

Зборник радова

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

—
3



Човек, нажалост, није кључна вредност савременог света. Њега покрећу другачије вредности – опсесивни сан о глобалној моћи, никада довољно умножени корпоративни капитал, високософицицирани системи за масовно уништење, потенцијални (још неосвојени) ресурси. Свет корпоративног капитализма поништава идеју братства и заједништва међу људима, враћајући савременог човека у прошлост; бестијализам савременог света је, заправо, варварство унутар, наизглед, уређене цивилизације. Реч је о нељудском царству које обезнажује свако саосећање према човековој судбини.

Савремени свет се множи и расте бројем, али не лепотом и даром живота. Он све више личи на помахнитали воз, препун слепаца, путника-намерника, који јури ка провалији. Као да је у гару и пепелу света *зјапеће пустоши* једини смисао, заправо, *сећање на смисао*. Савремени човек је човек без равнотеже. Он се, разбијен, фрагментизован и обезбожен, губећи своју целовитост, наизглед усправан, урушује. Дехристијанизован, потом дехуманизован, остао је без личности. А личност је, вели Николај Берђајев, дух и само њиме се можемо супротставити идолатрији и демонизму савременог света.

Основна идеја трибине *Савремени човек и савремени свет*, коју организују Матица српска и Библиотека Матице српске, јесте тражење одговора на кључна питања савременог човека и савременог света. Отуда и овај зборник радова као трајно сведочанство о томе у којој смо мери заборавили на живу присутност најмлађег Карамазова, који *лови сваку нашу реч и проверава да ли у нама, још увек, лелуја и гори ватрица вере*.

**САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И
САВРЕМЕНИ СВЕТ•3**

Савро
човек
савре
свети

ЕМЕНИ

СИ

ЕМЕНИ

3



2017

Уређивачки одбор Трибине

Драган Станић
Селимир Радуловић
Ђорђе Ђурић
Ненад Остојић
Мирослав Алексић

Уредници

Селимир Радуловић
Драган Станић

Трибина *Савремени човек и савремени свет* покренута је 2015. године, у организацији Библиотеке Матице српске и Матице српске. Текстови излагани на овој трибини објављују се у зборницима.

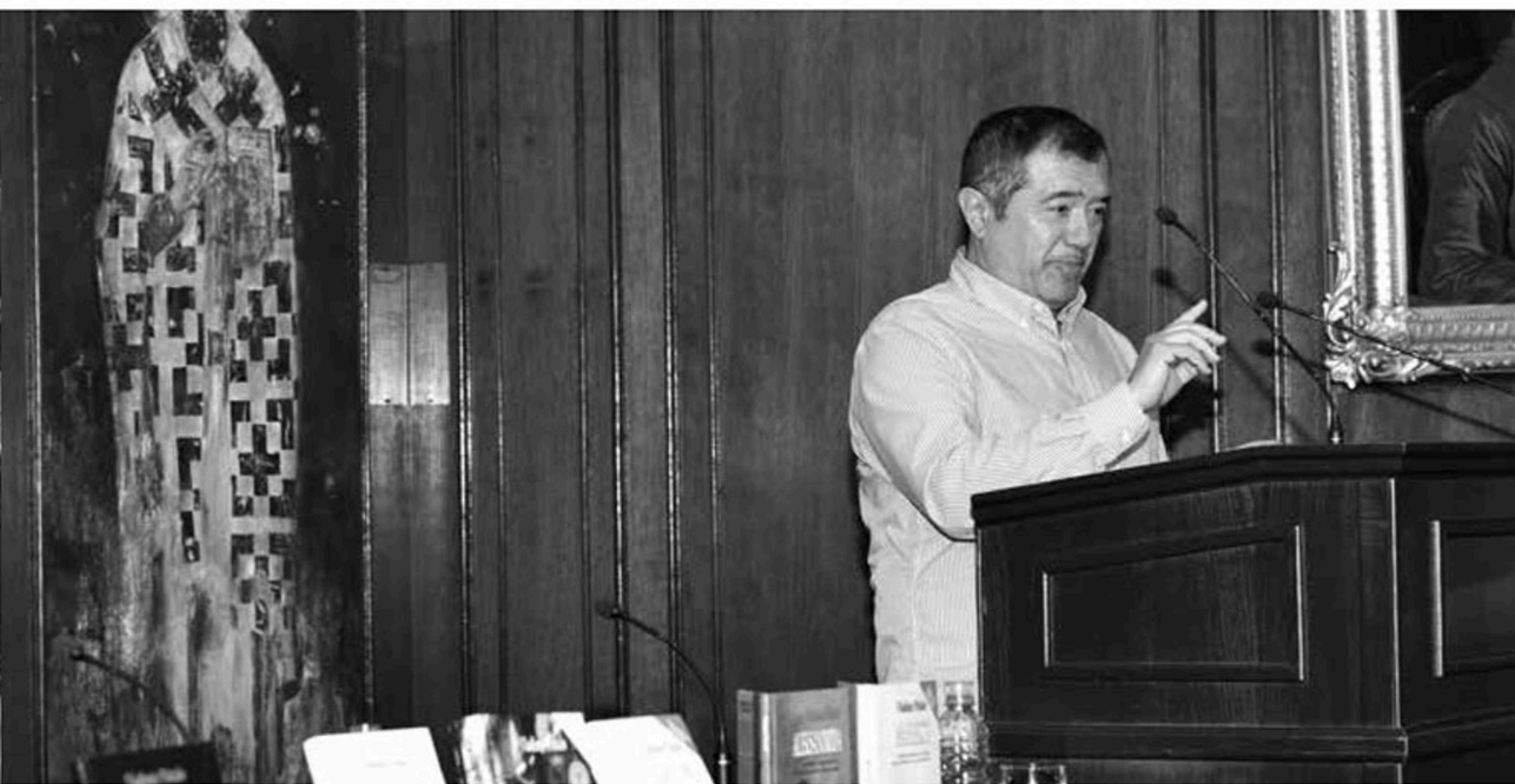
У овом зборнику радова сабрани су текстови трећег циклуса трибине *Савремени човек и савремени свет*, који је одржан од 25. маја 2017. до 18. јануара 2018. године. На трибини су говорили: Владимир Пиштало, Драгољуб Којчић, Зоран Ковачевић, Рајна Драгићевић, Миломир Степић, Јелена Пилиповић, Небојша Дугалић, Зоран Аврамовић и Леон Којен.



Свечана сала Матице српске, 25. мај 2017.



Свечана сала Матице српске, 25. мај 2017.



Свечана сала Матице српске, 25. мај 2017.



Владимир Пиштало

САЧУВАЈ НАС ХАОСА И ТУЂЕГ РЕДА

Велика ми је част и задовољство да будем у овоме дивном амбијенту, једном од најлепших, не само у Новом Саду, него и у земљи. Конципирајући ово предавање о савременом човеку, концентрисао сам се на два сасвим другачија јунака модерности, која сам добро знао јер сам им посветио године свог живота. Са тим ликовима сам легâо и устајао. Књигу о Николи Тесли *Тесла, портрет међу маскама* писао сам осам година, а књигу о Иви Андрићу *Сунце овог дана, писмо Андрићу* писао сам следећих пет година.

Један од њих представља научника у модернитету, у савременом свету, а други представља ствараоца хуманистичке оријентације. И онда сам размишљао да су то, потенцијално, она двојица људи које Тарковски описује у свом филму *Сталкер*. Ако се сећате, они одлазе у Зону на места где се све жеље испуњавају. Један од њих је инжењер, или математичар, углавном човек природних наука, а други је песник. Обојица гаје велику сумњу према људској Жељи.

Кад дође до тог места остварења жеља, један једноставно нема шта да зажели. Тај је песник. Научник не само да нема сопствених жеља, него се плаши људске жеље као такве. Он зна да су и Хитлер и Стаљин имали жеље. Научник је развио толико негативан однос према људској жељи, да је понео бомбу да уништи

то место на коме се све жеље остварују и ослободи човечанство од опасности сопствених жеља.

Говорећи о Тесли и Андрићу, ја у ствари дајем свој осврт на таква два човека, проналазача и хуманисту. О њима говорим у оквиру модернитета.

А шта је то?

То је нешто супротно од традиције. Наравно, традиција не може да престане. И савременост је један од облика традиције, која мора да нађе начина да је у себе инкорпорира.

Да, рећи ћете, а када почиње савременост?

Интересантно питање.

На то се може одговорити на много начина.

Некад се играм са својим студентима којима предајем америчку и светску историју, па их питам: „Када почиње живот?” Они одговарају: „Вероватно онда када се родиш.” Питам их: „А сећате ли се ви тога?” Одговарају: „Не сећамо се.” Онда кренемо да причамо о томе чега се првог сећају. То је обично неко сећање из пете или шесте године, да су добили бицикл на поклон, или су пали и сломили зуб. Обично од тих раних усхићења или траума „почиње њихов живот”. Али њихов живот је, исто тако, могао да почне од тренутка када су им се упознали родитељи, или још раније, од њихових баба и деда. Ствари имају много почетака, па тако и модерност.

Када сам недавно био на снимању једне емисије, питали су ме шта је утицало на то да сам постао писац. Одговорио сам да је моја мајка, која је иначе била библиотекарка, када је пошла да се породи, понела две књиге, од којих је једна била *Чаробни брег* Томаса Мана. Не знам да ли је мислила да то може да чита на порођају, па да каже: „Извините само да завршим пасус, па ћемо онда да наставимо.” То наравно није ишло. Можда је тај њен оптимизам једна од особина модернитета?

Модерност је у једном тренутку уобразица да нас не занима како су ствари изгледале раније. Ми можемо да изградимо

сопствени живот и сопствени свет. Наивност је део тога. У Сарајеву, непосредно након студија, моја мајка није имала тетке и бабе које би требало да представљају традицију и да јој помогну у одгајању детета. Она је читала књигу *Ви и Ваше модерно дете*. Претпостављам да је требало да ја будем то модерно дете из књиге. Рођен сам и одгајан као савремен човек, на чијем рођењу је требало да се чита.

Када почиње та модерност?

Постоје и други одговори, али можемо рећи да модерност почиње негде у 17. веку. Прве новине се објављују за време грађанског рата у Енглеској. Од тог тренутка новине улазе у наш живот и људи почињу да очекују новости. Пре тога имате традиционално друштво, у коме су професије биле мање-више задате, поготову за Јевреје, али и за многе друге људе. Француска револуција омогућава људима нова занимања, која нису традиционална. До тада се живело по принципу „дељи колац као ти и отац”.

Значи, новости почињу да се очекују у том новом времену. Новост постаје нешто на шта, скоро, имамо право. Ја мислим да млади људи сада очекују да следећа генерација паметних телефона буде боља, да буде занимљивија, да се стално нешто ново дешава, што ће живот чинити пријатнијим и можда лакшим. То је модерност. То је идеја прогреса. И вероватно је доста тога тривијално. Хорхе Луис Борхес је веровао да нема довољно новости да би новине излазиле сваки дан. Он је веровао да треба сачекати десет дана, месец или два, док се не накупе новости које су достојне да буду објављене. Оно што је оригинално изражено остаје ново. Езра Паунд је рекао: „Поезија је новина – која остаје новина!”

После 17, долази 18. век. Тек то је био огроман преврат. Неки историчари кажу да, у ствари, постоје два централна преокрета у читавој историји. Један се десио у 6. или 5. веку п. н. е., у време Лао Цеа, Конфучија, Буде, затим Сократа и Платона. Други је био 18. век са просветитељством. И ту смо на сигурном

тлу када говоримо о модерности. Однос према многим стварима променио се у 18. веку.

Пре свега, променио се однос према робовласништву. Робовласништво, капитализам и ренесанса су повезани феномени. Масовна продаја робова почиње негде у 15. веку, када Португалци истражују Африку. Завршава се 1871. када задњи брод са робовима долази из Африке у Хавану. Од тих неких пет векова, колико су људи продавали жене и децу као робу, четири века није постојала никаква кривица због тога. Људи су то једноставно радили, и нико се није осећао кривим. У 18. веку почиње да се јавља кривица због робовласништва и то је једна велика промена.

Затим, оно што је можда најважније, читав фокус људског живота окреће се од живота с ону страну гроба ка животу овога света. До 18. века овоземаљски живот се сматра једном врстом искушења које је кратко, које је болно и после кога наступа прави вечити живот, и то тамо са друге стране; то је права стварност. У 18. веку наступа *аксијална промена* и ствари се мењају. Ми не знамо шта се стварно дешава тамо у Кантовим „димовима и маглама” и то не можемо умом докучити. Овоземаљски живот постаје стварни живот. Треба га планирати, треба га поправити.

Значи, дешава се једно велико окретање, као окретање дурбина, окретање фокуса од тамо и касније, на сада и овде. То је један од начина на који посматрамо модерност.

До 18. века постојала су, на пример, јавна погубљења као начин забаве. Никома није било жао због тога. Улогу јавних погубљења и гладијаторских борби данас имају сва она крв и експлозије у акционим филмовима и компјутерским играма.

Мучење се пре модерности сматрало потпуно легалним начином добијања признања. Једино оно признање које је човек дао и са мукама и без мука, сматрало се признањем. У нашим народним песмама постоји онај стих о венецијанским тамницама: „Ако уђеш прав, не изађеш здрав, ако уђеш крив, не изађеш жив.” Мучење, као начин прибављања признања бива полако

делегитимисано од 18. века. Људи настоје да изграде боље друштво и обезбеде благостање за највећи број људи. Јавља се теорија друштвеног уговора.

Пирамида друштва, у којој је нација била на дну, а на врху су били краљ и бог, обрнула се; у 18. веку нација почиње да игра неку врсту улоге бога. И ту смо сигурно на чврстом тлу када говоримо о почетку модерности.

Просветитељство је важно за обојицу мојих јунака, а нарочито за Николу Теслу, чији је отац, Милутин Тесла, увек говорио о себи као о просветитељу. Он, наиме, није видео религију и науку као ствари које једна другу искључују. Био је и врстан математичар, и свештеник. Осећао је дужност да просвећује народ коме припада. Његов отац је био војник у Наполеоновој армији и активно се борио за идеје просветитељства.

Ако бисмо у неколико речи покушали да дефинишемо просветитељство, рекли бисмо да је то дужност модерног човека да својом главом, без ослањања на традицију, одговори на сваки проблем који се нађе пред њим. Кроз већи део европске историје, два главна извора ауторитета били су *Библија* и Аристотел. Довољан разлог да се нека тврдња сматра истинитом био је „речено је у *Библији*”. Један духовити полемичар, када је неко цитирао Аристотела, одговорио је: „Слушај, ја не видим Аристотела у овој сали, али видим тебе. Хоћеш ли ми ти молим те рећи шта ти мислиш, користећи сопствени ум?” То је то питање које је просветитељство поставило. Да је Аристотел цео живот цитирао некога пре Аристотела, не бисмо сада цитирали њега. У свом једином животу, употреби своју главу, срце, ум, и дођи до неких сопствених закључака.

