживелим традицијама, штетним обичајима и празноверицама, а за изградњу новог живота заснованог на науци и здравом разуму. Због тога је био „читавим покољењима и многим појединцима најбоља наука, најбољи друг и пријатељ, те постао васпитно средство за дичну омладину српску” (А. Гавриловић, 2006:7).

* * *

Доситејево педагошко-просветитељско дело је филозофски и друштвено утемељено. Он (Доситеј) је осетио дух модерне епохе и потребу и могућност да се на основама науке и знања рашчисти са свим оним што је спутавало српски народ да се укључи у европску културу и цивилизацију из којих је био вековима изопштен. У свом интелектуалном сазревању савладао је дуги пут - од хришћанског мистицизма и руске црквене литературе, преко грчке либералне теологије до европске науке и рационалистичко-просветитељске филозофије XVIII века. Његове идеје за савременике у српским странама биле су велико откриће, изазивале су револуционарне промене у мишљењу и понашању. Доситеј заузима високо место у развоју српске филозофије, друштвене мисли, педагогије и просвете. Залагао се за световну школу, демократизацију науке и образовања, наставу на матерњем језику, за савремене садржаје, облике и методе васпитања. Први се код Срба залагао за једнакост у васпитању мушке и женске деце, образовање жене и за радно васпитање. Истицао је потребу слободног мишљења и критичког расуђивања о свим стварима, уздижући здрав разум изнад сваке празне спекулације. Изражавао је модеран поглед на филозофију, науку, васпитање, просвету, културу, човека и друштво. Његово дело је од немерљивог значаја за културни развој српског народа. По многим схватањима он је наш велики савременик.

Литература

- Бановић, А. (1956): *Педагошко-просветитељско дело Доситеја Обрадовића*. Београд, Нолит.
- Ценић, С, и Ј. Петровић (2005) *Васпитање кроз историјске епохе: енциклопедијски приступ* (Друго издање). Врање: Учитељски факултет.
- Деретић, Ј. (1989): *Поетика просвећивања: књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*. Београд: Књижевне новине.
- Ђорђевић, Ј. (1962): Доситеј Обрадовић као социолог, у: М. Лесковац (приредио), *Доситеј Обрадовић*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Ђорђевић, Ж. (1950) *Школа и просвета у Србији 1700-1850*. Београд.
- Ђурић, В. (1961). Доситеј Обрадовић (предговор), у Д. Обрадовић, *Сабрана дела I*. Београд: Просвета

- Гавриловић, А. (2006): *Знаменити Срби 19 века*. Београд: Научна КМД.
- Грдинић, Н. (2005): Поговор, у: Д. Обрадовић, *Дела*. Београд: Библиотека града Београда и Драганић.
- Јевтић, Б. С. (2003): *Образовање у схватањима Доситеја*, Београд: Задужбина Андрејевић.
- Јовановић, Ђ. (1962): Хуманизам и родољубље Доситеја Обрадовића, у: М. Лесковац (приредио), *Доситеј Обрадовић*. Београд: СКЗ.
- Јовановић Ј. (2007): *Илустрована историја света: велика породична енциклопедија*. Београд: Медицинска књига.
- Качапор, С. (1996): *Историјски преглед настанка и развоја школе*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Кораћ, В. и др. (1970): *Историја филозофије: уџбеник за четврти разред гимназије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Обрадовић, Д. (1961): *Сабрана дела I, II, III*. Београд: Просвета.
- Обрадовић, Д. (2005): *Дела* Београд: Библиотека града Београда и Драганић.
- Лесковац, М. (приредио) (1962) *Доситеј Обрадовић*. Београд: СКЗ.
- Поткоњак, Н. (1999): *Васпитање-школа-педагогија*. Ужице: Учитељски факултет.
- Скерлић, Ј. (1967): *Историја нове српске књижевности*. Београд: Просвета.
- Стојковић, А. (1970): *Почеци филозофија у Срба: од Саве до Доситеја на основама моралне мудрости*. Београд: Часопис „Дијалектика”.

**КРИЗА ИСТОРИЈСКА ДЕМИСИЈА СВЕТСКОГ СИСТЕМА И
СРПСКА КРИЗА МИЛИТАРИЗАЦИЈА СВЕТСКИХ ПОСЛОВА И
СВЕТСКИ КОРПОРАТИВНИ ПОРЕДАК. ПРЕИСПИТИВАЊЕ**

1.

1.1. Као што је познато, појам криза има широко, али не и сасвим прецизно значење. Свака гранична ситуација, свако „стање” нестабилности, ризика и опасности за неки, било који, биолошки, социјални или историјски систем, сваки сукоб или напетост од виталног значаја за поједица, групу, заједницу или човечанство уопше, конвенционално се означава као „стање” кризе. Криза је, дакле, „стање” системске узбуне које безпоговорно захтева одговор система, односно доношење одлуке о активностима које треба да спрече негативни исход тока догађаја и да његове векторе преусмере у пожељном правцу. Зато је свака криза истовремено „тренутак” искушења, „тренутак” промене и „тренутак” који ослобађа моћ имагинације. Криза је гранична ситуација и раскрсница, тачка преокрета и време одлуке.

1.2. У савременим језицима, појам криза развијен је из старогрчког медицинског појма *krízis*, *κρίσις* – избор, одлука, суд, просуђивање, способност да се донесе суд, правда, нарочито божанска правда. Реч је о деривату старогрчког *kríniein*, *κρίνω* – раздвојити, разликовати, стање у коме настаје мишљење. Ово *kríniein*, *κρίνω*, има свој корен у протоиндоевропском **krei-*.

1.3. Постепени трансфер овога *krízis*, *κρίσις*, криза, из подручја медицине у подручје хуманистичких дисциплина може се пратити од 17. века. Као појам који адекватно именује турбулентне социјалне прилике, а нарочито оне ситуације када су људи принуђени на избор између једне од две или више радикално супротстављених могућности, појам *krízis*, *κρίσις*, криза, први пут је употребљен на самом почетку светске револуције у другој половини 18. века. „Ово су времена која

искушавају људску душу”, прва је реченица првог од 13 борбених морално-политичких есеја који су под заједничким насловом *The Crisis*, Криза, објављивани у Пенсилванији током револуције и рата за независност 13 америчких колонија, између децембра 1776. и децембра 1783. Аутор ове збирке есеја која је данас позната под насловом *The American Crisis*, Америчка криза, био је Томас Пејн.

1.4. Циклус економских поремећаја на евро-америчком тржишту 1815, 1825, 1836 и 1847, утицао је после Пејна на то да се значење пома *krizis*, *κρίσις*, криза, прошири прво на економију – економска криза, криза економије, криза пословне конјунктуре – а затим и на целину друштва – друштвена криза, политичка криза, криза морала, криза вредности... Са овим новим значењем појам *krizis*, *κρίσις*, криза, користили су Џ. Б. Сеј, Ж. Ш. Л. де Сисмонди, Т. Малтус, Џ. С. Мил, К. Жиглер. Нико од ови аутора, међутим, није развио и целовиту теорију кризе.

1.5. Основне обресе прве теорије кризе и то теорије кризе капитализма као историјског начина производње, поставио је Карл Маркс (Манифест комунистичке партије, 1, 1848; Капитал I, 3, 1867; Капитал III, 3, 1894). Због важења закона тенденцијског пада профитне стопе, за Маркса је криза иманетна самом капитализму, она је његово унутрашње системско својство, константно присутна унутрашња могућност и „стање” које се ритмички манифестује у простору догађајне историје. Криза је, дакле, закономерна. Јавља се у облику цикличног раста и опадања понуде и тражње, или као периодична криза пословања, али се такође јавља и кумулативно, са пуним капацитетом, у оним ретким случајевима радикалног структуралног преокрета. Маркс је идентификовао три облика кризе. То су:

конјунктурална криза;

периодична криза пословања или циклична криза;

историјска криза или криза историјске демисије светског система.

Због својих различитих потенцијала и различитих димензија које заузимају на временској скали, ова три облика кризе налазе у односу међусобне интеракције као три блиско „паковане” сфере. Приближно у исто време када и Маркс, неки други аутори такође су у својим радовима користили појам *krizis*, *κρίσις*, криза (Метерник, Де Токвил, Кјеркегор, Ниче, Адамс, Бурхард). Овде је од посебне важности рад Јакоба Бурхарда, који је у серији предавања одржаних 1868. на универзитету у Базелу, исто тако заступао концепт историјске

кризе као кризе културе. Ипак, управо је Марксова интерпретација кризе пресудно утицала на чињеницу што данас располажемо са готово непрегледном библиотеком радова о том феномену.