То је занимљива, племенита идеја, али једним делом немогућа, јер има ствари које морамо да узмемо као аксиом. На пример, ако видите мапу Крагујевца, ви верујете да Крагујевац стварно изгледа као на мапи, нећете га сами мапирати. Ако уђете у апотеку да купите аспирин ви не претпостављате да ће вам под

етикетом аспирина продати арсеник. То би био пут у параноју. Тачно је што просветитељство каже, да треба лично преиспитивати претпоставке и ауторитете, али ви претпостављате да су лекови тачно оно што пише да јесу. У нешто морате веровати.

Један од битних момената модерности је урбанизација. Нема модерности без градова. Градови се сигурно нису развили само у 17. и 18. веку. Постоји снажан моменат развоја градова у 12. веку, у 16. веку у време ренесансе. Али у 18. веку Лондон има милион становника, достижући Рим после скоро хиљаду и по година. Град доноси идеју јавног света. Свет је пре тога био као средњовековна тврђава. Зачудили бисте се колико је то дуго трајало. Иво Андрић се сећа како су се, кад је он био млад човек, крили и богатство и осећања. Злато и роба крили су се по некаквим магазима, шкрињама, подрумима. Радње су личиле на рупе. Да сте залутали у такву продавницу, видели бисте дућанцију како трља руке, преврће камелеонским очима, шапће, пљуцка, показује вам своју робу, сасушене сирене, кључну кост Светог Харалампија, смарагде који лече грозницу.

Али, у том тренутку, модерни чаробњаци су узвикнули: „Сезаме отвори се!”, и излози су се појавили на зградама. Отвориле су се пукотине на тврђави традиционалног света какав је постојао раније.

Улице су се расцветале. Излози су се претворили у галерије и, такорећи, добили образовну улогу. У тим излозима градски шетач је по први пут могао да види ствари за које ни знао да постоје. Постоји на енглеском израз *window shopping*, што је, мање-више, *куповање очима*. Како то изгледа показао је Томас Ман кроз шетње једног од својих омиљених јунака по улицама Минхена. Томас Ман показао нам је како су управо излози образовали једног модерног Хермеса, једног посебног младића по имену Феликс Крул.

„Каква ли је срећа излог и то што дућани, базари, трговачки салони, то што продавнице и магацини не крију

тесногрудо у унутрашњости својој луксуз драгоцености својих него га широко и изобилно, у богатом избору напоље бацају, иза раскошних стаклених окана излажу и сјајно нуде [...] радне собе од озбиљне удобности, спаваће, које су ме упознавале са сваком префињеношћу интимних животних навика [...] одела од] ноћних гамашна и блиставих лакованих ципела, од нежно пругасте или прскане кошуље са манжетнама до скупоцене бунде [...] и ја сам их упознавао, те потребе једног високог и другачијег начина живота [...] и само ломно једно стаклено окно одвајало је пожуду озеблог дечака од свих блага света из бајки.”

За сиромашног младића излог је едукација модерности, излог је бајка. Сличан осећај имамо кад гледамо Чарлија Чаплина и његову девојку како проводе ноћ у робној кући у *Модерним временима*. Потрошачки нови свет није се устручавао да изложи све то чега има, и само стакла, која је лако провалити, делила су пролазника од бајковитог луксуза модерности.

Нећемо рећи да су сва важна достигнућа измишљена у граду. Најважније – пољопривреда – измишљена је ван града. А пољопривреда је, ни мање ни више, него покушај човека, и то делимично успешан, да контролише мистичне процесе регенерације природе. Читаве цивилизације не би било без пољопривреде. Али од тада, па надаље, град је увек био инструмент нових открића, инструмент модерности.

„Град ми не да мира, дим из биртија и неон. У цез клубовима аплауз је део музике. Камиони дрмају мостове. Сунце је уловљено у стакленим глечерима. Кршећи своје гвожђе метро улеће у станицу. Хиљаде штоп-светала, хиљаде очију без сна. Расту небодери са Мондријановим прозорима и возови решетају у даљину. Електричне јегуље теку кроз рекламе. Низ искошене улице падају водопади непознатих лица. Рекламе трепћу пулсом можданих таласа и космичких маглина. Шапћу сан града.”

Хтео бих да направим једну паралелу између Америке и Србије, која се обично не прави. И Америка и Србија су

рекламирале себе као бескласна друштва, просто зато што нису имале аристократију. Познато је да су у доба кнеза Милоша неки од његових сарадника предлагали да оснујемо своју аристократију. Он је одбио. Наравно, увек је постојала разлика између богатих и сиромашних, али и Американци и Срби имали су сличну идеју о томе шта је идеалан представник друштва. Код нас се то називало поштени сељак, а код Џеферсона, *virtuous yeoman*. То је римски идеал човека на имању, који има своју земљу, који има своје алатке, па га је веома тешко уценити неком врстом политичког притиска. *Врли фармер* је био амерички идеал докле год је највећи број људи живео на фармама. Промена се десила 1910. године. Попис показује да је после тога већи број људи живео у градовима. То је моменат велике промене. Такве промене суштине друштва никада не пролазе без реакција.

Ја мислим да су људи увек заљуљани између одушевљеног прихватања модернитета, и жеље да устукну и врате се познатом. Како каже народна пословица: „Боље знано са маном, но незнано са хвалом.” И у нашем времену постоји клатно између глобализма и трибализма. С једне стране све више постајемо део глобалног света, са друге стране имамо потребу да се вратимо својим традицијама. Али ми нисмо никакав изузетак. У Америци, рецимо, 1920. године, Кју клукс клан, био је једна протофашистичка организација са пет милиона чланова. Пет милиона, за једну фашистичку партију, то је велики број. Тада се могло постати члан те организације и преко писма. Тада су они продавали мржњу као кокице. Мислим да је велики разлог био тај устук пред модернитетом. Чланови клана нису желели да буду градски људи, са свим тим другим људима, који су дошли и чије језике нису разумели, желели су да се врате на фарме. На своје. На старо. Мрзели су градове.

Ми мислимо да је Америка увек била модерна. А није. То се симболички десило у једном тачно одређеном моменту. Већ сам рекао да ствари имају много почетака, и моменат који сам ја

изабрао јесте Светска изложба 1893. Тесла је имао кључну улогу у проласку Америке кроз капију модернитета. Он је осветлио Светску изложбу заједно са Вестингхаусом. Тај изложбени простор имао је више сијалица него читав град Чикаго. Посетиоци су по први пут ушли у електрични простор вечног дана. Човек који је то омогућио, осветлио изложбу, био је Никола Тесла. Аутор *Чаробњака из Оза*, Л. Френк Баум, као дете је посетио Светску изложбу у Чикагу. Она му је дала идеју за магичну земљу Оз. Пошто је Светску изложбу омогућио њен творац, Никола Тесла, он је био оригинални чаробњак из Оза.

Зашто баш 1893. година? На светским изложбама приказивало се све ново што је било измишљено на свету. Мислим да је машина за прање веша била изложена 1893, као и прва жвакаћа гума. Осим тога, 1893. године Америка је званично насељена. Како знамо да је једна земља насељена? Тако што треба да има одређен број становника на 100 квадратних миља. Значи, од Колумба, до 1893, Америка се насељавала и те године, у време Теслине Светске изложбе, она је званично насељена.

Хтео бих да прочитам одломак који ће нас навести да размислимо о односу проналазача, какав је Никола Тесла, и модерности:

„Са подвољком и тешким брковима, председник Кливленд је окренуо кључ сутрашњице. 'Ах!' одахнули су милиони. Палате су се одразиле у језеру. Преко наборане воде су клизнуле гондоле. Ветар је занео водоскоке. Историчар Вилијам Грејам Тарнер је ту објавио да је континент коначно насељен. На конференцији светских религија Свами Вивекананда је учио о илузији личности у бескрају времена. Спектакл је са одсутним задовољством разгледао Колумбов потомак, војвода од Верагве. Махараџа од Капурталe је излагао своје спектакуларне бркове. При самом погледу на те бркове двадесет жена се онесвестило. Принцеза Еулалија од Шпаније је ишла у харуналрашидовске шетње по Чикагу и јавно пушила. Ферисов точак, покретан уздасима, клизио

је на највећој осовини на свету. 'Какво је значење овог сна лепоте?' уздахнуо је књижевник Хенри Адамс. Масе су покуљале кроз улаз на Мидвеју. Даме су се знојиле под корсетима. Те ознојене даме су допутовале са досадних фарми, где су им друштво правили завијање ветра и трептање петролејке. У Свету Светла оне су први пут виђеле Истманову камеру, Бенцов ауто, Крупове топове, рајсфершлус, жвакаћу гуму, и електричну кухињу. Док су дубоко уздисале, деца су их одвлачила у правцу Милоске Венере од чоколаде. Пискави гласови су се надвикивали:

'Ајде да гледамо трениране лавове!'

'Ајмо у лапонско и алжирско село!'

'Ајмо у циркус Бафало Била!'

'Ај' да летимо балоном.'

'Ајмо свуд!'

Пегава и прћаста деца су видела Статуу слободе од соли, и такве продукте непотребне домишљатости као што су локомотива од свиле и покретни мост од сапуна. У Павиљону Канзаса пландовало је крдо бизона начињено од пшенице. У Павиљону пољопривреде дочекала их је најчудеснија мапа Америке, направљена од туршије, и монструм сир тежак једну тону.

*

'Хоћете ли да пробате монструм сир?' питао је Џорџ Вестингхаус Николу Теслу.

'Да ми је само то дочекати!' насмејао се проналазач.

Наш јунак је био у шампањском расположењу.

'Знате ли шта је ово?' узбудио се он.

'Ово је обред прелаза. У Европи још замишљају лелечуће Индијанце и бизоне. Ово је пунолетство Америке.

'У нашем светлу читава земља види себе друкчије' са спорим поносом прихватио је Вестингхаус.

И заиста...

Мак Монисова фонтана и изложбене палате обрубљене

сијалицама биле су дело Тесле и Вестингхауса. Њихова светла су трошила више електрицитета него читав Чикаго.

Они су подигли диригентске палице и стотине хиљада сијалица су одговориле немом музиком.

Усред овог блеска – њиховог блеска – Тесла се сетио златне пруге, која је горела испод врата, и свећа које је у детињству изливао да чита кришом.

А сад?

Као зрака је трептао међу зракама, пробијао се међу људима који не постоје.

Хаљине су те сезоне биле гримизне и тиркизне и љубичасте. Требало их је обасјати! Дон Кихота направљеног од шљива – требало је обасјати! Милоску Венеру од чоколаде и принцезу Еулалију од Шпаније – све је то требало обасјати.

Поред чађавих фабрика и кољачница 'града широких рамена' изникао је идеални град. Први град је био гротескно жесток и црн. Други је био блиставо бео. Први је био опасан, други безбедан. У првом је, нетакнуто спектаклом тријумфалног модернитета, штрајковало двадесет хиљада незапослених. У другом, посетиоци су плакали од ганутости:

'Боже, хвала ти што мој убоги живот није мера свих ствари' шаптали су посетиоци из Канзаса. 'Хвала што је и ово могуће!'

На крову Павиљона Електрицитета окретао се рефлектор као да пита: 'Шта? Шта? Шта?'

Вестингхаусово и Теслино мало краљевство је на плавом акварелу овековечио сликар Чајлд Хасам.

[...]

На предавању Тесла се појавио у белом смокингу. Он је стајао пред публиком а поред њега је стајао онај други, који је полако постајао језив. Црна коса била је подељена на средини. Уши су штрчале. Уморне очи су биле боје неба пред олују.

Нека се читалац брине за њега, јер...

Он је изгледао толико лоше да је морао да се извини.

’Господин Вестингхаус је позвао много електричара да одрже ово предавање. Али кад је дошло време, ја сам остао једини здрав.’

Почео је повијен, али се касније усправио. Опет је описао електрицитет као свепрожимајућу супстанцу која повезује грубу материју. Та супстанца, коју је лорд Келвин безмало изједначио с Богом, има широку и – безбедну – практичну примену. Тесла је описао загревање железних шипки и топљење олова електромагнетним пољем. Дотакао се могућности да електрицитет подмлађује и оздравља.

Теслин асистент Гано Дан није слушао предавање. Он је чекао на знак. Тесла је махнуо.

Штанд је потонуо у мрак.

У мраку су праснуле оне исте муње за које је Ђанбатиста Вико веровао да су људима дале идеју Бога. Обавијен пламеновима који ништа не спаљују, Теслин калем је постао горући грм. Сијалице и стаклене цеви су се саме палиле, са тихим циљиком. Врхунац је, наравно, био час кад је човек у смокингу кроз себе пустио двеста хиљада волти. Он их није само пустио, он је постао циклон електрицитета. Људи су устукнули у страху кад му се дигла коса.

’Јој, мајко...’ закркљао је загушени глас.

Да Тесла није био дисциплинован, његово лице би унаказио тријумф. Малаксалост се претворила у уздигнуће. Са изобличеним осмехом и плавим мојсијевским роговима научник се окретао лево и десно у проширеном кругу. Нико није пружио руку према њему. Његови тело и одело наставили су да емитују fine ореоле.

’Какво је значење овог сна лепоте? упитао је женски глас.’

Овде се научник појављује у скоро божанској улози. Научник је у том тренутку био симбол прогреса и нико није доводио ту улогу у питање. Новинари су долазили у Теслину лабораторију и питали: „Шта ће бити следеће? Шта сте спремили за нас?” Можда вера у прогрес никада није била већа, него у 19. веку. У ствари,

ако размислимо, комунизам је само један облик идеје да ће се свет усавршавати и да ће на крају људи живети у идеалном друштву. Американци су у 19. веку веровали да ће ствари постајати боље. Дуго је постојао тај традиционални свет, и онда, баш у Теслино време, изненадно, појавили су се многи проналасци који су дотле постојали само у бајкама, добили смо аутомобиле, а то су кочије без коња, добили смо авионе, остваривши стари сан људи о летењу, добили смо филмове, а то је позориште духова, добили смо толико ствари које нису постојале раније. И изгледало је да прогресу нема краја. Да, људи су долазили у лабораторију, у Теслину Али-бабину пећину и питали „Шта спремате за нас у будућности?” Никоме није падало на памет да би та будућност могла да буде мрачна.