1.6. За данашње расправе о кризи од нарочитог значаја јесте теорија историјске кризе коју су, током друге половине 20. века, развили Фернан Бродел и Имануел Волерстин. Из перспективе својих посебних истраживачких стратегија, Бродел из перспективе историје као интегралне науке о друштву, Волерстин из перспективе теорије светског система, ова двојица су развили теорију историјске кризе ослоњени на традицију Викоове и Мишлеове нове науке, на критичку социјалну теорију коју је утемељио Маркс, на теорију дугих таласа Николаја Кондратјева из двадесетих година, теорију комплексних система Иље Пригожина, као и на главне резултате велике епистемолошке револуције из шездесетих и седамдесетих година 20. века.

2.

2.1. Уколико нашу савремену историју размотримо са становишта ових истраживачких стратегија (Бродел, Волерстин) и теорије историјске кризе која је унутар њих развијена, видећемо да се Србија, уосталом као и друге тзв. „независне” државе сукцесивно проглашаване на развалинама друге Југославије између 1991. и 2008, налази у „стању” историјске кризе већ 35 година. Примарни разлог за ову појаву јесте чињеница што се у „стању” историјске кризе већ 35 година налази читав свет. Реч је о дубокој, структуралној, транзиционој кризи. Она је облик у коме се одвија актуелна историјска демисија светског система. Како сада ствари стоје, основана је претпоставка да ће историјска демисија светског система бити окончана око 2050. године.

2.2. На пени таласа догађајне историје и унутар локалног хоризонта, ова светска криза у Србији се манифестује и одвија као локална, специфично српска криза, као деценијама дуг ланац наизглед неповезаних група догађаја конзервирања, рефеудализације, декаденције и урушавања система социјализма и федерализма, рата, „креативне деструкције” и „флексибилне рециклаже”, евроатлантских „реформи” и дискретног успостављања корпоративног поретка. Просторновременски континуум са његовим ритмичким претапањем различитих историјских секвенци и њихових различитих ритмова

историјског времена све ове групе догађаја организује у комплексну и јединствену, разуме се, „вишеспратну” структуру историјске кризе.

2.3. Посматрано из амбијента наше локалне догађајне историје, посебне секвенце овог склопа догађаја изгледају овако:

а) Конзервирање, фрагментација, рефеудализација и декаденција југословенског социјализма и југословенске федерације, од 1968 - 1974. до 1980. После 35 година (1945 - 1980), један историјски период друштвеног напретка и релативне стабилности дефинитивно је завршен смрћу Ј. Б. Тита у мају 1980. У овом периоду акумулирани су сви фактори неопходни за убрзање и даљу радикализацију кризе. Остало је да се они покрену пуном снагом.

б) Унутрашња и међународна борба за политичко наслеђе Ј. Б. Тита, од маја 1981. до 1990. Необично креативна деценија, која је истовремено и деценија урушавања, труљења и распадања југословенског социјализма и југословенске федерације. Ланац догађаја који ће пуном снагом покренути све акумулиране факторе неопходне за убрзање и радикализацију кризе, а затим довести до потпуног распада дотадашњег поретка, покренут је крајем марта 1981. Тада је на масовним, добро организованим, антисистемским (што значи антијугословенским и антисрпским) демонстрацијама Албанаца у Приштини и широм Косова и Метохије, истакнут захтев да ова аутономна покрајине постане „република Косово”.

в) Светски рат као десетогодишњи, споља инспирисани и споља контролисани унутрашњи рата за југословенско наслеђе, „независне” државе и реконфигурацију моћи на том простору, од 1991. до 2000 - 2001. Занимљиво је, никако и неочекивано, што је већ у новембру 1991, на самом почетку овог скупа догађаја, традиционално веома добро обавештени Ватикан објавио да ће се криза и рат на југословенском простору завршити, а простор почети да се стабилизује тек онда када Србија буде „враћена” у тзв. предкумановске границе, односно у оне границе које су велике силе признале као границе Србије на Берлинском конгресу 1878. Доцнији догађаји одвијали су се у складу са овом ватиканском најавом. За десет година „путовања” према Србији из 1878, остварени су сви стратешки циљеви рата: радикална ревизија последња два века историје, нарочито ревизија резултата Другог светског рата, друго разбијање и субјугација Југославије у 20. веку, „дефинитивно” брисање имена ове државе са географске и политичке карте света, разбијање југословенског и српског етничког, културног, политичког и економског простора, „рециклирање” тог простора и

његово преобликовање у равну и празну плочу спремну да буде испуњена новим садржајем, враћање Србије у 1878, „изградња нових нација - држава” и нова конфигурација моћи на овом „рециклираном” подручју. За остварење ових циљева светског рата коришћена су сва расположивих средства, укључујући и прву борбену употребу НАТО савеза у његовој дотадашњој историји, као и употребу нуклеарног оружја (муниција са ниско обогаћеним уранијумом) против цивилног становништва и војске Републике Српске 1995. Била је то прва употреба тог оружја у Европи. Тако се сам рат трансформисао у први европски „нуклеарни рат ниског интензитета”. Врхунац десетогодишњег светског рата за југословенско наслеђе јесте још један „нуклеарни рат ниског интензитета” који су као „хуманитарну интервенцију” и „праведни рат” САД и НАТО водили 1999. против цивилног становништва и војске СР Југославије, односно Србије, са циљем да слома њене моралне, одбрамбене, економске, инфраструктурне, развојне и све друге потенцијале, да разбију њену територијалну целовитост и да над Косовом и Метохијом успоставе своју власт.

г) Споља контролисани и управљани процес преобликовања Србије као државе и српског народа уопште у „подобан” корпоративни ентитета прихватљив за „међународну заједницу” од 2000 - 2001. до око 2020. Циљеви су „изградња” Србије и српског народа у „подобан” и „прихватљив” ентитет употребом богатог каталога „меких” метода притиска („двоструки стандарди”, „штап и шаргарепа”, друго), наставак ревизије историје, „дефинитивно” враћање Србије у 1878. годину и њено следствено „проглашење” за „прихватљиву” либерално корпоративну државу - регион веома ограниченог суверенитета на прагу Европске Уније. Под садашњим међународним и локалним претпоставкама, ови циљеви можда могу бити остварени око 2020. године.

3.

3.1. Догађај који са нарочито високим степеном уверљивости говори у прилог размера и стварног карактера наше локалне кризе и њене периодизације, одиграо се 17. фебруара 2008. Као што је познато, управо тога дана, уз оперативно садејство лојалних албанских институција привремене локалне самоуправе у Приштини, САД су, са својим најважнијим савезницима, прогласиле да је нелегална и насилна сецесија Косова и Метохије, јужне српске покрајине, заправо легитиман и легалан чин. У складу са том полазном премисом, дана 17.

фебруара 2008, уз подршку својих главних савезника, САД су прогласиле ову територију за „независну републику Косово”. Снагом очигледног примера, тај акт агресије против територијалне целовитости и виталних интереса Републике Србије, показује да су циљеви десетогодишњег светског рата за југословенско наслеђе о којима је свет обавештен у новембру 1991, готово у целини остварени.

3.2. Наравно, до крајњег циља, а то је корпоративна Србија у границама из 1878, потребно је да се у догледној будућности уради још по нешто на даљој унутрашњој и међународној разградњи те земље. То је основни разлог што је догађај од 17. фебруара 2008. на тако кристално јасан начин ставио до знања свим заинтересованим странама да је данас Србија међу оним чланицама Уједињених нација за које међународно право практично не важи будући да се примењује ограничено и само условно, као и да је ограничено важење међународног права у случају Србије подређено сили и арбитрарно исказаној вољи САД и њених савезника из ЕУ.

3.3. Сламања Србије 17. фебруара 2008, показује да стварни ток наше кризе у највећој могућој мери задовољава краткорочне и стратешке интересе САД. Циљ јесте да се од Србије, и то „заувек”, што значи за неколико наредних деценија, одузме Косово и Метохија – оних 15% укупне територије Србије који је симболички и историјски темељ саме државе, али и темељ на коме се заснива српски национални, морални и културни идентитет уопште. Међутим, Косово и Метохија није само то. Наиме, јужна српска покрајина исто тако је и подручје са значајним природним ресурсима – руде, минерали, вода, специфична биосфера – и привредним капацитетима – нарочито производња електричне енергије. Привредни и развојни потенцијал ових ресурса процењен је у тренутку проглашења сецесионистичке „републике Косово” на око 500 милијарди америчких долара.

3.4. Ипак, то је само део онога што представља стварни кумулативни материјални и финансијски еквивалент догађаја од 17. фебруара 2008. Наиме, имамо ли у виду да се непосредна и посредна штета нанета Србији, током рата који су 1999. против ње водиле САД и НАТО, процењује на више од 100 милијарди америчких долара, имамо ли у виду непосредну и посредну штету нанету Србији током двадесетогодишње „тврде” и „меке” међународне блокаде и изолације коју можемо проценити на око 500 милијарди америчких долара (у просеку 25 милијарди долара годишње), онда следи да стварни кумулативни материјални и финансијски еквивалент за непосредну и

посредну штету нанету Србији у вези догађаја од 17. фебруара 2008, износи апроксимативно 1.100 милијарди америчких долара. Приближно толико платиле су до сада САД за ратове које воде у Авганистану од 2001. и Ираку од 2003. Наиме, половином децембра 2009, досадашњи трошкови САД у овим ратовима износили су око 950 милијарди америчких долара: рат у Авганистану (однедавно „преливен” у Пакистан, отуда се ова ратна зона назива Авпак) око 240 милијарди, рат у Ираку око 710 милијарди.

3.5. Следствено, војно-обавештајни комплекс САД који се дуж осе од око 50 километара протеже од Урошевца и војне базе Бондстил на Косову и Метохији до аеродрома Петровац, војног полигона Криволак и самог Скопља у Македонији, поред своје примарне стратешке улоге унутар империјалног система САД од преко 1.000 војних база и постројења широм света, има такође стратешки задатак да осигура и пуну контролу над економским потенцијалом тог окупираног подручја. Финансијски еквивалент овог потенцијала јесте оних 1.100 милијарди америчких долара непосредне и посредне штете нанете Србији у вези догађаја од 17. фебруара 2008. Разуме се, увећан за непознати износ посредне и непосредне штете нанете Македонији у рату 2001. Ова изванредно велика средства довољна су не само да се покрију сви досадашњи трошкови ратова које САД воде у Авганистану, Пакистану и Ираку, него су довољна и за још најмање две наредне године америчког ратовања у Централној Азији.

3.6. Акт агресије и демонстрација грубе силе од 17. фебруара 2008, резултат је веома дуго и добро планиране, организоване и пажљиво вођене операције САД и њених савезника из НАТО и ЕУ. Реч је о операцији чија „предисторија” сеже у 1972. Њен континуитет може се веома добро реконструисати од марта 1981. до данас. Сâм савез САД - НАТО - ЕУ почива на стратешкој сагласности и заједничким корпоративним интересима унутар самопроглашене и неформалне тзв. „коалиције вољних”: САД, Уједињено краљевство, СР Немачка, Француска, Италија.

3.7. Брутална војна сила, укључујући и нуклеарно оружје, сви расположиви капацитети обавештајних агенција и тајне дипломатије, психолошких операција, ратне пропаганде и субверзије, сви инструменти политичких, економских, психолошких и моралних притисака и уцена, били су средства која је тзв. „коалиција вољних” и њен војни, политички и корпоративни савез, формално и неформално предвођен и управљан из Вашингтона, употребио и употребљава –

доследно у складу са прокламованим ратним циљевима из новембра 1991 – у овој операцији разбијања и сламања Србије. Истовремено, ова операција јесте најпогоднији инструмент који тзв. „коалиција вољних” и њен војни, политички и корпоративни савез користи у послу суспендовања и рушења свих института на којима од 1945. почива систем Уједињених нација и поредак савременог међународног права уопше.

3.8. Године 1999. цинично класификована као „хуманитарна војна интервенција”, операција разбијања и сламања Србије и данас се пропагира као идеални случај „доброг рата”. Примајући Нобелову награду за мир, у говору који одржао у Ослу на дан 11. децембра 2009, ову пропагандну легенду о врлинама „доброг рата”, навео је као аргуменат у прилог своје политике текућих „хуманитарних војних интервенција” (Ирак, Авганистан, Пакистан, друго) и Барак Хусеин Обама, актуелни председник САД.

4.

4.1. Имамо ли све ово у виду, имамо ли посебно на уму јавно декларисани ратни циљ из 1991, као и све оно што је постигнуто у остваривању тог циља, онда је логично што 35 година од када је дуги талас кризе недвосмислено и неповратно демонстрирао свој потенцијал, дакле од 1974, ни један од индикатора на основу којих се оцењује стање неког друштва и његови изгледи за будућност, у случају Србије није, нити може бити другачији него негативан. Довољно пластично, ово драматично стање чињеница илуструје бруто домаћи производ Србије (БДП) који је (и) у 2009. износио 65% БДП Србије из 1989. Другим речима, БДН Србије у 2009. отприлике је исти као што је био 1971- 1974, дакле на самом почетку кризе. Према пројекцијама, Србија може достићи БНП из 1989, односно из 1971- 1974, за 20 година, дакле око 2030, и то под претпоставком идеалних услова који би током овог двадесетогодишњег периода омогућавали стопу раста БДП од најмање 5% на годишњем нивоу. Такви идеални услови мало су вероватни. Србија је, дакле, суочена са чињеницом да је њен безмало шездесетогодишњи развојни потенцијал (од 1971 -1974. до 2030) практично поништен.

4.2. Логично је, стога и разумљиво, што се под овим општим условима рата и ратне политике која се води против Србије, сви посебни стратешки сектори српске државе и друштва и 2009. такође

налазе у дубокој кризи, а неки од њих и у потпуном расулу. Током деценија кризе, систематски су уништавани, а најзад и уништени, сви они капацитети (морални, индустријски, развојни, технолошки, инфраструктурни, научни, образовни, универзитетски, одбрамбени, финансијски, пољопривредни...), мукотрпно грађени током 20. века, на којима је Србија заснивала своју компаративну предност. Истовремено, ни једна од оне четири генерације моћи која је у овом периоду била или је данас на власти (генерација 1968 - 1974 – 1984; генерација 1984 – 1987; генерација 1987 – 2000; генерација 2000 –), није Србији и српском друштву понудила истински нову, иновативну и продуктивну стратегију друштвеног развоја примерену измењеним историјским околностима, нити је таква стратегија уопште дефинисана.

4.3. Отуда је оно што се данас назива економским системом Републике Србије само један гротескни „постмодернистички” конструкт склепан од руинираних остатака економије из седамдесетих година 20 века, тог последњег великог инвестиционог циклуса који памтимо, од тзв. неолибералне „доктрине шока”, „дерегулације” и „приватизације”, од опсена службене пропаганде о светлој будућности „евро-атлантски интегрисане” Србије која ће доћи онда када Србија "испуни све услове” и, најзад, од вулгарних лажи. Сваки српски град, свака варошица и свако село претворени су данас у тужне „изложбене” просторе за ову гротескну „постмодернистичку” конструкцију и њене бројне „споменике” великих успеха деиндустријализације, деурбанизације, деаграризације, демодернизације, депопулације, девастације и деморализације Србије. Једина стварна функција овог гротескног „постмодернистичког” конструкта јесте да у Србији осигура оптималне услове за највећи у историји пренос друштвеног богатства, моћи и власти у приватно власништво малог броја приватних особа из земље и иностранства.

4.4. Овај највећи историјски трансфер друштвеног богатства, моћи и власти у приватно власништво локалних кандидата за чланство у ексклузивном клубу светског савеза моћи (српски политичари и пропагандисти, трговаци, банкари и финансијски шпекуланати, забављачи и власници медија, рентијери, земљопоседници и други новопечени богаташи недефинисаних професија, као локални „агенти” светског савеза моћи на самој његовој маргини), изводи се (и) у Србији по веома једноставном обрасцу. Наиме, од почетка деведесетих стидљиво, а од 2000 - 2001. системски и методично, са много полета и под чврстим међународним надзором САД, ЕУ, Светске банке и

Међународног монетарног фонда, државна администрација (и) у Србији игра улогу оног веселог Супер Хика из стрип - серијала Алан Форд – немилице одузима од сиромашних да буду још сиромашнији и великодушно поклања богатима да буду још богатији. Тако се успоставља идеални поредак намењен (и) Србији. О том идеалном поретку у Србији се истина јавно не говори, али су зато на његовој иградњи ангажовани сва средства. Идеални поредак који је намењен (и) Србији јесте корпоративни поредак.

5.

5.1. Из оптике актуелног администрирања текућом кризом банкарског и финансијског сектора широм света, а нарочито у САД и ЕУ, тај поредак се данас критикује као капиталистички социјализам – социјализам за богате и капитализам за сиромашне, приватизација профита и социјализација губитака. Исто тако, има и оних који сматрају да смо много ближи истини о стварним својствима једног таквог система уколико га именујемо као либерални фашизам (Јохан Голдберг). Како било да било, два историјска облика овог поретка већ су виђена на великој сцени светских послова – средњовјековни корпоративизам од 12. до 15. века, италијански корпоративизам, познатији као фашизам, у првој половини 20. века.