Дејвид Хјум, британски филозоф, говорио је: „Нема ниједно *јесте* из кога произлази било које *треба*”. Укратко, чињенице не говоре за себе. Можете да изнесете било какве чињенице, ако неко не каже: „И зато, људи, ми морамо да урадимо то и то!”, саме чињенице ништа не говоре. Стога, не треба да направимо грешку коју су направили људи Теслиног времена, зато што су они веровали да ће ствари стално постајати боље и боље. У ствари, говорећи о прогресу и о модернитету, они су начинили једну класичну грешку, мислећи да их технолошки прогрес чини супериорнијим у односу на њихове претке. Зато што имају авионе, филмове, грамофонске плоче, зато што могу да направе Панамски канал, људи су помислили да су њихова срца и умови постали бољи. То нема никакве везе једно са другим. Нарочито су англосаксонски интелектуалци веровали да ће рат бити сведен само на друштва која су еволуирала у мањој мери. У таква друштва себе нису убрајали.

Први светски рат је био једно од највећих разочарења човечанства у себе. Била је то издаја идеје прогреса. Кад сам писао о томе у роману о Тесли узео сам мото из једног спиритуалног текста: „И настаде земљотрес велики и огањ свеспаљујући, но, тек кад после огња глас тихи се зачу, у њему би Господ.”

Шта се десило?

„Ентузијастичне масе у Берлину, Москви и Паризу појуриле су на кланицу као на свадбу. Као и Тесла, сви Европљани су знали да:

Закони постају праведнији...

Прве победе у рату су биле српске. На западу су дошли месеци и године у рововима. Топовске бараже су мешале француско блато са људском глином у коју је грешком дахнуо Бог.

Између бодљикавих жица, топови су закопавали и откопавали лешеве. Сваким залогојем, војници су гутали отужни воњ гробља.

Војници су још веровали да:

Закони постају праведнији, а владари бољи...

А дошли су циновски топови. Дошли су бацачи пламена и загушљиви димови. У ери индустријске смрти, људи су тровали људе као пацове. Читава српска војска повукла се кроз албанске клисуре. Српске авети су водиле четрдесет хиљада заробљених аустријских авети. Регрути су певали:

*Збогом лето, јесени и зимо,
ми идемо да се не вратимо.*

Закони постају праведнији, а владари бољи, музика слађа...

Турски митраљеви десетковали су Новозеланђане на Галипољу, Аустријанци, Италијани су клали једни друге међу као бријач оштрим литицама. Топовњаче су се димиле пред Јутландом. Рашље галебових крила виле су се над тим накривљеним морем.

*Закони постају праведнији, владари бољи, музика слађа,
људи мудрији и срећнији, а срце појединаца...*

Људи су се упитали да ли је осветљено доба и просветљено доба? Катедрале у 12. веку створене петловим криком рушили су мерзери. Аустријанци су вешали српске сељанке у Мачви. Немци су терали белгијске цивиле на присилан рад. Енглеска флота је блокирала све гладнију Немачку. Немачке подморнице су потапале трговачке бродове.

... а срца појединаца праведнија и нежнија.”

Намерно сам контрастирао идеју какав би свет требао да буде, са ужасним покољем који се десио. И чак, можда, и Други светски рат, који је јединствен по броју жртава, није произвео једнако разочарање, јер је пре Првог светског рата постојала та јединствена, скоро апсолутна вера у прогрес, вера у тријумфални модернитет.

Пре индустријске револуције обичан човек је имао два одела, једно за свадбе и друго за све друге прилике. Одједном се десило да обичан човек може да има десет одела. Моји студенти имају по четрдесет пари ципела. У једном тренутку напредак је употребљен за производњу индустријске смрти. Ако ви јурите људе ножем, да их убијете једног по једног, то ће трајати и трајати. Ако искористите отровне гасове, можете да убијете много људи. Апсолутни симбол издатог прогреса је атомска бомба, која је експлодирала годину дана после Теслине смрти.

Морам овде поновити да Никола Тесла никад није био научник који сумња у људску жељу као онај из филма *Сталкер* Андреја Тарковског. Он је до краја живота наивно веровао у Прогрес, онако како је његов отац свештеник веровао у Бога.

Исто тако морамо признати да је мало тога што је добро произведено у нашем времену, а да то зло није искористило, а можда и сасвим монополизирало. Научник је онај човек који пропушта човечанство кроз бисерну капију модерности. После Првог светског рата по први пут смо се уплашили шта је са друге стране. Производи рада научника употребљавали су се за уништавање човечанства. Одатле неповерење према остварењу људских жеља међу научницима и писцима из филма *Сталкер*. Питам понекад своје студенте: „Да ли сте ви оптимисти у смислу будућности човечанства?” Они одговарају да нису. Тако изгледа сада ствари стоје. Притом, ја предајем у Америци, где би оптимизам требало да се подразумева.

Идеја о научнику као спасиоцу човечанства у 20. веку ударила је у две препреке. Једна је метафизичка, да нема готово ничега што добро не измисли на свом путу спасења човечанства, а да то зло не употреби, или монополизира. Друга се тиче природе друштвених односа. Маркс је у 19. веку предвидео да ће силе капитала подржавати нове изуме једно време, јер они помажу профиту. И исто тако је предвидео да ће доћи моменат када ће капитал почети да опструише нове проналаске. То се управо десило Тесли, и то је један од разлога што он није могао да оствари неке своје замисли. Данас је пример тога негирање глобалног отопљавања. Америчка Бела кућа недавно је покушала да уништи један део података, које је иста та Бела кућа прикупила, а који су говорили о глобалном отопљавању, једноставно зато јер је то била она *inconvenient truth* – неугодна истина.

У једном тренутку био је произведен добар прототип електричног аутомобила, који је потом уништен. То није једини нови проналазак који је осујећен. То се десило Тесли. Ви вероватно знате, он је не само теоретски проналазач радија и роботике, човек који је измислио наизменичну струју. Важније од свега, Тесла је тврдио да је на прагу да човечанству подари бесплатну енергију која би се преносила бежичним путем. Могао би да је употреби било који човек на планети. Користила би се за авионе, моторе, аутомобиле, за све за шта је потребна енергија. Тесла се надао да ће идеални свет будућности бити свет бесплатне енергије. И наводно, Бернارد Барух, познати финансијер, дошао је код Џеј Пи Моргана, који је тада финансирао Теслу. (Кућа Морган контролисала је око тринаест посто светског капитала у Првом светском рату.) Рекао му је: „Слушај, ако то Тесла уради, ми не можемо да ставимо бројило на то. Нема бројила и не можеш то да наплатиш.” Већина људи мисли да је Морган зауставио Теслу због тога што није веровао да оно што је он говорио могуће. Морган га је спречио баш зато што је веровао да је могуће увести тај нови начин коришћења енергије, који би био бесплатан као ваздух.

Тесла је био човек велике спиритуалности, није нарочито марио за новац, њему је новац био ирелевантан. Обично кажу да му није било стало до новца и до славе, ја мислим да му до славе, међу нама речено, јесте било стало, али до новца није. Тесла се питао да ли човек има право да патентира своје идеје, јер те идеје није створио он, он их је примио из неког великог центра из ког долазе идеје. Једноставно, идеје долазе у вашу главу, као трамвај у станици засветле и зазвоне кад стигну. Ви сте на неки начин пријемник свог идентитета колико и креатор.

Има једна важна ствар која уједињује двојицу креатора, научника и песника. Обојица морају да буду непредвидиви.

Креатор ствара новину. Ми други је користимо. Хтели бисмо да нас стваралац изненади новим, а да то ново изгледа као старо. Али, то није могуће, јер је контрадикторно. Морамо прихватити да ће ново изгледати као ново, а не као старо. И мислим да се то односи и на научника и на писца.

Потребно је превазићи много тога да би човек постао медијум новине – стваралац. Млад човек мора да се самоствори и да избори дозволу да буде креативан. Хтео бих да то илуструјем анегдотом из своје књиге писама Иви Андрићу, *Сунце овог дана*.

Дакле:

„Драги Иване, све што је икада постигнуто на свету, постигнуто је упркос нечему, упркос предрасудама, упркос болести, упркос сиромаштву. Ваша мајка је била слабо писмена. Отац Вам је био алкохоличар и школски подворник. Боже, како су то ниске полазне позиције! Колико је само немилосрдне одлучности, непоткупљиве вредности срца требало да се попнете до онде докле сте се попели. Људи су гледали да Вам приђу са рањиве стране, хтели су да Вам се подсмехну због Вашег сиромашног порекла. Али висока постигнућа, упркос ниским почецима, нису нешто чега се човек треба стидети. Напротив, то најбоље илуструје прича о кнезу Милошу и Метерниху.

Принц Клеменс Венцел фон Метерних – Klemens Wenzel Nepomuk Lothar von Metternich-Winneburg zu Beilstein, срео је у Бечу кнеза Милоша. Упитао га је са малим осмехом: 'Да ли је тачно да сте као дечак чували свиње?' 'Јесам', одговорио је кнез Милош, 'али сам у међувремену постао богат човек и кнез Србије, а да сте их Ви чували, чували бисте их и сад.'"

Човек који је имао могућност да створи сам себе, лично и социјално у Америци се зове *self-made man*. Након што је створио себе, он ствара за друге. Пишући о Андрићевом путу самостварања, нагласио сам и значај путовања за његов живот:

„Нешто пре Вашег рођења у Босни, није било много 'правих путева'. Уместо њих постојала је нацртана људска жеља за путем која је показивала да се може ићи камењарем и вододерином. Ви сте пошли путем који сте нацртали, желели сте да путујете – из грубости у уљуђеност, из хаоса у хармонију. Ваљало је побећи од обичног, од стидно баналног, од старог себе.

У даљинама су постојале веома снажне фреквенције које су подешене на ЈА. Љубавничко наше и страно су желели да употпуне једно друго и да надмудре *случајност рођења*. (Ово је просветитељска идеја, надмудрити случајност рођења.) Цесте су имале мирис изгубљеног света. Ви сте пошли да сретнете себе, ван себе и нас, са пута сте донели и толеранцију, која је укључивала и толеранцију према своме, и на њој сте изградили своје дело."

Путовања су била важно средство Андрићевог образовања.

У Србији јабука је јефтина. Манго је скуп. На Куби има више манга него јабука, тако да је манго јефтин, а јабука ретка и скупа. Те су ствари релативне. Како се каже, *оно што је софистицираност за једнога човека, за другог човека је наивност*. У вишегодишњем процесу промене, Андрићева домовина постала је оно жуђено *тамо*, а иностранство је постало досадно *овде*.

Почетком Другог светског рата Андрића, амбасадора земље која више није постојала, довели су на границу и питали га хоће ли у неутралну Швајцарску или кући у гладни, а касније

бомбардовани Београд. Андрић је изабрао Београд. У *Сунцу овог дана* ја му пишем:

„Ви нисте отишли у безбедну Швајцарску, већ у опасни Београд. Зашто? Па зато што сте претпостављали да рат неће трајати вечно и да победници нису тако непобедиви. Ваша душа, одавно пресељена, чекала Вас је у Београду. Можда се библијски пакао заиста налази на сунцу, и удаљеност га чини извором живота.”

Као што ћемо видети на примеру Андрића, изазов модернитета није исти за научника и за писца. Писац се снажније суочава са изазовима идеологије. Андрић је говорио да је највећи непријатељ правог стварања савремени друштвени живот са својим захтевима. Веровао је да *новинске воденице много дељу, али мало жита дају*. Држим се Андрића. Увек постоји жеља да нам уметник каже нешто ново, а да то опет личи на наша очекивања, што је немогуће. Андрић је мислио да греше они људи који морају да дају одговор на свако друштвено питање. Мислио је да биографија није поуздан начин да разумемо дело писца. Он је увек упозоравао да не понављамо анегдоте из биографије, да оне имају ограничену вредност, да је то погрешан пут.

Албер Ками, кога је Андрић волео написао је:

„Околности су се сместиле на пола пута између сиромаштва и сунца. Сиромаштво ме је спречило да мислим како је под овим сунцем у историји све добро. Сунце ме је научило да историја није све.”

И Андрић је писао против захтева свакодневице и идеологије. Био је на страни сунца. Андрић је био све супротно од оног писца из *Сталкера*. Говорио је да је његова чежња једино вредно што би могао показати Светом Петру као пропусницу на последњој капији. Он је писац неистрошене жеље, писац младости, сиротиње, еманципације. Веровао је да, изузев оног што се стално мења, постоји новина која остаје новина. Није веровао у оно што је социолошки самерљиво. Предвидивост,

социологизирање и опортунизам, јесу оно што је мртво, а писац мора да буде на супротној страни, на страни онога што је живо. И по Андрићу, књижевност се односи на оно што се непрестано надима, ниче, дише и тресе се, светлуца, звони, лелуја под материјом. Књижевник мора бити на страни онога што нестане када човек умре и када стане сат.

Идеологија и њени захтеви представљају један од облика модернитета. Фаустовска дилема модернитета јесте однос човека према идеологији. Андрић је био амбасадор Краљевине Југославије у Берлину. Он је веровао да се ђаво ретко јавља са роговима и копитама, него се обично јавља у облику другог човека. Андрић је сваке недеље сретао ђавола у облику Хитлера, Гебелса или Химлера. Човек крхког здравља имао је огромну унутрашњу чврстину, еластичност коју је био способан да покаже у тим ситуацијама. Доктор Андрић се у Берлину држао боље него доктор Фауст, под великим притиском.

У чему је разлика између Гетеовог Фауста и модерног Фауста? Гетеов ђаво имао је времена да убеди сваког човека да потпише онај уговор крвљу са њиме, којим би му продао душу. Модерни ђаво то уопште не ради. Он купује душу преко телевизије. Купује их као гросист на велико. Уопште нема времена да се бакће сваком појединачном душом. Средство масовне куповине душа је идеологија. Обавеза писца је веома тешка. Он мора да одоли идеолошким притисцима било какве врсте. Прво од искушења којима писац треба да одоли је да се хвали без размишљања. У Андрићевом Омер-паши Латасу има један лик кога називају Евет-ефендија. *Евет* значи *да* на турском. Посао тог човека на Латасовом двору јесте да говори како је све дивно и красно. „Баш си се подмладио”, непрестано говори он, или: „Јао, како си ово паметно рекао!” Он иде околу и хвали. Ја се бојим да једна идеологија очекује од писца да ради управо то, да иде околу и потврђује. Он то не треба да ради.

Евет-ефендија је нешто као камелеон. Он је способан да се похвалом прилагоди свему што види. Постоји и друштвени тип који бисмо могли назвати антикамелеоном. Антикамелеон је онај који мисли да има апсолутну обавезу критике друштва. Што год друштво ради, он то мора да искритикује. Мени се чини да писац нема обавезу ни једнога ни другога. У ствари, ја заиста мислим да ми не бирамо наше теме, него да теме бирају нас. Већ смо рекли да је обавеза проналазача да се, независно од профита, држи опсесија које су аутентично његове. Исто важи за писца, уколико неће да посумња у своју стваралачку жељу. Јер нико вам није већи непријатељ од оног ко вам одузме нешто до чега вам је заиста стало, и постави вам неко генеричко питање, до којег вам заиста није стало. Стваралац дугује већу лојалност сунцу него околностима. Јер речено је: „Боже сачувај нас хаоса и туђег реда.”