5.2. Да је корпоративни поредак један од могућих исхода светске историјске кризе било је јасно на самом њеном почетку, током прве половине седамдесетих година 20. века. Тада су, наиме, покренута два паралелна тока. Са једне стране био је покренут процес еродирања, урушавања и фрагментације ауторитета традиционалне државе, њеног суверенитета и политичке моћи уопште. Истовремено, са друге стране, покренут је процес хоризонталне и вертикалне редистрибуције и трансфера ове фрагментисане моћи на друге носиоце унутар појединачних држава, као и процес конституисања нових структура над-државне моћи на светском нивоу – транснационалне корпорације, регионалне политичке организације, приватне војне и безбедносне корпорације, регионални парадржавни ентитети са њиховим владама, светски верски покрети, мегаполиси као градови-државе, најзад, на сцени историје поново рехабилитована империја и империјална моћ.

5.3. Није требало чекати дуго па да се повуче паралела између овог савременог феномена и њему аналогне појаве која је већ виђена током историје. Аналогна, у историји већ виђена појава истовременог фрагментисања политичке моћи на једном, а њене централизације на

неком другом, хоризонталном или вертикалном нивоу, откривена је у хијерархијској структури политичке моћи европског средњег века. Реч је о богатству нестабилних облика фрагментисаног феудалног суверенитета које унутар властитих граница као граница самог света, у један уређени светски поредак интегришу, а затим и гарантују њихове међусобне релације, права и обавезе, она два истовремено конкурентска и партнерска империјална ауторитета, царство и папство.

5.4. Паралела између савременог и феудалног облика истовременог фрагментисања политичке моћи на једном и њене централизације на неком другом, хоризонтално и вертикално измештеном нивоу, појавила се већ 1974. године. Био је то појам рефеудализација друштва који се артикулисао у готово идеалним лабораторијским условима за посматрање и анализу главних тенденција светске историје у том часу. Као интегрисани свет у малом, ове услове обезбедила је тадашња Југославија у пролеће 1974, када је у тој земљи на снагу ступио нови Устав, а она следствено била трансформисана у прву федерацију новог медијеализма – како ће ова појава повратка у већ виђену историјску прошлост бити назван три године касније. Појам рефеудализација друштва био је од 1974. па до краја осамдесетих година 20. века, у тадашњој југословенској и српској друштвеној науци, чак и у практичној политици, коришћен за именовање процеса фрагментације политичке моћи, системски индукованог конфликта између различитих нивоа суверенитета и консеквентног урушавања једног таквог поретка. Упозорења о опасним импликацијама овог конституционалног модела и тока догађаја који је он покренуо, остала су без икаквог практичног одјека све до 1981 - 1990. и његовог логичног краја. Тај процес истовремене фрагментације и нове централизације политичке моћи под другачијим претпоставкама и на другом нивоу, Хедли Бул је 1977, у књизи Анархично друштво – *Anarchical Society* назвао *new medievalism*, нови медијеализам, ново средњовековље.

5.5. У години када се југословенска федерација као прва, а до данас и једина, федерација новог медијеализма фактички распала – и можда управо због тога – појавио се и први светски социјални и политички манифест новог медијеализма. То је енциклика *Centesimus Annus* – Година стота коју је папе Јована Павла II обнародовао 1. маја 1991, на стогодишњицу енциклике *Regum Novarum* – О новим стварима. Права и дужности капитала и рада, папе Лава XIII из 1891. Уместо капитализма и социјализма које је свет упознао током 19. и 20. века, папа Јована Павла II у *Centesimus Annus* позива на изградњу

корпоративизама и следствено успостављање светског корпоративног поретка за наредних стотину година. Као што је већ речено, у новембру 1991, Ватикан је објавио и своју пројекцију о Србији која треба да буде враћена у 1878. Високи идеали новог медијеализма и новог корпоративизма из манифеста *Centesimus Annus* јасно се рефлектују у тој пројекцији.

5.6. Да се међународни поредак развија у правцу неомедијеалног система, „neo-medieval” system, односно неосредњовековног система, који је, такође, и више него добро дошла могућност за реконфигурацију светске моћи и рехабилитацију концепта империје, доказује и Ентони Кларк Арент у *Legal Rules and International Society* – Правила легалности и међународно друштво из 1999. Други данашњи идеолози и заступници система новог средњовековља, односно рефеудализације света, овај процес историјског тока уназад заговарају као доктрину корпоративизма новог средњовековља, као доктрину новог медијеализма, а нарочито као доктрину новог европског медијеализма, *new european medievalism*. Унутар ове доктрине улогу империје на себе преузима Европска унија. Рехабилитација улоге империје као носиоца и гаранта идеално уређеног светског поретка овде има централну улогу. Према се позивају и на Хедлија Була и његово Анархично друштво, ипак, када се мало боље погледа, сви ови идеолози примарно су заинтересовани за даљу оперативну „разраду”, пропагирање и ширење социјалне и политичке доктрине манифеста новог корпоративизма, енциклике *Centesimus Annus* – Година стота папе Јована Павла II из 1991.

5.7. Разуме се, не мисле сви да корпоративизам новог средњовековља, односно светски корпоративни поредак, представља продуктивно решење за светску историјску кризу. Напротив. На основу анализе бројних чинилаца који су 1973 - 1974. покренули историјску демисију светског система, Фернан Бродел је у једном од својих класичних дела (*Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme XVe - XVIIIe Siècle* – Материјална цивилизација: Економија и капитализам 15 - 18. века, I - III, 1979) закључио следеће: „Двострук или једностран, преокрет из 1973 - 1974. отворио је пут дугог назадовања. Онима који су преживели кризу из 1929 - 1930. остао је у сећању један неочекивани ураган, без претходног наговештаја, и релативно кратак. Садашња криза, која нас не напушта, злослутнија је, као да није успела да покаже своје право лице, да пронађе своје име и модел који би је објаснио и нас разуверио; то није ураган, то више личи на поплаву с лаганим и

безнадежним порастом воде, или на небо непрекидно прекривено оловним облацима. Сви темељи привредног живота, све садашње и прошле поуке искуства, доведени су у питање. ” (подвл. Љ.К.) Слично становиште заступа и Волерстин када разматра „опадање моћи државних структура свугде у свету... растућу несигурност и пораст ад хок одбрамбених структура”, и закључује да тај процес, ако се на њега гледа „аналитички”, значи „повратак у феудализам”.

5.8. У случају Србије, Броделов „пут дугог назадовања” и Волерстинов „повратак у феудализам”, нарочито се добро могу документовати уколико поближе осветлимо највећи у историји трансфер овдашњег друштвеног богатства у приватно власништво малог броја приватних особа. Већ је речено да ова приватизација друштвеног богатства представља главни инструмент за успостављање корпоративног поретка као идеалног поретка који је намењен Србији. То практично значи да се највећа у историји приватизација друштвеног богатства, моћи и власти, и овде у Србији, одвија у прилог не више од 1% и на штету преосталих 99% њених грађана.

5.9. Јер, да би се остварио високи идеал Србији намењеног корпоративног поретка, а то је социјализма за богате и капитализма за сиромашне, неопходно је да се обезбеди главни претходни услов за конституисање и одрживост оног ексклузивног клуба на чије се малобројне чланове преноси друштвено богатство, моћ и власт. Овај главни претходни услов јесте одржавање и подстицање раста високе стопе сиромаштва и опште економске угрожености. Не треба да нас чуди што се српска држава показала као веома успешна у овом послу социјалног инжењеринга. Уосталом, она је своје стварне капацитете и завидну ефикасност уверљиво и демонстрирала само у овом доследном спровођењу стратегије државне производње корпоративне моћи. Ово стога, што је (и) српска држава данас у рукама оних који оперативно спроводе највећу у историји приватизацију друштвеног богатства, моћи и власти. Тај деликатни посао на изградњи корпоративног друштва, далеко је одмакао.

6.

6.1. Током 2009, број запослених опао је у односу на 2001. за преко 173.000. Према службеној статистици, у 2009. без посла је било око 730.000 људи. Другим речима, стопа незапослености у Србији достигла је 2009. око 38%. Овде је занимљиво то што стопа незапослености од око 38% сугерише да је у 2009. готово достигнут

један од стратешких циљева Србије из 2005. Наиме, достизање запосленост од 67% укупног радно способног становништва у 2010, српска Влада и њено надлежно Министарство рада, запошљавања и социјалне политике прогласили су као свој главни циљ у Националној стратегији запошљавања 2005 - 2010 (sic!). Међутим, стратешки циљ од 67% запопслених, односно 33% незапслених, који су српска Влада и њено надлежно министарство пројектовали за 2010, далеко је од тога да буде остварен у тој, али и наредним годинама. Разлог је број стварно незапслених у 2009. Он је, наиме, знатно већи уколико онима којима службена статистика признаје тај статус прикључимо и оне статистички запслене који месецима, у неким случајевима чак и годинама, за свој рад не примају никакву надокнаду. Додамо ли свему полузапслене, као и запслене у тзв. „сивој економији”, онда основано можемо претпоставити да укупан број стварно незапслених у Србији 2009. није мањи од 50% укупног радно активног становништва.

6.2. Наравно, сви посебни подсистеми друштвене репродукције – одбрана и безбедност уопште, енергетика и енергетска безбедност, наука, нарочито истраживања и развој, универзитет, основно, средњошколско и друго образовање, пољопривреда, култура и уметност, све гране идустрије, правосуђе, финансијски сектор и банкарство, транспорт и комуникације, просторно планирање, социјална политика, здравствена заштита, популациона политика и друго – такође су захваћени дубоком кризом. Неки од ових посебних подсистема сасвим су дисфункционални и налазе се у потпуном расулу.

6.3. Зато и није изненађење чињеница да је према службеним, али не и сасвим прецизним подацима, у Србији 2009. године 9,2% становништва живело испод границе сиромаштва (са мање од 8.360 динара по домаћинству месечно), дакле у крајњој беди, док је укупан број сиромашних службено процењен – што значи веома уздржано и конзервативно – на око 700.000 људи (од тога 300.000 деце). То је око 20% укупне популације.

6.4. Разуме се, на путу изградње корпоративног поретка као капиталистичког социјализма, највећи у историји трансфер друштвеног богатства у приватне руке одвија се као једна веома дискретна операција, сасвим далеко од очију јавности. Следствено, јавности није познат статистички проценат и унутрашња структура, укључујући овде и биографије, оних којима је држава Србија као весели Супер Хик, дакле под више него изваредно повољним условима, омогућила да ово богатство присвоје као приватно власништво. Међутим, ова

неповољност не спречава нас да видимо како се и ова државна производња корпоративне моћи, без обзира на ексцентричност једне такве операције, налази у интерактивном, веома „уравнотеженом” односу са масовном незапосленошћу, крајњом бедом и раширеним сиромаштвом.

6.5. Образац државне производње корпоративне моћи прилично је једноставан. Концентрација претежног дела друштвеног богатства, што такође значи моћи и власти, у статистички малом и све мањем делу популације, могућа је само под претпоставком да је у сталном порасту броју оних који живе у беди, сиромаштву, или су без посла. Зато на основу познатих параметара о беди, сиромаштву и незапослености, као и на основу увида у компаративне показатеље, можемо изнети основану претпоставку, прилично умерену уосталом, да проценат оних који су приватизовали претежан део друштвеног богатства, моћи и власти не прелази 1% од укупног броја становника.

6.6. Има ли се у виду да је према последњем попису становништва из 2002, у Србији (са изузетком Косова и Метохије, где није било могуће спровести попис) живело 7,893.125 становника по старој методологији, односно 7.498.125 становника по новој методологији, онда то значи да у првом случају 78.931, а у другом 74.980 становника сачињавају 1% оних који су приватизовали претежан део друштвеног богатства, моћи и власти. У тој групи, број власника богатстава која се мере стотинама милиона евра нумерички је потпуно занемарљив, и вероватно није већи од 100.

6.7. Између ова два „чиста” случаја социјалне стратификације, између 20% најсиромашнијих и 1% најбогатијих (међу којима је и не више од 100 заиста најбогатијих), „смештено” је све остало, преосталих 79% грађана Србије од којих претежан број – не мање од 80% тог броја – такође живи у условима вишегодишње социјалне и економске нестабилности, несигурности, неизвесности и оскудице.

7.

7.1. Унутар таквог социјалног амбијента сасвим је природно што данас уместо јавност уопште, и политичке јавности посебно, имамо таблоидну јавност и корпоративну политику, једну баналну, заглупљујућу, примитивно агресивну и апсолутно контролисану сцену вулгарне политичке пропаганде којом као манипулисани манипулатори манипулишу партијске олигархије у савезу са корпоративним капиталом и својим међународним надзорницима. Исто тако, сасвим је

логично и стога разумљиво и то да се под овим претпоставкама Србија обликује у папирнату пропагандну симулацију, у разуздани забавни парк и џиновски тржни центар под ведрим небом за бесловесно, дивље, разуме се сиромашно, али зато весело и доброћудно домородачко становништво и доконе намернике из белог света жељне јефтине егзотичне забаве за једну ноћ.

7.2. Планетарни поредак „успона безначајности” о коме је писао Корнелијус Касторијадис („...распад се види посвуда, поглавито у нестајању значења, у готово потпуном ишчезнућу вриједности...”), јесте и у случају Србије једини стварни социјални, морални, културни и антрополошки учинак наше тридесетпетогодишње кризе. Као и свугде у свету, тако и овде у Србији, главни локални носиоци и гаранتي овдашњег поретка „успона безначајности” јесу они весели, безбрижни, некомпетентни и на различите начине корумпирани и уцењени припадници четири генерације моћи (генерација 1968 - 1974 – 1984; генерација 1984 – 1987; генерација 1987 – 2000; генерација 2000 –) са врха овдашње социјалне пирамиде. Реч је о онима који су током протеклих 35 година кризе прво само управљали укупним друштвеним богатством, а од 2000 - 2001. увелико и раде на системском спровођењу и обезбеђивању у историји највећег преноса укупног друштвеног богатства, моћи и власти у руке малог броја приватних особа из земље и иностранства.

7.3. Следствено, није познато да је било ко од припадника ове четири генерације моћи, без обзира на њихове међусобне идеолошке, интересне или само генерацијске спорове и сукобе, током читавог периода од 35 година, уопште користио појам криза за именовање стварног стања социјалних чињеница. Познато је, међутим, то да су без обзира на крупне међусобне разлике, припадници све ове четири генерације моћи, кад год су били у прилици, а то значи током читавог периода тридесетпетогодишње кризе, предузимали све чиме су располагали или да онемогуће, или да на различите начине дискредитују и неутралишу, или да у складу са својим тренутним интересима преусмере сваку јавну критичку расправу о кризи, њеним коренима и могућностима да се из ње изађе. Систематско пропагирање илузије о најбољем од свих светова и ширење оптимизма без икаквог покрића у стварном животу, такође је нешто што су као инструменте владања подједнако успешно користили и користе припадници све ове четири генерације моћи.

7.4. Постоји уверење, веома распрострањено уосталом, да је наша историјска криза такође и наш ексклузивни, локални „производ”, да смо за све што нам се у историји догодило, па тако и за кризу одговорни сами, као народ и као грађани, дакле колективно. Корени ове колективне одговорности откривени су у српском „националном ментлитету”, односно антрополошким својствима Срба као народа и као нације – колективна заосталост, неспособност, лењост, глупост, корумпираност, лаковерност, морални пад, погрешне одлуке које су доношене у свим преломним тренутцима историје... Исто тако, постоји и мишљење да су за кризу и њене размере једино одговорни овдашњи припадници оне четири генерације моћи током протеклих 35 година. Иако оба ова парцијална увида садрже извесне делове истине, јасно је да никако не представљају пуну истину о проблему са којим смо суочени.

7.5. Уколико, наиме, ове парцијалне увиде прогласимо за целу истину, а онда их понудимо и као једине одговоре на питање о примарним узроцима кризе, онда се не постиже ништа друго него се демонстрирају комплексне психолошке, моралне и социјалне последице поодмаклог процеса идентификације са агресором. Реч је о пристајању на парцијалну, редуковану, најзад и первертирану рецепцију стварности и свесно игнорисање доступних, а нарочито непријатних чињеница. Тада за агресију није одговоран агресор, него онај ко је жртва агресије. Овај облик индивидуалне и социјалне дезоријентације у новије време назива се пунктуална дезоријентација.

7.6. Доступне чињенице, међутим, веома уверљиво показују да су примарни узроци кризе са којом имамо посла много сложенији него што се то види на први поглед, на површини и унутар хоризонта локалних догађаја. Погледамо ли мало боље око себе, уз услов да смо стекли имунитет на процес идентификације са агресором, да смо избегли заводљиве замке „пунктуалне дезоријентације” и да нас није корумпирао владајући поредак „успона безначајности”, онда јасно видимо да наше тридесетпетогодишње „стање” перманентне кризе није никакво ексклузивно својство ни Србије као државе, ни Срба као народа и као грађана. Видимо, наиме, да је наше „стање” перманентне кризе један посебан облик, историјски свакако специфичан облик, у коме се у нашим локалним условима, као што је то већ речено, манифестује текућа историјска демисија светског система. Зато је (и) наша криза, као локални облик транзиционе кризе света, последица кумулативног деловања екстремно комплексног скупа историјских

чинилица. И зато криза има тотални карактер и безбројно много облика који се пуном снагом манифестују у случају сваког поједица, сваке социјалне групе и на свим нивоима друштвене организације и репродукције.

8.