(Из усменог излагања на трибини *Савремени човек и савремени свет* Библиотеке Матице српске)



Атријум Библиотеке Матице српске, 8. јун 2017.



Атријум Библиотеке Матице српске, 8. јун 2017.



Драгољуб Којчић
КРИЗА КРИЗЕ

Појам савремености може се тумачити из две равни. Сама реч указује на време у тачки садашњости. Наравно, то је уобичајено, конвенционално, техничко или физичко значење, садржано и у самој лексичкој конструкцији. На другој страни, то је заводљиви путоказ који не дозвољава да се лако „одлепимо” од свеукупности егзистенцијалног доживљаја и његових арома и спустимо у чисту дубину појма. Иако савременост по својој употребној учесталости и категоријалном читању претежно припада културолошкој сфери и њоме се успостављају односи традиције, наслеђа, већ оформљених вредносних и сазнајних целина, са светом у настајању, готово као историјски дијалог и fuga надигравања која се одвија у токовима и променама цивилизације, овај разговор ипак морамо да започнемо из равни која је прво поменута, али са перспективом „квантног прескакања” са једног на други ниво.

Савременост је заправо биће само, чисто биће без наслага које наноси време. Иако је време конституенс речи, чисто биће га заправо не познаје. Када кажемо „сада” искључили смо све оно што претходи или се наговештава. Друга је ствар што због културолошке инерције чујемо одзвањање наслеђеног или нам уобразиља предлаже пејзаже будућности. То није чисто „сада” него налепљени колорит. Проблем је што је немогуће да га се

отарасимо. Дакле, теми морамо да приступимо готово апоријски, извлачећи се педаљ по педаљ кроз изукрштане нити онтологије, психологије, непосредног доживљаја постојања и појмовних висова културе.

Избор и извор методе пао је на приповедачку светлост која по својој природи већ има поменути изукрштаност и апоријску драму. Да бисмо разумели себе, што је разумљив корак пре него што се упустимо у биће па у савременост, неопходно је да успоставимо мапу свога идентитета. Хорхе Луис Борхес ту мапу описује као животворни и стваралачки принцип из кога проистичемо ми сами и свет у коме живимо: „Човек реши да нацрта свет. Током година испуњава простор уцртавајући покрајине, краљевства, планине, заливе, бродове, острва, рибе, куће, инструменте, звезде, коње, и људе. Пред смрт он открива да тај стрпљиви лавиринт оцртава његов сопствени лик.” Тако се од чистог бића и празног идентитета улази у биће пуног идентитета. Из начелних ралога навели смо драму постајања, или, како би се у филозофији деветнаестог столећа рекло – проблем почетка. Сад је већ утемељено и лакше да се бавимо односом човека и света у модусу савремености, управо ове чије било откуцава у раздобљу у коме живимо.

Због чега употреба речи „драма” у овоме дискурсу? Због тога што готово никада не постоји поклапање између појмова и појединачних бића, што је, наравно, уочено још у Платоновој филозофији. Та напетост, или барем недовољност, провлачиће се кроз целокупну историју мишљења, па и у оним епохама када се чинило да подвајање ових регија представља јерес, а догма обезбеђује апсолутно јединство постојећег.

Одступање неког бића од свога појма називамо кризом. Свако појединачно биће је целина. Нема једноставности која је даље несводива, осим наравно чистог постојања. Свака из реда постојећих ствари јесте сложеност, ма у којој гносеолошкој оптици да је посматрамо. Када говоримо о кризи појединачног бића онда

је посреди заправо криза целине. Целина се не поклапа са својим појмом. Криза једног дела преноси се као талас плиме на целину. Али евиденција кризе, ма на коме ступњу њеног настајања и напредовања, упозорава нас да нешто није у реду са појединачним бићем, да је ушло у перспективу урушавања и нестанка. Хајде да као најједноставнији пример, на коме је свако осетио феномен кризе, узмемо здравље у коме човеково биће одговара своме појму и болест као стање у коме одступа, понекад и напредује до коначног разлаза са својим појмом. То је онтологија смрти.

Са становишта вредности живота, његовог очувања и отимања од смрти криза је најзначајнији инструмент. Криза је онтолошки аларм, крик бића пред понором у чијем бездану је ништа. Али, ако чисто биће одговара своме појму, онда оно не може да буде смрт нити одбачена лешина из које никада ништа не може да проистекне. У појму бића је живот, наравно не у биолошком смислу, него као стваралачки принцип из кога уопште нешто постаје. Ако из тога ништа не може да постане, онда није биће. Логички говорећи – чему оно уопште?! Та реч „уопште”, примењена на два места, заправо је „или-или”, нема компромиса, нема модалитета, биће просто мора да одговара своме појму или је апсолутно ништа, супротност коју означавамо као небиће.

Али какав је статус аларма који називамо кризом? У алармирању он није само нека случајна или спољашња страна бића. Напротив. Управо да би биће опстало, да не пропадне, да буде једнако своме појму и избори се за свој онтолошки статус – криза је сама његова суштина, принцип који га чини оним што му говори име – биће! Биће се открива кроз кризу, у аларму који сигнализира недовољност и одступање од појма, иначе би било мртва празнина.

Ако се одмакнемо од чистог бића и питања која се на њега односе у безвремености, затичемо обесхрабрујућу ситуацију у раздобљу у коме живимо и у равни духовних облика који творе наш простор постојања. Његова арматура су вредности, пре

свега интринсичне, оне по којима све друге вредности добијају свој смисао. Међу њима, наравно и понајпре јесте етика. Говор о кризи морала има планетарну раширеност. Притом се мисли на пропадање моралности у различитим сферама и на различитим нивоима човековог односа према свету. Индивидуални морал, као однос човека према сопственом систему вредности, као сакросанктност и моћ савести и као њихово испољавање кроз обавезност односа према другобићу, релативизовали су се и погубили у епохи доминације материјалних интереса над културом и духовношћу. Такозвана *теза о узалудности* указује да сазнајни и технолошки напредак човечанства није донео сразмерни напредак у моралности људског рода. Двадесето столеће и прожимање науке са бизнисом донело је нове облике моралне искварености. Научна достигнућа престају да безусловно служе човечанству и често му се предају у мери која је избеждарена комерцијалним интересом. Данашњу фармацеутску индустрију Данте би свакако сместио у трећи круг грешности. Прљаве технологије, еколошки криминал, маркетиншке подвале или неконтролисана употреба хемијских супстанци у индустрији хране – све је то „велика слика” професионалних сектора већ стотину година. Можда највећи проблем, пак, представљају међународне политичке организације које би требало да служе управо промоцији и успостављању моралних вредности, без чега није могуће успоставити цивилизовану коегзистенцију различитости и мир као светско стање. Морал је вредност која лежи у основи права и свих других норми и инструкција људског понашања. Радијуси његовог појављивања су бесконачни и, када кажемо да је у кризи, то значи да ћемо препознати његово одсуство и тамо где га директно и категоријално не очекујемо – на пример у уметности.

Наравно, „о укусима се не расправља”, свако има право да му је ближа једна или друга врста уметности или њен жанр. Али, о дометима уметности свакако се може утемељено расправљати и могу се изводити закључци. Ако узмемо такозвану озбиљну

музику, у задњих сто педесет година доживела је невероватне преокрете – од Бетовена, Шуберта, Вагнерове опере, Стравинског, преко Шенберговог увођења дванаестотонске лествице, атоналне музике, минимализма, па до експеримената Џона Кејца који се завршавају у троставачној композицији *Четири минута и тридесет три секунде*, колико траје апсолутно безгласје извођача. Како би сада изгледало поређење са првим ставом *Осме симфоније* Антона Брукнера у коме једноставан почетни тон прераста у тремендо свих звукова овога света? Ко може да се сети савремене симфоније или композиције која би могла да надживи своје доба?

Повлачење човека у сопствену празнину, одступање од пуноће доживљаја света, исто тако видљиво је и у сликарству. Од супрематизма и Маљевичевог *Црног квадрата*, насликаног усред предреволюционарне драме руског друштва, па до Полоковог апстрактног експресионизма као пројекта америчких тајних служби, Раушенбергових празних белина, све су то симптоми да је животна сила у повлачењу. Крах еухаристије и радости живљења у дехуманизованом свету, у свету великих социјалних експеримената – комунизма, фашизма и једнодимензионалног потрошачког друштва, природно свој најбољи израз проналазе у експериментима савремене уметности. То може бити болесни симулакрум радости у циљаној регресији тапет-сликарства Такашија Муракамија, али није чудо што кулминацију кризе представљају Хирстови опскурни акваријуми са телима правих животиња уроњених у формалдехид. Испражњеност односа према другоме и према свету спирала је моралне неодговорности и самопоништавања човека. Кризу човечности исказује криза уметности.

Већ одавно нема великог романа, а и да га има питање је колики круг читалаца би задобио. Јер, и читаоци су органски део књижевности и књижевног доживљаја, и од њихове улоге зависи како ће нам се оцртати смисао једне епохе, да ли ћемо је посматрати у светлу превласти кризе или духовне моћи. Притом

треба имати у виду да у уметности депресивно или песимистичко становиште није исказ кризе. Велика литература, ма била то Хамсунова *Глад* или Солжењициново *Одељење за рак*, говори о кризи у другим секторима постојања, указује на проблеме, али сама собом није криза. Та литература је супрематија духа над светом. Криза се јавља кад нема литературе са снагом да естетски обликује искуство света, када је дух испод свога времена.

Посебно поглавље ентропије животног набоја припада музици која је имала највећи културолошки утицај на друштвену, па и политичку историју новијег доба. Политичка превирања и сурови оружани сукоби на Далеком истоку после Другог светског рата, посебно у Индокини, подстакли су спонтани револт савесних грађана Америке и Европе. Популарна музика, посебно неки од њених истакнутих аутора, постала је интегришући облик широког антиратног покрета. Протестни набој поклопио се са изузетно високим уметничким донетима рок музике, како у музичком тако и у поетском смислу. Одлазак великих имена као што су Ленон, Хендрикс и Морисон спласнуо је енергију која је подстицала друштво да се усмери према хуманим хоризонтима. Политички инжењеринг и комерцијални интереси претворили су је у индустрију забаве и никада више није добацила до мисионарске улоге какву је некада имала.

Сличну судбину имао је и светски филм. Ремек-дела Андреја Тарковског која су посвећена трансценденталној драми егзистенције, дубоки хуманизам Куросаве и америчког филма „њујоршке осећајности” код Шлезингера, Кополе, Скорсезеа и Шредера, европски мајстори Фелини, Антониони или Буњуел, данас немају чак ни епигоне. Трагови свести о томе шта би филм могао да буде опстају само у енклавама такозваног ауторског филма и код редитеља херметичког израза. У оба случаја пријемчиви су само за малобројну публику.

Ако појам уметности садржи у себи све њене потенцијале, па и цивилизаторску мисију, онда је уметност наших дана заиста

„сенка сенке”, чак можда и сенка трећег степена и за њу је криза заједничко и једино одређење.

Политика је у своме највишем значењу бављење општим добром и, пре свега, утемељује живот друштва сада и у будућности. Утолико општост јесте њен логички статус а вредности њена архитектура. Нека од најзначајнијих филозофских дела посвећена су промишљању политичке сфере или чак представљају круну великих филозофских система, као што је то случај у грандиозних стотину година немачке класичне филозофије. Данас више нису могући интервјуи какве је под збирним насловом *Агонија Европе* између два светска рата објавио Богдан Радица. Више нико не констатује агонију и, рекло би се, не разуме шта то уопште значи. Атрофирање аларма да са нашим светом нешто није у реду, да је криза захватила све регије постојећег, представља улазак у најдубљу могућу агонију човечанства – у кризу кризе!

Дакле, ако су промишљање и разговор о најважнијем општем интересу, о поклапању друштвене реалности са појмом човека и људске заједнице, по природи ствари у домену политичког ума, онда семе стања које смо назвали *кризом кризе* треба тражити у принципима који почивају у основи политичког. Модерност у овој сфери почиње Русоовом тезом да су сви људи рођени слободни и једнаки у правима. Двострукост врховних вредности имаће свој одраз у раздвајању путева у политичкој теорији и пракси. Придавање већег значаја слободи образоваће либералну идеологију. Једнакост, истакнута за водеће начело, водиће ка егалитаризму политичке левице. У реалности двадесетог века, либерална друштва штитила су своје устројство одбраном од покрета који су водили у тоталитаризам и негацију аксиома слободе. Друштва реалног социјализма су, са још више преданости, гушила политички и културни плурализам, а слободног тржишта није било ни на градским пијацама. Епилог: човек Запада је сведен, како каже Маркузе, на једну димензију,

димензију потрошача, а човек Истока на уплашено биће. Вредности о којима је говорио Русо нису се сусреле и заживеле у органском јединству.

Али, упркос идеолошкој схизофренији двадесетовековног глобалног друштва, постоји једна заједничка црта, заправо јединствени антрополошки дефицит на оба политичка пола. Људско биће се своди на материјални аспект постојања. Слобода се на првоме месту схвата као слобода у власништву и у стицању. Не треба пренебрегнути да су још код Џона Лока, претече либерализма, човек и његов свет претежно посматрани из угла власништва, појединац чак и као власник самога себе. У социјализму једнакост је редукована на једнаку расподелу материјалних добара. Да ли је Русоова теорија природних права другачије могла да заврши кад је из дефиниције човека избачено оно што је управо његова специфичност и његово највише одређење – да је човек духовно биће? Није се придавала важност непосредном искуству да људи често одустају од својих интереса у корист других зато што су морал и алтруизам, знање, контемплација и уметност снажнији мотиви од поседовања. Заборавила се Милова максима да је боље живети као незадовољни Сократ него као задовољна будала. Изгубило се из вида да су духовне врлине највиша тачка у хијерархији вредности и да, на пример, чин жртве као недвосмислена негација материјализма, задобија највише и најмасовније поштовање у друштву. Политички редуccionизам је компромитовао и саму идеју о природним правима и претворио је, у целини или у њеним раздвојеним половима, у инструмент и апологију власти у модерноме добу.

Човек одвојен од духовности као свога највреднијег својства – то је наслеђе које смо пренели из претходног столећа. Хладни рат је завршен, избрисане су идеолошке разлике између Истока и Запада, раздобље у коме живимо свакако можемо назвати постидеолошким, али схватање човека остало је трагично непотпуно, као што је и било. У помућеном онтолошком поретку

криза је освајала нове регије стварности и узнапредовала до потпуног одумирања сигнала за упозорење.

Банализовани човек-интерес не разликује се суштински од животиње, осим што су средства која користи у процесу самоостваривања развијенија него у природном стању. Ако је логички покретач напретка била способност критичког мишљења да уочава одступање бића од свога појма, онда је *криза кризе* злокобни наговештај регресије. Узалуд стварање илузије да је цивилизацијско стање редовно. Дежурна палијативна средства, као што су брига за људска права, родну равноправност, екологију, здраву исхрану или угрожене животињске врсте, не могу да отклоне стрепњу да је дуго и успешно путовање кроз миленијуме заустављено. Пред нама се отворило застрашујуће питање на које нема одговора: куда даље, зашто више нема ведрине кроз чију бесконачност бисмо видели смисао и радост будућности?

Међутим, као што је напред речено – у појму бића је живот. Биће не познаје смрт. Не само да нам увек даје прилику, биће чудесно и невидљиво бди над нама – све док у помрачењу ума и у вредносној пометњи суицидно не одлучимо да прекорачимо границу и игноришемо *кризу кризе*. Али, као што је свест о кризи појединачног бића услов његовог враћања у оквире свога појма, тако исто свест да постоји *криза кризе*, да нам се непримећено и без наше реакције догодио распад света, управо представља шансу. Када нам се учинило да је свет кренуо у бесповратну регресију и да је *криза кризе* прождирућа тмина свега постојећег налик космичким рупама из којих нема васкрсења, тога часа заправо активира се аларм свих аларма и поново нас упућује да уочимо сваку појединачну кризу – кризу етике, кризу науке, кризу уметности, кризу права, кризу хуманизма – и започнемо реконструкцију урушеног света. И на метанивоу криза одрађује своју конструктивну улогу. Тако се човек враћа у биће само и враћа му дуг.

Савременом човеку дато је гранично искуство и могућност да једном заувек престане с компромитацијом смисла сопственог постојања. Коликогод изгледало да наше време сведочи распадању света који је с муком изграђиван кроз историју, а одвајање човека од своје суштине улази у завршницу, заправо се догађа наш пресудни сусрет са чистим бићем. Тек је са те шекспировске тачке избора, ако се одлучимо за *бити*, могућа поновна изградња света према појму човека. Од авети ништавила *криза кризе* тако постаје путоказ опстајања.

Не постоји школа мишљења или интелектуални метрон који би могао да, макар приближно, понуди одговор на питање какав ће избор у Хамлетовој дилеми направити наше доба. Да ли је *криза кризе* крај или почетак? Свако за себе мора да потражи траг који води према скривеном срцу мистеријума. Колико људи, толико трагова.

Мој траг су један сликар и један фотограф. Лоренс Алма-Тадема свој опус остварује у другој половини деветнаестог века. Његово сликарство најпре се може сврстати у академизам, још примереније – академски реализам. Дејвид Лашапел је амерички *fine art* фотограф хибридног стила који он назива *кич*, *поп*, *надреализам*. Снагу и раскош својих емоција определио је и у балетском видео-клипу у коме игра Сергеј Полунин. Наш је савременик.

Ако ставимо Алма-Тадемине слике и Лашапелове фотографије једне поред других уочићемо сличност композиције. Слика представља призоре античког света, фотограф је сав у флагрантној савремености, али ликови које приказују, појединачно или групно, налазе се у готово истоветним животним ситуацијама и у простору са једнаким линијама перспективе. Уз мало компјутерске дораде могли би се заменити аутори. Осим...

Алма-Тадема ствара у епохи која је стабилна и смирена, у којој се не поставља питање кризе. Филозофија, музика, књижевност и сликарство, као изрази самосвести човечанства, досежу своје звездане тренутке. Природно је да овај сликар у своје дело уноси хармонију и античку рафинираност мере. А ту је све што је људско: игра, дремеж, ерос, доколица, меланхолија, одмор, спокој, сањарење, пријатељство, старост, поверење. Оно што је најважније, ту је апсолутна постојаност бића и ведрина неупитне будућности. Ни шума од кризе.

На другој страни, већ спектар интензивних боја код Лашапела указује да су сличне људске ситуације овде под температуром узнемирености. Енергија приказаног догађања открива да ликови отимају од тренутка све што је могуће јер је несигурно колико ће још потрајати. Будућност је неизвесна и сви жетони бацају се у игру која се одвија сада. Радост је хероински делиријум, пријатељство ортаклук у разврату, поверење је сплеткарење, плес је обест, а ерос скаредна порнографија. Мој траг који води кроз Лашапелове призоре остаје недоречен у најважнијем питању: да ли овај фотограф и сам учествује у кулминацији порицања бића и без дистанце осликава декаденцију која води у ништавило, или је попут онтолошког аларма упозорио да су светковине Молоха терминални стадијум *кризе кризе*.

Одговора нема. Довољно је и питање.



Атријум Библиотеке Матице српске, 22. јун 2017.



Атријум Библиотеке Матице српске, 22. јун 2017.



Зоран Ковачевић

НАУКА И КРИЗА ДУХОВНОСТИ

Није тешко сложити се са констатацијом да је данас, у савременом свету, све у знаку кризе – економске, политичке, културне, моралне, па и духовне. Али криза је перманентна. Увек су била „тешка времена”. Међутим, тешка духовна криза има свој почетак који се у великој мери поклапа са рађањем модерне науке да би се све више заоштравала са њеним све бржим развојем и појавом технике. Средином прошлог века Андре Малро констатује да ће „21. век бити век духовности или га неће бити” истичући духовну кризу као једно од најзначајнијих и узнемиравајућих питања савременог човека. Нешто касније после Малроа Андреј Тарковски каже да „на путу историје цивилизације духовна половина човека све више нестаје. Дух и тело никада више неће моћи да се поново сједине. За сада смо још увек обогалени страшном болешћу која се зове недостатак духовности, а та болест је смртоносна. Они који су размишљали о души током векова, до данас, физички су уништавани.”

Све до ренесансе духовност је била скоро искључиво домен религије, па и данас, духовно се идентификује углавном као религиозни феномен. Тада је дошло до Коперниковог открића хелиоцентричног планетарног система које је довело до шокантне промене слике света. За цркву је то била јерес која је као вулканска ерупција претила да сруши цео њен систем. Чак и веома религиозни

људи као што су Ђордано Бруно, Спиноза и Паскал под утицајем Коперникових и Галилејевих открића преиспитују своја верска убеђења. Блез Паскал који је био не само генијални математичар већ и страсни боготражитељ каже у недоумици: „Несхватљиво је да Бог постоји и несхватљиво је да га нема”. Ђордану Бруну се одузима дах пред сазнањем о бесконачности свемира, а Спиноза у својој бескомпромисној истинољубивости поставља питање људског порекла *Светог писма*. То представља страشان јеретички испад и разбијање ауторитета *Библије* и старозаветног закона. Међутим, црква је одолевала свим тим испадима све док нова научна сазнања нису ставила све под озбиљну сумњу. Појава Дарвинове теорије о пореклу врста и еволуцији живог света била је још шокантнија. Она је имала огроман утицај на све домене интелектуалног и духовног схватања света, а најдубљи на религијско. Она је развејала многе илузије и приморала човека да преиспита схватања, идеје и веровања чији корени сежу хиљаде година у прошлост. О томе се и данас жестоко расправља, а један министар просвете у једној католичкој земљи изјављује да је Дарвинова теорија „легалитована лаж и да се он осећа потомком човека а не мајмуна”. Жак Моно, утемељивач молекуларне генетике, констатује да је наука довела до духовног стреса и учинила да човек дефинитивно напусти свој „стари завет” јер је последњих неколико векова наука фундирала нове постулате објективности. Он констатује да је наука довела до узнемирујућег сазнања да је човек сам у бесконачном, суровом универзуму у коме је настао чистим случајем. Човек живи на граници једног стварног света који је глув за његову музику и потпуно индиферентан како у односу на његове наде тако и за његов бол и недела. Тај хладни, објективистички и натуралистички поглед на свет, жеља да се све испита и разјасни, изазвала је одбојност не само код религиозних већ и код уметника, посебно песника, код свих оних који су у духовности тражили смисао живота. „Наука је освојила своје место у друштву, у практичном животу човека, али не и у његовом срцу” констатује и сам Моно.

Наука је била оптужена да је њен приступ животу у духовном и моралном смислу хладан, клинички и нехуман. Фридрих Ниче је изјавом „Бог је мртав” испољио огромну одбојност не само према религији већ и према науци – њеном објективизму и рационализму, указујући да жудња за незајажљивим сазнањем нужно слаби нагонску жељу за животом и изазива трагичну резигнацију. Песници не прихватају да наука и рацио могу открити тајне људског духа, и то оних најдубљих и најзагонетнијих простора несвесне људске психе. „Јер песма је призив тајних сила.”

Тако је наука, а посебно њено практично чедо – техника и технологија, оптужена и оптужује се да је нехумана и да доводи до разарања духовности. А Николај Берђајев, скоро пре осамдесет година, своју критику усмерава посебно на технологију. За дуже време, каже Берђајев, она се сматрала природњачком сфером, нешто што нема везе са питањем духовности. Али технологија није више неутрална и она постаје за нас спиритуално питање, питање судбине човека и његовог односа према Богу. Она креира једну нову реалност каква није постојала у људској историји и потпуно мења људску егзистенцију, јер ратови данас могу изазвати планетарну катаклизму. Модеран европски човек изгубио је своју веру не само у хришћанство које није било припремљено за то, већ и у прогрес науке и технике којим је покушао да супституише хришћанство и направи нову религију. Душа и духовност показали су се слаби пред тутњавом захукталих машина. Одвија се фаталан процес техницизма и материјализма. Модерна цивилизација негира контемплацију, човек престаје да се моли Богу и губи сваку везу са Богом. Он жели да на моменте буде слободан, да размишља о свом животу, да се сабере, посвети себи, да управи поглед ка небу. Сваки човек има моменте контемплације, али време се убрзава и он је све више окренут само раду. То доводи до гушења контемплације, а због окренутости само раду, активизму, техничка цивилизација претвара и науку и уметност у

технолошки процес. Берђајев, такође, сматра да улазак огромних људских маса у културу и њена демократизација доводе до тога да масе асимилирају вулгарни материјализам, а не висине духовне културе, због чега се лако прелази из религије у атеизам. Шта би Берђајев, као велики визионар, тек данас рекао о свему овоме?

У савременој цивилизацији уздрмано је хришћанство и као супституција за то јавља се хуманизам. Међутим, хуманистичка духовност битно се разликује од религиозне, јер не укључује веровање у натприродне силе, божанску интервенцију и појаву чуда. Данас се, заправо, појам духовности све више користи у нетеолошком смислу и има све мањи религиозни, а све више атеистички карактер. У суштини, тај појам еволуира и постаје све комплекснији. За хришћане духовност је само оно што је у вези са Светим духом и вредностима хришћанства. Њих инспирише љубав према Богу, а смисао живота је живот у Христу, док хуманисте инспирише љубав према човеку, човекољубље.

Ако говоримо о односу науке и духовности, тада се поставља као кључно питање колико је научна оријентација према животу, научни поглед на свет, компатибилан са духовношћу, са спиритуалним. Јасно је да се не може говорити о спиритуалној димензији саме науке као такве, чија суштина лежи у научном методу, која мора све посматрати објективно и која трага за објективном спознајом. Наука, као и природа, нема душу и потпуно је бесмислено осуђивати науку као такву да гуши духовност. Научно сазнање је *value free*, оно нема ни моралну ни духовну димензију, али производ науке – техника, односно њена примена, оптерећена је овим питањем у највећој мери. Како ћемо користити сазнање које нам наука пружа? Да ли наука треба само да повећава материјално богатство а да осиромашује духовно?

Ако наука нема душу, да ли научници имају душу? Ово питање није бесмислено јер се бездушност технике и технологије пројектује и на њихове ствараоце. У вези са тим литература, нарочито западна, препуна је ликова опасних научника и

креатура које су створили књижевници, као што су Фауст, доктор Моро, Франкенштајн и други. Исто се може рећи и за филм. Један наш културолог каже: „У позитивној науци која је стављена у погон економске и политичке моћи, више се не могу срести универзалне вредности и личности које их негују. Велики стручњаци у систему моћи – физичари, математичари, биолози... јесу велике незналице у људским стварима. Ниједна суза не може да кане из њиховог механичког ока, нити се речи молитве могу чути из њиховог отврдлог срца. Наука је одговорна што ствара свет заснован на моћи која искључује свет заснован на љубави према ближњем.” Очигледно, по овоме, у научнику нема ни душе, па према томе ни духовности. Ово је свакако један екстремни став који је, разумљиво, потекао из дубоког неспокоја који креира наука.

Стављајући на старну питање атеизма, вере у Бога као Ствараоца света, поставља се ипак једно кључно питање које није у вези само са научницима већ и са најдубљом кризом духа савременог човека уопште а то је, како констатује Берђајев, „удаљавање од хришћанства и хлађење вере у Бога”. И пошто је та вера била синоним духовности поставља се питање да ли човек без вере, без Христа, има свој духовни живот и како га осмишљава? Да ли се човек одбацујући Бога нашао у духовном вакууму?

Иако је за хришћане духовно само оно што је у вези са Светим духом и Христом, суштина духовности у најширем смислу ипак је у осмишљавању људског живота. У изналажењу оних снага, а то су поглавито духовне снаге, које ће нам омогућити да пребродимо и најтеже тренутке у животу. Те снаге даје религијска духовност, она даје веру и наду. А какву веру и наду – веру и наду у вечни живот. „Уништите човечанству веру у бесмртност и у њему ће одмах пресушити не само љубав већ и свака жива снага да се настави живот света” (Достојевски). А већ поменути Тарковски каже да је нама људима дата бесмртна душа на коју је човечанство пљунуло са злурадошћу.

Али, без обзира на све што је речено, не може се тврдити да је наука, односно научни поглед на свет, инкомпатибилан са духовношћу. Творац чувене телевизијске серије о космосу, астроном и један од науспешнијих популаризатора науке, Карл Сејган, каже: „Једноставно нам нема повратка. Волели ми то или не, ми смо погођени науком. Добро би било да од тога узмемо најбоље. Када потпуно схватимо њену лепоту и моћ схватићемо и у духовном, као и у практичном смислу, да смо добили нешто вредно. Наука није у супротности са духовношћу. Наука не само да је компатибилна са духовношћу, она је битан извор духовности. Када схватимо бескрајну величину свемира, мерену милионима светлосних година, безбројне минуле векове који су прошли, када појмимо сложеност и тајновитост живота који нам наука открива, тада се јавља јако осећање радости и поноса. То стање свести свакако је духовност. То се односи и на наше емоције пред великим делима уметности, литературе, музике. Мишљење да наука и духовност немају везе једно са другим не иде ни у чију корист.” Сејган је пред саму смрт написао космичку сагу откривајући однос између научног и спиритуалног. А Ричард Докинс каже да „Сејган није напустио свет духовности већ пароксијски, средњовековни свет конвенционалне, догматске религије. Он је имао нешто више у шта је веровао. За разлику од митова бронзаног доба, средњовековног сујеверја и детињасто замишљених жеља он је имао бескрајни универзум.”