8.1. Актуелну кризу света, па следствено и сваку локалну кризу, разуме се и српску, покренуо је, пресудно утиче на њену динамику, ток и исход, онај тако редак преокрет у историји као што је то „тренутак” у коме је неповратно покренута историјска демисија светског система. Чињенице, наиме, недвосмислено потврђују да се од 1971 - 1974, светско и свако појединачно локално друштво налази у „стању” историјске демисије светског (капиталистичког) система, односно у оном „стању” у коме је извесно једино то да је разлагање и урушавање самог светског система процес који се не може зауставити. То значи да се пред очима савременика неповратно урушава поредак репродукције моћи, власти и богатства, који је био основ и оквир света и светских послова за протеклих 500 година.

8.2. Реч је о последњој секвенци „животног” циклуса сваког, па тако и овог самоорганизујућег историјског система – систем се рађа, расте, постиже своју идеалну равнотежу, свој еквилибријум, потом се равнотежа нарушава, систем неповратно запада у „стање” бифуркације и кризе, најзад и нестаје, а на сцени се конфигурише неки нови систем. Перманентна тридесетпетогодишња криза свих манифестованих облика, свих установа и свих базичних структура света у коме живимо, укључујући овде и антрополошку кризу самог човека, ово неповратно разлагање и урушавање система, јесте основно својство нашег „тренутка” светске историје.

8.3. У досадашњој историји човечанства постоје свега неколико догађаја који се по својим последицама могу мерити са догађајем чији смо актери и савременици:

криза 12. миленијума пре нашег времена која је омогућила неолитску револуцију и њену аграрну цивилизацију;

криза 14 - 16 века која је омогућила савремени свет у коме смо живели и још увек живимо током протеклих 500 година.

8.4. Равнотежа светског историјског система какав смо познавали протеклих 500 година неповратно је нарушена у „тренутку” омеђеном 1968. и 1974. годином. Савремени свет који се на сцени историје структурирао током „дугог 16. века” (1440 - 1630), закорачио

је тада, у „тренутку” омеђеном 1968. и 1974, према „дугом 21. веку” (по аналогији са „дугим 16. веком”, „дуги 21. век” јесте период системске транзиције од око 1974. до око 2050) у коме ће сâм нестати, док ће неки нови свет, не нужно и бољи свет, „заузети” његово место. „Светска револуција” 1968, „Никсонов шок” од 15. августа 1971, који је срушио међународни финансијски систем Бретон Вудс успостављен после 1945, као и „велики нафтни шок” из 1973 - 1974, три су догађаја која су непосредно иницирала и трајно обележила овај непоновљиви „тренутак” историјског преокрета.

8.5. Другим речима, између 1968. и 1974, структурална нестабилност и непредвидљивост хаоса захватила је светски систем и постала његово главно својство. Једино што је још извесно и предвидљиво у том стању хаоса јесте то да је светски систем ушао у простор своје историјске демисије, у последњи циклус своје последње кризе. Све оно што је урушени систем сачињавало сада се "слободно" трансформише, настоји да се организује и да се у догледној будућности стабилизује као неки нови систем.

8.6. Епохална, и следствено универзална транзициона и трансформациона криза захватила је не само све појавне и сваком видљиве облике светског система на глобалном и сваком локалном нивоу, него и његово добро скривени и невидљиви унутрашњи склоп. Колапс свих системских идеологија на којима се од 1945. темељио последњи циклус релативне равнотеже светског система одиграо се симултано, за мање од двадесет година.

Између 1973 - 1974. и 1989 - 1990. догодио се:

- колапс кензијанског капитализма,
- колапс национално-ослободилачких покрета,
- колапс социјализма.

Истовремено, идеолошки и концептуални простор који је остао изпражњен постепено је испуњавао, а од 1989 - 1990. и потпуно испунио:

- корпоративни поредак.

9.

9.1. Период у коме је отпочела ова замена идеолошких и концептуалних матрица светског система манифестовао се у нашим условима као почетна секвенца наше локалне кризе чија је периодизација представљена раније. За светски систем, овај период од

1968 - 1974. до 1980, такође је почетна секвенца његове властите, у овом случају светске кризе. У оба случаја, и на светском и на локалном нивоу, као одговор на изазов „светске револуције” 1968, систем је тада деловао унутар идентичног полазног концепта – настојао је да применом свих инструмената који су му на располагању поврати поремећену равнотежу, да се поново стабилизује и да пређашње стање конзервира. У оба случаја, конзервација система водила је у његову декаденцију и урушавање.

9.2. У таквом амбијенту, широм глобуса отпочело је трагање за моделом који би омогућио најоптималније оквире и инструменте за управљање светском кризом. Сви и данас актуелни одговори на изазове пред којима се тада нашло и пред којима се и данас налази свако локално друштво и читав свет, били су понуђени човечанству или су почели да се кристалишу у овим догађајима на самом почетку светске транзиционе кризе. Вашингтон – главни град САД, Москва – главни град тадашњег СССР-а и Београд – главни град тадашње СФРЈ, били су такође и центри у којима су профилисана три главне, разуме се оштро супротстављене стратегије управљања кризом.

9.3. Од 1971 - 1974 па све до 1989 -1990, протагонисти ове три стратегије интензивно су одмеравали своје снаге као у правом рату. Разуме се, они који су и тада контролисали и поседовали претежан део светског богатства и моћи, били су у огромној предности. Веома упечатљиво, у пољу догађајне историје, ово стање чињеница нарочито трајно обележили су: „светска револуција” 1968; „Никсонов шок” од 15. августа 1971; „велики нафтни шок” из 1973 - 1974, војни пуч против легалне и легитимне владе Чилеа који су обавештајне агенције и корпорације САД, уз оперативну асистенцију врха чилеанске армије, извршиле 11. септембра 1973; година 1978. као „година три папе” (Павле VI умро је 6. августа; 26. августа наследио га је Јован Павле I, који је умро већ 28. септембра, изненада и под прилично нејасним околностима на које сенку баца нарочито скандал са ватиканском Амброзијанском банком; њега је 16. октобра наследио пољски кардинал Карол Јозеф Војтила који је као папа Јован Павле II, на столици св. Петра осто све до 2. априла 2005); Маргарет Тачер која је 4. мај 1979. постала премијер УК, да би са својом неолибералном политиком „тачеризма” на дужности остала све до 28. новембра 1990; смрт и сахрана Јосипа Броза Тита, председника СФРЈ, као последњи догађај светског поретка успостављеног после Другог светског рата, 4 - 9. маја 1980; Роналд Реган који је преузео дужност 33. председника

САД на дан 20. јануара 1981, и са својом неолибералном политиком „реганомике” остао на дужности све до 20. јануара 1989; иновирање традиционалног стратешког савеза САД - УК, који ће доминирати светским пословима од 1980 - 1981, па све до краја прве деценије 21. века; смрт Леонида Брежњева, генералног секретара КП СССР и првог човека те земље, 10. новембра 1981; Јуриј Андропов, који је на положају генералног секретара КП СССР наследио Л. Брежњева, умро је 9. фебруара 1984; Константин Черњенко, који је на положају генералног секретара КП СССР наследио Андропова, умро је 10. марта 1985; положај генералног секретара КП СССР преузео је 11. марта 1985. Михаил Горбачов, који ће поднети оставку на дужност првог и последњег председника СССР 25. децембра 1991, у тренутку када је СССР престао да постоји.

9.4. За разумевање унутрашње логике таквог развоја догађаја, треба имати у виду да је централни интерес иновираниг англо-америчког савеза „тачеризма” и „реганомике” био и остао да у времену турбулентних промена светског друштва, по сваку цену, сачува своје место на самом врху планетарне пирамиде моћи и да ово стање конзервирања представе човечанству као нови светски поредак. То лепо илуструје (и) онај пројекат о кризи демократије који је од априла 1974. до маја 1975, у Трилатералној комисији координирао њен тадашњи директор Збигњев Бжежински. Извештаје тројице на том пројекту ангажованих експерата – Мишел Крозије, Семјуел П. Хантингтон, Јохи Ватануки – Трилатерална комисија објавила је у мају 1975. под насловом *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* – Криза демократије. Извештај о способности управљања демократијама за Трилатералну комисију. Био је то поглед на кризу са становишта интереса либерално-демократске фракције америчке „елите моћи” (како је Рајт Милс још 1956. назвао владајући савез моћи корпоративне, политичке, медијске и војне „аристократије” у САД), или америчког „савеза елита” (ако се ослонимо на модел савеза моћи који је на примеру Немачке развио Фриц Фишер), односно поглед на кризу из самог средишта „англоамеричког естаблишмента” (како је Керол Квигли дефинисао савез моћи владајућих класâ УК и САД, као и традицију тог савеза у 19. и 20. веку).