И многи други научници су промишљали прожимање науке и духовности. Оно је унутрашње својство наше природе и има особине мистичног или мистериозног, у смислу да су и науци многе појаве недокучиве и да пред њима научници стоје фасцинирани тајнама природе. Њутна, и поред епохалних открића до којих је дошао проучавајући механику небеских тела и законе светлости, не напушта осећај мистерије света и каже пред своју смрт: „Самом себи личим на дечака који се игра на обали мора, одушевљен налажењем све глаткијих облутака и све лепших

шкољки док огроман океан истине лежи преда мном неоткривен.” Страхопоштовање пред тајнама природе, осећај припадности целини света, жеља да се спојимо са нечим вечним, бескрајним и бесмртним, да разјаснимо сами себе, то је оно што мотивише религиозне да верују у Свевишњег ствараоца. Тај осећај сличан религиозном може се срести и код научника, а један од њих каже: „Ја себе сматрам духовним бићем што значи да сам неко ко се у свом свакодневном животу пита: шта је дубинско значење свега око нас? Има ли то неке сврхе, куда све то води, шта је иза свега тога и како се ја уклапам у ту целину?” Ми сви желимо да смо повезани са нечим већим. Зато веровање у Бога, веровање у нешто велико, постоји у свим културама. Духовност није искључиво преокупација религиозних. И атеисти се питају: „Зашто сам овде? Зашто постојим?” За Ричарда Докинса наука је у стању да уздигне дух до највећих висина. Она не само да је компатибилна са духовношћу, она је битан извор духовности. У сусрету са природом и научник показује осећање дубоког страхопоштовања и дивљења. У есеју „Лични поглед у трагању за Богом” Карл Сејган говори о свом размишљању о Богу и каже да је разлика у разумевању универзума и Свемоћног креатора мала, али као научник он даје предност науци. Он не прихвата да нас је Створитељ створио од глине већ да смо створени од атома из ужареног срца далеких звезда, супернова. И ту долази до ултимативног разилажења науке и религије.

Фасцинација тишином бескрајних, вечних простора коју доживљавамо кад уперимо поглед у звездано ноћно небо представља снажан и племенит мотив научног промишљања и истраживања. То би била инспирација за неку космичку религију. Наука је у дубинском смислу спиритуална и насупрот рационалистима који негирају везу између науке и духовности то по Сејгану понижава и науку и духовност. Његов духовни прилаз науци важан је за атеисте, скептике и хуманисте који јој такође оспоравају духовну димензију. И Ајнштајн, слично Сејгану,

ставља духовност у космолошки контекст: „Човек је део целине коју називамо универзум – део ограничен у времену и простору. Он се осећа одвојеним од те целине. Али постоје тренуци када се он осећа ослобођен од своје људске ограничености. У том моменту он замишља да стоји на једној тачки мале планете, посматрајући задивљено хладну лепоту вечног, непромењивог, безданог космоса, живот и смрт теку заједно, не постоји ни еволуција ни судбина, само биће.” Ајнштајнова духовност, као што се види, инспирисана је величанственошћу природе. А за Спинозу Бог је Природа (*Deus sive Natura*). Слично говори и Блез Паскал када каже: „Подилази ме језа од вечне тишине ови бескрајних простора.” У многим религијама бесконачност и вечност јесу два суштинска атрибута Бога.

Када се говори о односу науке и духовности треба имати у виду да постоји разлика између духовности и религије. У основи духовног искуства је један мистични доживљај, сусрет са мистеријом. То је интуитиван, ирационалан доживљај у једном посебном стању пробужене свести. Мистици кажу да је оно праћено дубоким осећањем страхопоштовања, чуђења и дивљења и да се у том моменту осећамо мали и безначајни.

Религија, пак, има три основна аспекта: теологију, као рационалну интерпретацију духовности, морал и ритуал који из тога произилази. У почетку и хришћанство је било у суштини фокусирано на мистично искуство а организована, институционализована религија дошла је касније. У будизму, међутим, мистично искуство је увек примарно, а његово тумачење је секундарно. У теистичким религијама доживљај мистерије је у сржи духовног искуства, а код хришћана сусрет са мистеријом је сусрет са божанским и оно се не може описати речима нити разумети јер „на крају свих наших спознаја Бог остаје непознат” (*Dionysius Aeropagite*). Када се говори о Богу говори се у метафорама и симболима и то је оно што чини дијалог измађу науке и религије скоро немогућим и што често доводи до

конфликта. Јер, насупрот томе, научници се изражавају техничким и математичким језиком који треба да буде што прецизнији и јаснији. Међутим, у 20. веку водећи физичари, Опенхајмер, Нилс Бор, Хајзенберг..., проучавајући свет субатомских честица упознају потпуно нову, чудну реалност. Рађа се квантна физика. Доживљај те реалности сличан је источњачком мистичном спиритуалном доживљају. Сличност се састоји у запажањима која се дешавају у овој области недоступној чулима и уобичајеној представи реалности. Овај мистицизам у квантној физици, сличан оном древном, представља шок за класичну науку. Суочени са мистеријом природе, космоса, живота, и научници доживљавају чуђење и страхопоштовање пред недокучивом истином реалности, тајанством и комплексношћу света у који желе да проникну и да га разумеју. За Ајнштајна доживљај мистерије је фундаменталан осећај који представља језгро инспирације и уметности и науке. То што суштина света и живота остаје вечна тајна даје смисао животу, а ми смо изгледа бића за која тајна и мистерија морају да постоје, и у томе нема разлике између науке, уметности, филозофије и религије.

Да научни поглед на свет није инкомпатибилан са духовношћу не може се порицати, а неспорно је да већина људи схвата да живот има духовну димензију. Јер живот је нешто много више него што можемо видети, осетити чулима и измерити. Међутим, та духовност научника као и свих атеиста, уметника, хуманиста по нечему се битно разликује од религиозне духовности. Поставља се питање да ли та духовност може да смири буру у души, да доведе до њеног спокоја и мира. Николај Берђајев наглашава да је у порицању Бога суштина духовне кризе савременог човека. У савременој цивилизацији уздрмане су вредности хришћанства, а са њиме и идеја човека која се још донекле налази у хуманизму као идеји човекољубља. Јер хуманизам би требало да замени хришћанство. Рушењем мита о Богу појавио се мит о човеку па за Лудвига Фојербаха „Бог

је у фантазији задовољена нагонска тежња човека за срећом и жељом за бесмртним животом”. Мит о човеку прихвата и Ниче уздижући га још више у идеји натчовека. Међутим, за Берђајева човек се не може одржати без Бога, јер је Бог његова најдубља и најреалнија идеја, а Исус Христос је његова трајна слика. Само у хришћанском духу може се креирати друштво и култура, а не деструктиван човек. Све замене за Бога, како рече један савремени аутор, представљају сурогат. Берђајев је, поред Гогоља, Достојевског и других, представник оних који су формирали идеју о руској духовности, односно руској души. У Русији се, нарочито средином 19. века, појавила тенденција да се живот и догађаји посматрају поглавито из религиозног аспекта. За Русе је човечија душа кључ идентификације личности руског човека и његовог понашања. Другим речима, руска душа је изједначена са личношћу човека. Дубина, снага и саосећајност особине су руске душе. Гогољев Тарас Буљба, обраћајући се својим козацима, каже: „Браћо, волети како руска душа воли не значи волети разумом или осећањем већ свим оним што нам је Бог дао, са свим оним што је у нама.” За Достојевског „основна, најрудиментарнија потреба руског човека је да пати; то је код њега увек присутно, неугасиво, у свему и свуда”. То је код Достојевског уско повезано са православљем, са Христом као његовим идеалом, са Христовим патњама за друге, његовом вољом да умре за друге. Овде Достојевски говори о нечему што, изгледа, представља једно од суштинских карактеристика духовности и вере. А протестантски теолог Валтер Ниг каже да снага вере треба да помогне човеку да савлада бол, патњу па и најстрашније несреће, да прође „пут крста” и да путем патње доживи просветљење које је синоним за спознају Бога. Ниг каже да је „недокучива мистика патње која је рационално несхватљива. Хришћанство је патњу због истине схватило као нешто божанско. Патња је истински пут ка вечном где човек у неизрецивом болу среће Бога.”

Иако ће свештеници, монаси, духовници, категорички тврдити да нема истинске духовности без вере и религије и сматрати да су атеисти као бића сиромашнији духом, да им недостаје духовна димензија и да не могу постићи оно савршенство личности уколико не следе пут Христа, научници, хуманисти и многи обични људи тешко ће се сложити са тим. Дубина, интензитет и посвећеност духовном животу зависи од пририде личности, способности за контемплацију, за силазак у најдубље просторе душе.

Ричард Докинс, велики популаризатор науке и заклет атеиста, пита се шта је сврха религије. Да ли је то нада, утеха, надахнуће, питање смисла живота? Да ли религија попуњава некакав јаз који би се створио у њеном одсуству и да ли би било боље да тај јаз попуњимо нечим другим – науком, хуманизмом, уметношћу, љубављу према стварном свету и животу? Без веровања у васкресење. И ту се јавља фундаментална разлика између религиозне и нерелигиозне духовности. Да ли је у томе суштина духовне кризе савременог света? Тај свет, захваљујући науци, престаје да верује у чуда.

Одбацујући Бога човек се нашао у духовном вакууму. Достојевски је, као што је већ речено, ту експлицитан: „Уништите човечанству веру у бесмртност и у њему ће одмах пресушити свака жива снага да се настави живот.”

Међутим, живот се ипак наставља и по свему судећи много озбиљнији извор духовне кризе је нешто друго. Ма како дефинисали духовност, суштина овог комплексног феномена ипак је у питању „имати или бити”, како је то кратко поставио Ерих Фром у самом наслову своје књиге. Другим речима, да ли дајемо предност телесном и материјалном над оним духовним, или начелу бити? О томе говори и Свети Павле у писму Римљанима: „Ум којим управља тело је смрт, а ум којим управља дух је живот и мир. Они који су у власти тела нису у милости Бога”. У складу са тим, основна порука свих апостола је „да ум сиђе у срце”. Бити

значи напустити егоизам, себичност, јер што више имаш, све више ти је отуђен живот и све мање јеси. Бити значи бити искрен према себи и другима и све етичке норме требало би да су утемељене на етици бити. Принцип бити значи неговање духовне културе, „јер ако занемаримо духовну културу тада себичност”, каже Алберт Швајцер, „постаје доминантна снага духа”. А апостол Лука каже ону познату мисао: „Каква је предност за човека ако освоји цео свет а изгуби душу?”

На почетку 21. века, уз сав напредак науке и технике, свет се не креће према принципу бити, већ све више доминира принцип имати. Треба нагомилати све више богатства јер „ја сам оно што имам”. Убрзање живота, све веће ангажовање у акцији, раду, недостатак времена за размишљање о себи, поплава кича у масовној култури не остављају човеку времена да се сабере и живи као духовно биће. Због тога се угрожава интегритет личности, а психијатри констатују да је поремећај личности постао један од главних душевних поремећаја савременог човека. Суочен са оваквим трендом и визијом будућности Малро је рекао оно што смо већ цитирали: „21. век ће бити век духовности или га неће бити.” А Жак Моно у вези са тим каже: „Човек је схватио да је сам у хладном, безграничном свемиру. Његова судбина и његова мисија су нејасне. Царство божије горе или пакао доле – на човеку је да бира.” Полемишући о употреби нуклеарног оружја физичар Лео Силард каже: „Ту се не ради о трагедији науке већ о трагедији човечанства.” Другим речима, савремено друштво је утемељено на науци, оно јој дугује своје богатство, ризницу знања и моћ, и на њему је како ће то знање да употреби и какву будућност ће да креира. Једно је сигурно, без неговања духовне димензије човека и друштва, човечанство ће изгубити свој хумани лик и све оно што је највредније и најлепше у нашим животима. Наука је створила ризницу знања, а вера ризницу духовности. Јер нема сумње да је религиозна духовност дубља, садржајнија и богатија од било које друге. Сем тога, свака религија има ритуал. Без фрустрације

и страха, и наука и религија требало би да се користе тим богатствима, јер ће их то обогатити и приближити. Као што нам је свима потребна храна, тако нам је потребна и молитва. Молитва се налази у средишту религиозне духовности. Када се молимо, кажу духовници, божанска енергија пролази кроз нас, постајемо сабрани, у хармонији са собом и околином. Молитва је јединствен духовни доживљај и њој се понекад предају и атеисти. О томе говоре и речи једног од њих, који каже: „Велики сам верник који не верује у Бога. Односно, не верујем у религију и храм. Свако вече помолим се Богу да ми сачува породицу, здравље, и да ми очува хармонију и срећу. Тако сам мирнији.” Којем Богу се он моли? Можда се у овој једноставној исповести садржи суштина сваке духовности. Тај разговор са собом, или молитва, при чему човек силази у дубину своје душе, тражећи духовне снаге за свој мир, наду и спокој, јер спокој је често и више од среће. И на крају, овде би се могло поставити питање: Да ли постоји суштинска разлика између религиозне и нерелигиозне духовности?



Атријум Библиотеке Матице српске, 7. септембар 2017.



Атријум Библиотеке Матице српске, 7. септембар 2017.



Рајна Драгићевић

ОБРАЗОВАЊЕ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

Као одговор на изазовно питање савременог света и човека у њему, изнећу проблем који ми је свакодневно у фокусу интересовања, а тиче се будућности образовања у савременом свету. О томе размишљам као универзитетски професор (који има привилегију да обликује планове и програме за своје предмете, а затим и да их реализује у настави), као учесник у настојањима да се повећа број часова матерњег језика у школи и као родитељ једног гимназијалца и једног студента. Као родитељ, у прилици сам да из најнепосредније близине посматрам однос ученика према учењу и школском систему, а и да се упознам са садржајем уџбеника из многих предмета. Проблем на који желим да скренем пажњу на први поглед спада у неважна прагматичка питања организације наставе, а у ствари представља угаони камен будућности образовања.

Када се говори о проблемима у образовању, обично смо до сада слушали о немотивисаним наставницима који немају интереса да помогну ученицима, о ниским платама просветара, о пренатрпанним плановима и програмима, о пропадању школских зграда, о лажним дипломама, о срозавању квалитета образовања због свакодневног оснивања приватних образовних институција.

Не желећи да умањим значај ниједног од тих жаришта, хтела бих да укажем на још један важан проблем, а то је незадрживо

умножавање количине информација у свим наукама, посебно оним у којима се прати савремено стање онога што је предмет проучавања. Двадесет први век је, вероватно, век изразитијег развоја науке, технике и технологије него сви векови до сада. Још је давне 1988. године, лингвисткиња Ирена Грицкат изнела податак да је 1800. године било укупно 100 специјализованих часописа на целом свету, године 1850, било их је 1.000, 1900. године – око 10.000, 1950. године – око 100.000, 1971. године – око 170.000 (Грицкат 1988: 38). Број часописа се увећава јер се чињенични фондови наука развијају геометријском прогресијом. Тешко би било и пребројати колико научних часописа има данас, па чак и колико их има из само једне науке, на пример, лингвистике. Слика најновијих истраживања у свим наукама свакодневно се мења, и то пред нашим очима. Још ако додамо да је данас, захваљујући интернету, далеко лакши и бржи приступ и старијим и новијим информацијама, јер је на интернету доступно све више и старих и нових књига и часописа, постаће још јасније да је количина нових, свима доступних чињеница, из дана у дан све већа.

Дужност универзитетског професора јесте да својим студентима представи најновије тенденције у науци коју предаје. А дужност му је и да укаже на основе (почетне тачке) науке коју предаје, па и да представи пут од почетака развоја до онога докле се данас стигло. Ништа се не може занемарити, све ове чињенице – од зачетака до данашњег стања – важне су и међусобно увезане као карике ланца.

Међутим, школска година траје само од септембра или октобра до јуна. Своје ученике виђамо само једанпут или два пута недељно. Исто је толико школска година трајала и у XIX веку и углавном је исти број часова недељно и тада био посвећен појединим предметима. Разлика је само у томе што данашњи професор за то време треба да испредаје неколико десетина пута више појава од свог колеге с краја XIX или почетка XX века. Када сам 2000. године добила свој универзитетски

предмет и осмислила га на одговарајући начин, нисам ни слутила да ће се само 15 година касније, физиономија мог курса значајно изменити јер се незадрживо увећава број неизоставних информација које представљају слику најважнијих догађаја у мојој науци, најважнијих књига, термина и метода, без којих није могуће пратити савремену литературу. То је довело до следећег – школска година ми је прекратка, немам времена да испредајем оно што сматрам најважнијим и не видим пут којим треба ићи да би се изашло из те ситуације. Напротив, из године у годину, школска година ће ми бити све недовољнија, све краћа, што ће сигурно довести до пада квалитета предавања, али и до смањених постигнућа мојих студената. Што се наука више развија, настава на којој се приказују њени резултати постаје све лошија. Што је професор амбициознији, радозналији, обавештенији, настава ће му све више трпети. Као да је, под навалом нових садржаја, дошло до зачепљења канала између наставника и ученика. То зачепљење је све приметније. Поставља се питање шта предузети.

Прва могућност јесте да предавач покуша да сажме градиво. Међутим, сажимање градива могуће је само у извесној мери. Не би било добро да своја предавања сведемо на списак неповезаних или недовољно повезаних чињеница, које бисмо својим студентима износили као податке из телефонског именика. Образовање би тако изгубило свој смисао, јер суштина учења није у самим чињеницама, већ и у развоју когнитивних способности ученика да обраде податке, доведу их у смисаону везу, уоче узроке и последице, прате путеве којима низ чињеница у одређеном логичком односу доводи до закључка. Ајнштајн је рекао да је образовање оно што остане након што заборавите све што сте научили у школи. Додаћемо да је то онај златни траг логичког мишљења, по којем се образовани људи разликују од необразованих, то су они логички принципи примењиви у свим животним околностима и такав приступ у школи не сме бити занемарен, а претерано сажимање градива води управо у том смеру

и ка том резултату. Психолог Милан Марковић (1988) магистрирао је на истраживању о значају резимирања у образовном процесу. Закључио је да је смисаоно градиво оно које се може резимирати. Сваки ученик треба самостално да направи свој резиме одређеног градива. Ако учи памтећи туђ резиме, учење је неефикасно. Најтеже се уче текстови који личе на телефонске именике, хронологије, историографије итд., јер се не могу резимирати. То значи да је професор дужан да понуди више како би студент могао да извуче оно што је најважније. Ако желимо да пренесемо једну важну информацију, треба је обложити већим бројем мање значајних информација да би се она најважнија наметнула слушаоцу. Према томе, корист од сажимања је ограничена. Осим тога, ако смо и успели да направимо телефонске именике од својих курсева, шта ће се догодити за десет година када се број нових чињеница значајно увећа?

Што се мене тиче, сажела сам градиво онолико колико сам могла, али то није довољно. Шта се још може учинити?

Предавач би, теоријски, могао да занемари базичне податке о својој науци, које обично наводи на почетку свог курса и да више времена и пажње посвети најновијим достигнућима у науци коју предаје. То је, међутим, немогуће. Не може један, на пример, биолог да говори својим ученицима о генетском инжењерству, а да свој курс није започео подацима о ћелији, о њеним органелама, о деоби ћелије, о основама ботанике и зоологије. Све оно што је добио ученик у XIX веку, мора добити и ученик у XXI веку, и један и други поћи ће у свом образовању од исте тачке, од ћелије, у овом случају, а разлика је у томе што ученик у XIX веку неће далеко догурати у односу на ту почетну тачку, па ће му наставник представити основну јединицу свих живих бића детаљно, споро, онако како тој теми и доликује, а наставник у XXI веку, који има подједнак временски оквир као колега из XIX века, мораће да претрчи кроз те основне податке не би ли, корак по корак (а ти кораци су непримерено велики), стигао

до клониране овце Доли. Када се све ово има у виду, свако од нас би, наравно, пожелео да му о ћелији натенане говори професор из деветнаестог века уместо уплахиреног професора двадесет првог века, који ће на једном предавању испредавати све оно за шта је његов колега од пре два века резервисао, можда, и пола године. А ђаци су исти – то су дечаци и девојчице који имају, на пример, дванаест година и сличне когнитивне способности. Зар је, онда, необично то што модерни ученици тако брзо одустају од љубави према учењу и знању?

Дакле, докле год желимо да стигнемо на својим предавањима, не смемо занемарити основе, јер се надоградња, наравно, не може разумети без познавања темеља на којима се одређена наука развија. Шта нам, онда, преостаје?

Следећа могућност јесте да се на настави одрекнемо најновијих научних достигнућа. Логика би била следећа: школа треба да понуди базичне чињенице, а ко жели да зна више – нека се сам информише. Школа, а нарочито универзитет, на то, наравно, нема права. Ако понудимо само основу, онда нећемо омогућити својим ученицима да заврше школу спремни за живот у савременом свету и да одговоре на изазове времена. Ионако има већ превише сасвим оправданих критика на рачун застарелости школских планова и програма. „Немојте лимитирати децу само на оно што сте ви научили”, рекао је Тагоре, „јер деца су рођена у другом времену.” Дакле, образовање губи свој смисао ако није усклађено са садашњим временом.

Закључујемо да не можемо да избегнемо почетак, а ни крај једне научне приче. Јасно је да не можемо ни да се лишимо средине, јер је она природно везивно ткиво између почетка и краја. Шта, онда, можемо предузети?

Преостаје нам да поверујемо да се целокупно градиво може испредавати ако се послужимо важним оружјем савремености, а то су модерне технологије у настави. Много наставника данас користи презентације, што, свакако, штеди време. Нема писања по табли,

све је читко исписано, па чак и нацртано. Међутим, моје предавачко искуство говори да предавање покривено презентацијом изазива крах предавања. Студенти не успостављају однос са предавачем, већ усредсређено гледају презентацију и преписују је, а када то ураде, напето ишчекују следећи слајд. О предавачима који користе презентације студенти обично немају похвалне речи, јер многи од њих, пре или касније, сведу предавање на ишчитавање слајдова. Учинак таквог приступа настави није велик. Презентације су се у мом досадашњем раду показале као врло значајне на научним скуповима у иностранству, јер често успешно решавају мању или већу језичку баријеру међу учесницима. Нисам до сада открила технолошко помагало које би ми убрзало предавања, а задржало њихову сврсисходност. У потрази за путевима успешног, а бржег преношења знања, дошла сам до Била Гејтса, који је са одушевљењем говорио о Јутјуб-предавањима једног Индуса, који је касније отворио мрежу школа по имену Khan Academy. Прославио се кратким, обично петнаестоминутним предавањима из различитих наука, које објављује на Јутјубу на енглеском језику. Погледала сам неколико његових предавања. Пред гледаоцем је табла, он чује Канов глас и гледа како се по табли исписују бројке и слова, како се подвлачи или заокружује оно што је важно. Пред очима гледалаца, на табли се рађају и ређају садржаји, али то је обична табла и конвенционални приступ. Због тога је и успешан. Колико год се то некоме чинило назадним, најбоље предавање је оно које пред обичном таблом одржи добар предавач са кредом у руци.

Када се ученицима постави питање шта замерају савременој школи, и они, с правом, примећују огроман број информација које не могу да савладају. Мисле да не треба да уче чињенице које су данас свима доступне на интернету. Ако на оваквим размишљањима организујемо школски живот, наставник би био некакав водич који спроводи ученике кроз замршене улице интернета и на часовима им испоручује интернет-адресе

поузданих сајтова, да би ученици лако долазили до информација које их занимају. Ако будемо третирали наставника као интернет водича или саобраћајца, обесмислићемо улогу школе, јер суштина учења није само у подацима, већ у њиховом укрштању, повезивању и обради, што доводи до савладавања конкретног градива, али и до унапређивања интелектуалних и когнитивних способности ученика. Значи, нису у праву они који кажу да информације треба тражити на интернету, а да је задатак школе да научи ученика да мисли. То би било исто као када бисмо очекивали да кувар научи да кува без употребе намирница, тако што ће научити принципе кувања, или као када бисмо столара учили да прави сто без дасака.

Са жаљењем морам да закључим да не видим начин да се постојеће стање поправи. Имајмо у виду да се огроман прилив нових информација дешава у скоро свим наукама. Није проблем само у томе што се увећава фонд знања у оквиру посебних наука већ и у томе што настају нове науке, од којих неке под хитно морају бити уведене у школски систем, и то у виду нових предмета, како би се школа што више уклопила у потребе савременог света. Ако уведемо нове предмете, имаћемо још мање времена за досадашње предмете, а они, као што смо видели, траже још времена. А за то време, школска година и даље траје од септембра до јуна и ученици и студенти су и даље по шест или седам сати у школи. Време се не може растезати, а неопходно нам је. Из године у годину, прогнозирам да ће нам бити потребно све више и више времена, којег, наравно, нема.

Како се ученици и студенти осећају у таквом систему бременитом новим садржајима? У току једног школског часа чују превише података, које не могу да савладају. Уместо да на следећем часу обнављају оно што су на прошлом научили, по правилу, буду засути новом количином информација... И тако из часа у час, од предмета до предмета... Кад нема времена да испредаје све што је потребно, наставник задаје ученицима да сами уче, иако су свесни чињенице да је улога школе у томе да понуди квалитетну наставу,

а не само домаће задатке ученицима. Када о томе размишљам, у глави ми оживи слика Ракићевог долапа, који окреће мали, црни вранац, *малаксао давно од тешкога труда. Вуче бедно кљусе, сипљиво и хромо, бич га бије, улар стеже, жуљи руда.* У сличном су стању и данашњи ученици под теретом информација. Све је мање оних који са заносом завршавају школу, а све је више веома паметних ученика који започну своје школовање с пуно ентузијазма, а затим се у гимназији или на факултету уморе. Једноставно – изгубе битку са школским системом. Нису спремни да механички уче огроман број чињеница. Не виде смисао у томе да их само репродукују, и то, све чешће, путем теста, што представља врхунац отуђености наставника и ученика. Тешко им је да сами уче оно што наставник треба да им објасни, да сами вежбају оно што је у школи требало да се провежба. Немају воље да бубају.

Да ли овај проблем може да се реши? Не видим решење. Напротив, прогнозирам потпуни колапс образовног система, на глобалном нивоу. И то у скорој будућности. Невероватан је тај парадокс који се дешава пред нашим очима – наука се убрзано развија, а што се брже развија, све ће брже изазвати колапс образовног система, а затим, можда, и себе саме, јер је предуслов научног развоја образовање будућег научног кадра.

Покушала сам да откријем да ли се неко бави овим проблемом и каква се решења нуде. Како сачувати школски систем и како ће изгледати будућност образовања, до које ће, готово сам сигурна, доћи брже него што мислимо?

Још давне 1988. године, професор педагогије на Филозофском факултету УБ Никола Поткоњак говорио је о кризи школе, али и о неким показатељима који сведоче о томе да је школа с успехом, кроз историју, превладавала кризе у које је повремено западала. Он је још тада предложио оно о чему и ја размишљам, али у то не верујем, а то је деинституционализација образовања, што не значи укидање школског система, већ његово допуњавање

ваншколским образовањем: „Без обзира на то како и када је дошло до монопола школе у образовању и васпитању, а често је такав монопол и сама школа себи присвајала, данас је сасвим очигледно да такав монопол школе не може да се више одржи. Чак и када би то било могуће, било би то штетно и по друштво и по његове чланове (Поткоњак 1988: 89).” Образовном систему треба помоћ јер посустаје под тежином духа времена, а ту помоћ је могуће пронаћи, можда, у неформалном образовању. Никола Поткоњак указује на чињеницу да школа треба да се одрекне илузије о коначности образовања које даје и да један од задатака (разуме се не и једини) треба да јој буде оспособљавање појединаца за даље самостално учење, самообразовање, за учење учењу. Проф. Поткоњак се још 1988. године, дакле, још пре 30 година, залаже за доживотно учење.

Драгоцено је размишљање о томе да школа не треба да има монопол у систему образовања, али се поставља питање на који начин мотивисати, пре свега младе људе, а затим и све остале, за додатно, ваншколско образовање. Нажалост, ништа не указује на то да геометријски прилив информација, развој науке, чињеница да млади људи, хтели или не хтели, морају да савладају далеко више података него све досадашње генерације, ништа од тога не мотивише младе људе да почну да живе с науком. Она их без успеха позива да се увуку у њен свет и не успева да пробуди све већу зависност за знањем. Напротив.