9.5. Како било да било, прво је стратегија новог међународног економског поретка (чији се центар налазио у Београду) била је неутралисана и предата историјском забораву 1980, а стратегија новог

светског поретка, са Тачер - Регановом конзервативном револуцијом, неолибералном економијом и корпоративним друштвом могла је да се размахне у „светом рату” против СССР-а као „империје зла” и за апсолутну доминацију светом. Покушај Михаила Сергејевича Горбачова да овај ток догађаја преусмери 1989. године, на самом историјском крају СССР-а, показао се као сасвим неуверљив, неделотворан и неуспешан. Најзад, после самораспуштања комунистичких режима у Источној Европи и СССР и преокламације о крају тзв. хладног рата 1989 - 1990, читав свет биће за само неколико година интегрисан под претпоставкама конзервативне револуције, њене неолибералне економије и њиховог новог светског поретка.

На велику сцену историје ступио је корпоративни поредак са својим империјализмом.

9.6. Са неолибералном економијом коју је прогласио за супститут милитаристичке идеје спаса и неолибералном прокламацијом краја историје, овај корпоративни империјализам преузео је на себе да сагради један „нови свет” на читавом простору који је, запосео после колапса традиционалних системских идеологија. Међутим, ова изградња једног „новог света”, без обзира на високе идеале у име којих се одвијала и још увек се одвија (демократија, људска права, слободно светско тржиште), уосталом као и све друге „операције лажних застава” – „false flag operations” у историји, није могла сакрити очигледну чињеницу да алтернатива коју је корпоративни империјализам понудио човечанству јесте све друго, али не и алтернатива за дубоку структуралну кризу светског система.

9.7. Као програм империјалног спаса, тај „нови свет” само је додатно убрзао ауто-деструктивну динамику светског система на измаку. Ово стога, што је једини стварни циљ програма империјалног спаса и „новог света” изграђеног на тим претпоставкама био и остао безнадежно баналан – да за спаси, заштити, учврсти и глобализује самог себе, сâм програм империјалног спаса и његове протагонисте.

Милитаризација светских и унутрашњих послова као „меки” светски рат под идеолошком заставом неолиберализма – концепт R2P (енгл. *responsability to protect*, одговорност да се заштити), „хуманитарне војне интервенције”, бескрајни „рат против тероризма”, тајне операције „лажних застава” и „стратегија тензије” – главни је инструмент за управљање историјском кризом света у интресу ове самопрокламоване империјалне моћи и то без обзира на цену коју у тој ствари има да плати претежан део човечанства.

9.8. Зато у „новом свету” који се гради на таквим претпо-ставкама и нема ничега што у историји није већ виђено. „Нови свет” корпоративног империјализма, јесте рециклирани облик историјски познатог и већ виђеног система за управљање светским пословима у циљу задовољавања интереса олигархије која настоји да се успостави као неприкосновени империјални ауторитет за читав свет. У овом случају, то је савез моћи који је после 1945. успоставио и учврстио своју доминацију над САД и најближим савезницима те земље, а већ 35 година интензивно чини све да освоји читав свет и учврсти своју глобалну доминацију. Тај савез моћи већ је поменут – „елита моћи”(како је владајућу олигархију у САД назвао Рајт Милс), „англоамерички естаблишмент” (како је Керол Квигли дефинисао савез моћи владајућих олигархија УК и САД током 19. и 20. века), „савез елита” (ако се ослонимо на модел савеза моћи који је на примеру Немачке развио Фриц Фишер).

9.9. Међутим, испоставило се да су резултати програма империјалног спаса поразни не само за претежан део човечанства, него и за саме носиоце тог програма. Планетарне размере неуспеха овог англоамеричког покушаја јасно се виде током протеклих 10 година, од 1999. до 2009. Сваки од појединачних случајева милитаризације светских и унутрашњих послова у облику „меког” светског рата под идеолошком заставом неолиберализма то потврђује: Југославија, Србија и југословенски Балкан уопште, Блиски Исток, земље Латинске Америке, Ирак, Авганистан, Пакистан, Иран, Русија, Кина, Азија уопште, Африка, али и саме САД, и само Уједињено краљевство, и сама ЕУ. Милитаристичка стратегија корпоративног неолиберализма и његове експанзије урушила се сама у себе такође за десет година, од 1999. до 2009.

9.10. Веома документовано, ово је показао колапс светског банкарског и финансијског корпоративног система 2008 - 2009, индукован и инициран из самог центра америчког и светског банкарства (систем централног банкарства САД, The Federal Reserve System, такође познат као Federal Reserve, неформално Fed, затим и највеће међу банкама у тој земљи, Bank of America Corp., J. P. Morgan Chase & Company, Citigroup, Wachovia Corp, The Goldman Sachs Group, Inc., Wells Fargo & Company и друге), а сва је прилика да ће се то још јасније видети током наредних година. Јер, колапс светског финансијског и банкарског корпоративног система 2008 - 2009, представља заправо случај највећег и најбржег појединачног преливања

богатства, моћи и власти из јавног у приватни сектор које је икада виђено у људској историји.

10.

10.1. Разуме се, највећа приватизација богатства у историји била је, такође, спроведена по оном већ помињаном једноставном обрасцу – извршна, законодавна и судска власт у служби корпорација, одлучно и без компромиса, као Супер Хик, одузима од сиромашних да буду још сиромашнији и са бескрајно много добре воље поклања богатима да буду још богатији. Сасвим у складу са основним постулатом корпоративног поретка и његовог режима капиталистичког социјализма – приватизација профита, социјализација губитака – губици банкарског и финансијског сектора од чак 6.000 милијарди, односно 6 билијарди америчких долара (6, 000.000.000.000 USD) у „контаминираним” хартијама од вредности (тзв. деривати, кредити, друго) у 2008, социјализовани су 2009. тако што је проглашено да је тај гигантски новчани балон једноставно „нестао” (!?). Истовремено, америчка држава омогућила је банкарским и другим финансијским алхемичарима који су извели овај спектакуларни експеримент да профитирају поклонивши им на име субвенција у условима кризе читавих 787 милијарди америчких долара (787,000.000.000 USD) здравог новца.

10.2. У овом нашем, најбољем од свих „нових светова”, главни услови за успех тог трансфера јесте да се сиромаштво глобализује, а да се глобално богатство приватизује од стране све мањег и мањег броја приватних особа. Оба ова услова су задовољена. На основу појединачне дневне потрошње изражене у америчким доларима (по курсу из 2005), од 6,707.000.000 људи који су настањивали Земљу 2008. године, читавих 80% или укупно 5,140.000.000 људи, живело је у условима ендемског сиромаштва и крање беде. Према показатељима Светске банке, скала глобализованог сиромаштва за 2008. изгледала је овако:

- 0,88 милијарди људи (880,000.000), или 13% светске популације, 1 USD дневно, испод линије сиромаштва;
- 1,40 милијарди људи (1,400.000.000), или 22% светске популације, 1,25 USD дневно;
- 1,72 милијарди људи (1,720.000.000), или 26% светске популације, 1,45 USD дневно;
- 2,60 милијарди људи (2,600.000.000), или 40% светске популације, 2,00 USD дневно;

- 3,14 милијарде људи (3,140.000.000) или 48% светске популације, 2,50 USD дневно;
- 5,14 милијарди људи (5,140.000.000) или 80% светске популације, 10 USD дневно.

10.3. Задражавање 80% светске популације у условима ендемског сиромаштва и крајње беде, али и подстицање даље, убрзане глобализације сиромаштва, услов је за удобан живот 20% светске популације, односно 1,567.000.000 људи. То је онај део светске популације који се у новије време назива „златна милијарда”.

10.4. У стварности, и „златна милијарда” је стратификована по истом образцу пирамидалне структуре као и читаво светско или свако локално друштво. Према извештају Програма за развој УН, UN Development Program, укупна појединачна богатства 225 најбогатијих појединаца на свету, износила су 1999, читавих 1.000 милијарди, односно 1 билион америчких долара (1,000.000.000.000 USD) годишње, што одговара укупном бруто националном дохотку 2,5 милијарде најсиромашнијих становника планете. Ова пропорционална неједнакост није смањена током протеклих десет година. Напротив, могла је само да порасте. У студији Успон корпоративне глобалне моћи – The Rise of Corporate Global Power из децембра 2000, анализа 200 највећих транснационалних корпорација показала је да су од 100 најснажнијих светских економија, чак 53 корпорације, а тек 47 државе.

10.5. Истраживање The World Distribution of Household Wealth, Светска дистрибуција богатства по домаћинствима, из 2006 – за које се каже да је најобимније истраживање личног богатства које је икада предузето – наводи да је у свету, према подацима за 2000, било укупно 13,568.229 доларских милионера, али свега 499 доларских милијардера. Овде се такође каже и то да је 2000, од пунолетног дела светске популације (око 3,5 милијарде) свега 1% (око 35,000.000) поседовао 40% светске имовине, док је читавих 85% укупне светске имовине био у власништву свега 10% (око 350,000.000) од укупног броја пунолетних. Доња граница вредности имовине која некога квалификује за чланство у групи од 1% најбогатијих, износи 500.000 америчких долара нето, што је за 13.000 пута више од имовине просечног припадника групе од 10% оних који се налазе на дну ове лествице светског богатства по домаћинству. Да би неко био члан знатно бројније групе од 10% најбогатијих, неопходно је да поседује имовину од најмање 61.000 америчких долара нето, што је за 3.000 пута више од од имовине просечног припадника групе од 10% оних са дна ове

светске lestvice богатства. „Златна милијарда” није само пука метафора.

10.6. Наравно, нико није нити може бити поштеђен у процесу глобализације сиромаштва. Чак ни они делови света из којих је овај след догађаја и покренут. Новембра 2009, власти САД саопштиле су да је 13,2 % становништва, односно око 40 милиона грађана те земље, класификовано међу оне који живе испод линије сиромаштва. Наводи се, истовремено, да чак 60% становника САД, живи у условима трајне економске нестабилности, због чега се свако од ових 60% становника САД у неком тренутку свог живота између 25 и 75 године, најмање годину дана налази испод линије сиромаштва. На крају 2009, *New York Times* је саопштио да 1 од сваких 8 становника САД, што значи 12,5% укупне популације, свакодневно користи бонове за храну у јавним кухињама за сиромашне. Према истраживању Еуробарометра, у октобру 2009, у ЕУ се испод линије сиромаштва налазило 16% укупне популације Уније, односно 80 милиона људи. Пројекције кажу да ће до 2014. број оних који у ЕУ живе испод линије сиромаштва порастати за нових 50 милиона људи.

10.7. Криза, а нарочити криза историјске демисије светског система, не може се контролисати и усмеравати тако што се додатно и свесно продубљује. Заиста, у праву је био Двајт Ајзенхауер, када је 17. јануара 1961, обраћајући се домаћој и међународној јавности последњи пут у функцији председника САД, као највећу опасност која прети тој земљи – консеквентно и читавом свету – означио тамошњи војно-индустријски комплекс. Ајзенхауер је својим суграђанима и свом наследнику саветовао да тај гигантски октопод осамостаљеног савеза моћи неодложно расформирају, реформишу и ставе под чврсту демократску контролу. Овај савет стигао је прекасно.

10.8. Моћ осамостаљеног војно-индустријског комплекса САД из 1961. трансформисана је у данашње структуре моћи и доминације корпоративног империјализма које спроводе стратегију милитаризације светских и унутрашњих послова, воде „меки” рат за светску доминацију под идеолошком заставом неолиберализма, успостављају „нови свет” као глобални корпоративни поредак и спроводе највећу пљачку светског богатства у историји. „Нови свет” који је корпоративни империјализам наметнуо човечанству јесте темпирана бомба.

11.

11.1. Неповратно покренута пуном снагом 1971 - 1974, криза света која прати историјску демисију светског система још није завршена. Колико данас знамо, са високим степеном вероватноће можемо претпоставити да ће укупни потенцијал кризе света бити исцрпљен око 2050. године, наиме тек онда када се оконча овај процес историјске демисије светског система, када стари систем престане да постоји и када се на његовом месту успостави и почне да стабилизује један нови историјски систем. Разуме се, уколико нека контингентна одлука, неки контингентни догађај или неки скуп контингентних одлука и догађаја са глобалним последицама не онемогуће један такав исход. Основану претпоставку да ће се са високим степеном вероватноће свет стабилизовати под претпоставкама једног историјски новог, не нужно и бољег, светског система око 2050, већ током седамдесетих година 20. века изнели су Фернан Бродел и Имануел Волерстин.

11.2. Доцнија истраживања, укључујући овде и најновија истраживања феномена светског система, потврдила су Броделову и Волерстинову претпоставку из седамдесетих година. У новије време, чак су и неки од „градитеља корпоративне империје”, као што су то Хенри Кисинџер и Збигњев Бжежински, ставили до знања да у извесном смислу деле ово мишљење о епохалним размерама светске кризе и перспективама човечанства. Следствено, са високим степеном вероватноће може се претпоставити да ће и Србија изаћи из „стања” властите историјске кризе и да ће се под претпоставкама једног историјски новог, не нужно и биљег, светског система такође стабилизовати око 2050. године. Разуме се, уколико и Србију, заједно са читавим човечанством, у томе не онемогући нека контингентна одлука, неки контингентни догађај, неки скуп контингентних одлука или догађаја са глобалним последицама.

11.2. Заиста, наша актуелна криза није обична криза. На сцени је криза историјске демисије светског система. Истовремено живимо на крају једног, старог и на почетку другог, историјски новог света. Наше време је (још једна) нулта тачка историје. Да бисмо схватили наш индивидуални и колективни положај у амбијенту ове нулте тачке историје, и што је још важније, да бисмо препознали наше људске изгледе за будућност, потребна нам је велика слика света. На располагању су нам сви инструменти неопходни да се ова велика слика света постави.

11.3. Зато наш амбијент нулте тачке историје налаже преиспитивање целокупног каталога оперативних појмова и теорија на којима почива корпоративни поредак „новог света”. Од истинске егзистенцијале важности јесте радикално критичко преиспитивање свих структура моћи и доминације које немилице репродукују процесе пропадања и девастације човечанства и сваке од локалних заједница које га сачињавају – корпоративни империјализам, „нови свет” као светски корпоративни поредак, милитаризација светских и унутрашњих послова, „меки” светски рат за светско доминацију под идеолошком заставом неолиберализма, највећа пљачка светског богатства у историји...

11.4. У овом предузећу великог преиспитивања, целокупно знање света налази се на дохват руке. Слободни смо да тај бескрајно богати корпус употребимо, слободни смо да артикулишемо стратегију за будућност и слободни смо да у складу са тим делујемо. Ово преиспитивање увелико је у току широм света. Разуме се, у оквирима српског контролисаног и манипулативног простора таблоидне јавности и корпоративне политике ово планетарно преиспитивање целокупног каталога оперативних појмова и теорија на којима почива корпоративни поредак „новог света” не наилази ни на какав одјек. Још више, унутар контролисаног и манипулативног простора српске таблоидне јавности и корпоративне политике критика корпоративног поретка „новог света” уопште и не постоји. Појава је очекивана и за саму ствар није од значаја. Сасвим у складу са изворним значењем појма κρίνειν, κρίνω – раздвојити, разликовати, стање у коме настаје мишљење и његовим дериватом кризис, κρίσις – избор, одлука, суд, просуђивање, способност да се донесе суд, правда, а нарочито божанска правда, слободни смо да се као слободни људи и сами укључимо у то предузеће великог преиспитивања. Ово су поново „времена која искушавају људску душу”. Можда још није касно да се искључи онај сатни механизам темпиране бомбе у коју је корпоративни поредак претворио читав свет и свако локално друштво, укључујући и Србију. Међу свим местима на свету, можда је у овом часу управо Србија идеално место да се тако нешто покуша.

Београд, 1. октобар 2009 – 4. јануар 2010.

САДРЖАЈ

<i>Слободан Ракитић</i> Филозофска димензија у српском песништву	5
<i>Саша Радојчић</i> Херменеутика у извођењу	20
<i>Миша Бурковић</i> О прожимању српске филозофије и књижевности	26
<i>Љубиша Ђидић</i> Мала тангента о рођаштву поезије и филозофије.....	31
<i>Јован Аранђеловић</i> Бранко Миљковић - песник и филозоф.....	34
<i>Бојан Јовановић</i> Миљковићева песничка филозофија.....	78
<i>Радомир Виденовић</i> Поетика Бранка Миљковића	87
<i>Зоран Аврамовић</i> Знање, филозофија, књижевност	97
<i>Павле Б. Бубања</i> Градмир Московљевић њим самим Косовска драма у легенди и стварности.....	109
<i>Гордана Влаховић</i> Естетичко и етичко у роману „Топ је био врео” Владимира Кеџмановића.....	117

Милан Недељковић

Филозофска и друштвена основа педагошко-просветитељског дела Доситеја Обрадовића.....124

Љубомир Кљацић

Криза историјска демисија светског система и српска криза милитаризација светских послова и светски корпоративни поредак, преиспитивање143

Зборник бр. 14

Издавач
Град Крушевац
Крушевачка филозофско-књижевна школа

За издаваче
проф. др Миле Савић
Јасмина Милић

Редакција
Милош Петровић, Љубомир Петровић,
Љубиша Ђидић, Милан Вучићевић,

Корице
Лазар Стојновић

Припрема и штампа
Графика Симић
Крушевац, Милана Марковића 36

Тираж 200