Парадокс савременог света јесте све изразитија банализација стварности. У свету у којем бележимо изразити прогрес науке, омладина (која је главни конзумент научних новина) не интелектуализује се, већ се, противно свим очекивањима, банализује, заглупљује и „кокаколизује”. Показатељ тих процеса јесу појаве које последњих година привлаче пажњу грађана на глобалном нивоу, а које се очитују кроз избор за тзв. *речи године*. Речи које побеђују на такмичењима за реч године спадају у оне које су сасвим нове или новије и које су се током протекле године

фреквентно употребљавале. За речи године важна је и процена оцењивача да се њима исказују појмови којима се прогнозира будућност, што значи да ће и те речи потрајати у употреби и у годинама које следе. Па који су то појмови који грађанима наше планете привлаче пажњу, заокупљују време и испуњавају живот? Очекивало би се да су то сигурно појмови који су у вези са свим бројним новинама у наукама које млади људи широм света усвајају преко образовног система и, ваљда, проживљавају, стичу став о њима, мењају свој живот у складу с њима. Међутим, није тако. Значајна издавачка кућа Oxford University Press, која објављује чувени једнојезички речник енглеског језика, за реч године, на пример, 2009. године, изабрала је глагол *to unfriend*, која значи *одбацити некога са листе пријатеља на друштвеним мрежама*. Године 2013, ову „ласкаву” титулу понела је реч *selfie*, која означава сопствену фотографију начињену фотоапаратом на мобилном телефону. Годину дана касније, изабрана је реч *vape*, која се, као именица, односи на електронску цигарету, а као глагол на процес удисања и издисања течности у електронским цигаретама. У немуштом свету у коме живимо, 2015. године, за реч године није изабрана реч, већ емотикон – лице које се смеје и плаче. Такође престижни, Колинсов речник енглеског језика за реч 2014. године изабрао је *photobombing*. Ова лексема се користи да означи упадање у кадар за време нечијег фотографисања, а да особа или особе које се фотографишу нису тога свесне. Лексикографи Колинсовог речника одлучили су да за реч 2015. године изаберу *binge-watch*. Реч се односи на појаву гледања већег броја епизода неке серије у континуитету. За реч 2015. године у Јапану изабрана је лексема *bakugai* (*експлозивна куповина*).

Ови подаци указују на чињеницу да у XXI веку, живот младих људи широм света не испуњава оно што су научили у школи, већ експлозивна куповина, саморекламирање и самопромовисање, фотографисање, дружење на друштвеним мрежама, гледање серија итд. Изразито увећање квантитета нових

појмова у свим наукама није изазвало увећање интересовања за науку и културу код грађана. Напротив, млади људи, измучени напорним учењем набијеног школског градива, беже у јефтину забаву и потрошачку културу.

Сви смо сведоци чињенице о изузетно ниском нивоу њихове језичке културе, о неспособности да се изражавају, што угрожава учење свих школских предмета. Због тога се група ентузијаста, србиста по образовању, боре за повећање броја часова српског језика у школи. Било би веома важно обезбедити временски простор у школи за унапређивање писмености наше деце, али и способности читања. Треба да им помогнемо да науче да читају било који текст – од уџбеничког, преко новинског, до књижевноуметничког. Просечно дете из XXI века апсолутно не разуме због чега Толстој тако детаљно описује хаљину Ане Карењине, коју је носила на балу када је први пут плесала са Вронским. Књижевност им је преспора и досадна. Треба им помоћи да јој се приближе. И то је несумњиво. Број часова српског језика у школи треба дуплирати. И док се ми с правом боримо да интензивирамо наставу српског језика, надлежна образовна тела Републике Србије уводе обавезну наставу информатике, такође с правом! Да би то постигли, имају само једно решење – да смање број часова српског језика и математике.

И док се притискају са свих страна оваквим предлозима, ученици су све немотивисанији и све заинтересованији за испразне садржаје које им нуде мобилни телефони. Како их мотивисати да након повратка са факултета или из школе поново нешто уче? Како их заинтересовати за све оно што нећемо моћи да им испредајемо у школи, а сачињава неизоставни део науке данас? И да ли је уопште будућност образовања у његовој деинституционализацији и укидању монопола школе, како је, још пре 30 година, приметио проф. Поткоњак? У потрази за одговором на ово питање уписала сам у Гуглу *будуће образовање* и *future of education* како бих видела шта велике силе, носиоци светских промена, имају да кажу

о томе. Као резултат потраге добила сам велики број линкова на оба језика ка једном документу, који се зове *Будућност образовања – глобална агенда* (https://edu2035.org/pdf/GEF.Agenda_ru_full.pdf). У питању је текст стратегије глобалног образовања од 2015. до 2035. године, у чијем је састављању учествовало 2.000 стручњака из Европе, Азије, Русије, Америке, Канаде. Како бих показала да су састављачи документа компетентни стручњаци, рећи ћу да су у састављању стратегије будућег образовања у име Русије учествовали Алексеј Ситников, заменик председника СКОЛКОВО (московски наунотехнолошки иновациони комплекс за развој и комерцијализацију нових технологија), Исак Фрумин, научни руководилац Института за образовање НИУ „Высшая школа экономики”, Едвард Галажински, ректор ТГУ (Томский государственный университет) и још два учесника. Тај документ има нешто више од двеста страница и изазвао је огромно интересовање јавности.

Од мноштва информација изнесених у овом документу, издвојићу неке. Испоставило се да и ови стручњаци предвиђају да ће у скорој будућности доћи до радикалне измене у систему образовања. У тексту стратегије, они прогнозирају развој образовања до 2035. године. Предвиђа се укидање граница између школе и друштва, што значи да нас, по овом документу, заиста очекује деинституционализација образовања. Доћи ће до „радикалног слома националних система образовања”. Образовне институције имаће „гипку архитектуру”, прилагодљиву и склону променама. Наука ће се прагматизовати и једно од њених важних обележја биће интердисциплинарност. Развијаће се доживотно учење.

Идеја је да сваки појединац, поред обавезног образовања у школи, може да стекне додатно неформално образовање кроз индивидуалне, породичне, групне итд. он-лајн курсеве. Свако ће моћи да направи сопствену комбинацију одговарајућих курсева, тј. сопствену „трајекторију”, па ће свако од нас бити образован на

различит начин. Постојаће „пијаце образовања”, на којима ћемо бирати курсеве који нам одговарају. Најуспешнији ће бити они појединци који овладају најбољом, најтраженијом комбинацијом курсева, тј. они који имају најбољу индивидуалну трајекторију. Чека нас „ново поколење лидера образовања” – то ће бити стручњаци који граде индивидуалне трајекторије појединаца, у зависности од склоности и способности појединаца и врсте знања која ће се тражити на тржишту. Постојаће „брендиране трајекторије” и оне које су мање престижне.

Пред нама је, како кажу, „епоха тоталне игре”, а самим тим и „гејмификација образовања”. На цени ће бити „игропедагози”. Учићемо помоћу тренажера и симулатора, решаваћемо задатке игре и пројеката. Живи учитељи ће се повући пред тзв. „виртуелним туторима”. Целоживотно учење тражиће посебну когнитивну спремност, па ће се развијати *психофармакологија*, која ће производити препарате који увећавају способност рада нервног система без побочних ефеката. Развиће се системи „биомониторинга, који ће описивати био-/мед-/психо- профил ученика”. У зависности од резултата биомониторинга, бираћемо курсеве који нам одговарају, а неке одлике мишљења и памћења моћи ћемо да унапредимо помоћу „неуропланата и неуропротеза”. Развијаће се системи „фитнеса за мозак”, којима ћемо мењати когнитивне навике. Нова занимања биће, већ поменути, игропедагози, затим „експерти за мајнд-фитнес”, „дизајнери образовних трајекторија” итд. Оно што из данашње перспективе спада у научну фантастику јесте развој тзв. когнитивних технологија које ће условити настанак „неуронета”. Биће то сложен систем најтананије комуникације међу људима, који ће бити омогућен чиповањем наших мозгова. Већ се предвиђа још једна подела међу људима. Поред поделе ЗА друштвене мреже и ПРОТИВ њих, генетичког инжињеринга итд., делићемо се на оне који су ЗА чиповање мозгова и ПРОТИВ њега.

Да неуронет заиста долази, има показатеља. На америчком Универзитету у Тенесију већ постоји Neuronet Research Center

(<http://neuronet.utk.edu>). У руским новинама *Известия* у августу ове године објављен је текст *Поколение Z* (<http://generationz.iz.ru/>). У тексту се говори о матурантима и њиховим вредностима. Наглашава се да је данашњи матурант дигитално писмен човек. Њему је стало да све буде брзо – брз сервис, брзо достављање. Он цени вишеструк извор информација, а престижна занимања у вези су са „новим ИТ” пословима, а то је, експлицитно се наводи: неуронет, а затим и биотехнологија, генетика, енергетика, роботехника.

Ова потресна слика будућности образовања вероватно није прецизна у свим сегментима. Пожелимо да је тако. Ипак, јасно је да нас чека индивидуализација образовања, која се стиче унапређивањем неформалног образовања. У новом свету боље ће се снаћи они који могу да памте више и који не пристају на слободна поподнева и вечери. Чека нас потпуна дехуманизација образовног система. Неће више бити важна она покретачка енергија између учитеља и ученика, за чијим успостављањем жуде и једни и други и која и једнима и другима понекад остаје заувек у сећању, покрећући их и дајући смисао њиховим животима.

Не може се прецизно одредити пут којим ћемо ићи даље, јер образовање никада није доживело суштинску реформу. Све остале области људског деловања мењале су се мање или више, само је образовање кроз векове задржало исту форму – школа и учионица, табла и креда, учитељ и ученици, књиге и свеске. Време ће показати да ли је образовање уопште могуће ако се измести из те традиционалне матрице.

Литература

- Будућност образовања: *Будущее образования: глобальная повестка*: <http://flyuni.org/content/budushchee-obrazovaniya-globalnaya-povestka> (преузето 01. 07. 2017).
- Грицкат 1988: Ирена Грицкат: „Речник Српске академије наука и уметности, почеци, лик, перспективе”, *Глас*, књ. 352: САНУ, Одељење језика и књижевности, књ. 13, стр. 25–40.
- Драгићевић 2016: „О изборима за Реч године и њиховој оправданости”, *Преводилац*, 16, 2016, 21–32.
- Канова академија: Khan Academy: <https://www.khanacademy.org/> (преузето 01. 07. 2017).
- Марковић 1988: Милан Марковић: „Резиме као стратегија учења и особина смисаоног градива”, *Зборник Института за педагошка истраживања*, 21, Београд: Просвета, 158–172.
- Neuronet Research Center University of Tennessee: <http://neuronet.utk.edu> (преузето 01. 09. 2017).
- Поколение Z, *Известия*: <http://generationz.iz.ru/> (преузето 17. 08. 2017).
- Поткоњак 1988: Никола Поткоњак: „Неизбежност деинституционализације образовања и васпитања и будућност школе”, *Зборник Института за педагошка истраживања*, 21, Београд: Просвета, 87–95.



Свечана сала Матице српске, 21. септембар 2017.



Свечана сала Матице српске, 21. септембар 2017.



Миломир Степић

ПОИМАЊЕ ПРОСТОРА И ГЕОПОЛИТИЧНОСТ САВРЕМЕНОГ СВЕТА

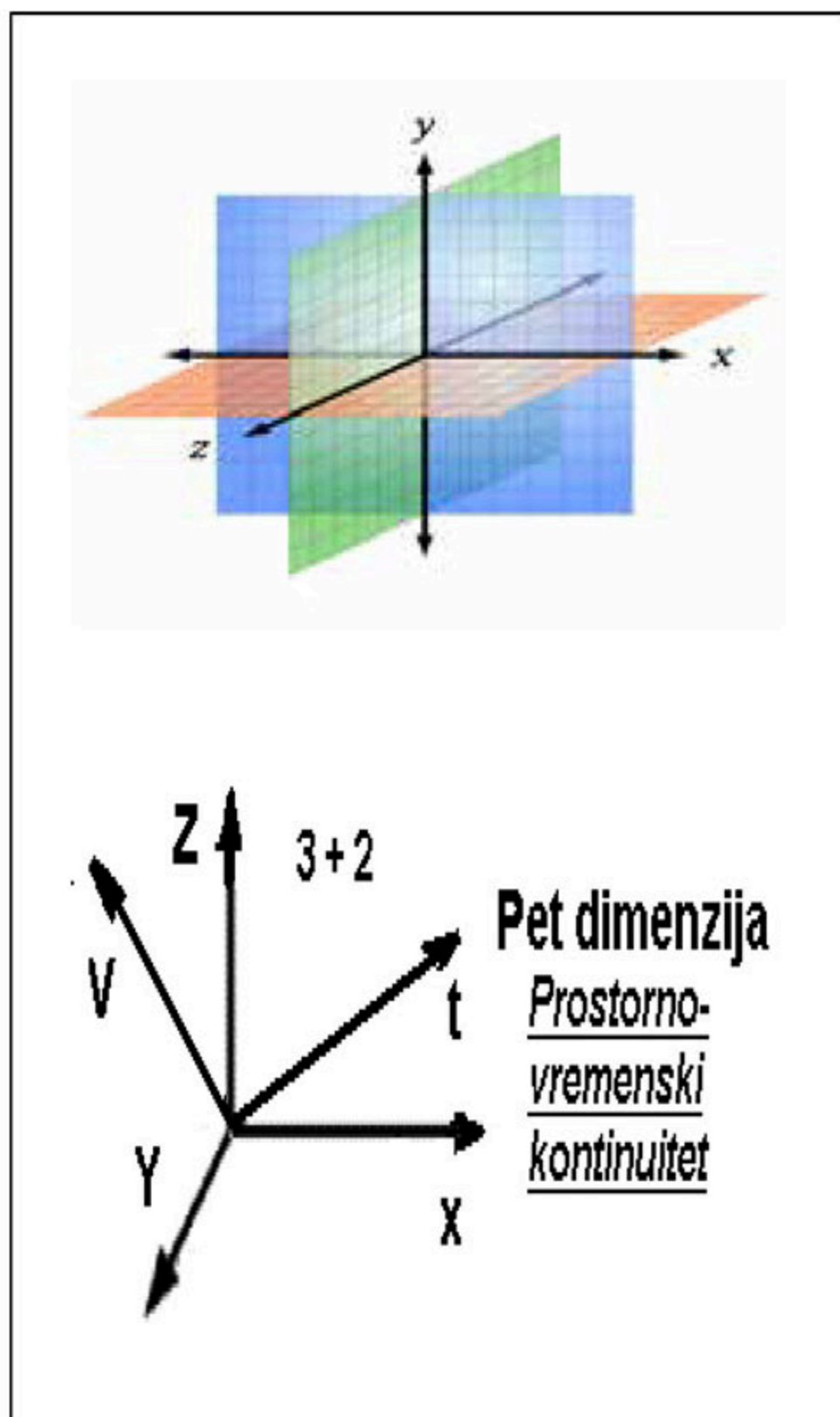
Простор и геопростор

„Геополитички потоп” који је настао окончањем Хладног рата и биполарног устројства света произвео је неслућене и свеобухватне промене. Рах Америсана или апсолутни униполаризам, који се у последњој деценији 20. века успостављао као (нај)нови(ји) светски поредак, потчињавао је савременог човека и продирао у све поре савременог света. Природно, мењао је стари, „неадекватан” и „анахрон” појмовно-категоријални апарат и уводио нови, свој, „бољи” и „савременији”. Појмовно жонглирање прерасло је у егзибиционизам, а термилошка мимикрија у распојмљивање. Неке речи су губиле значење, друге су непримерено коришћене, треће оптерећиване „дискурзивношћу”, четврте све више потискиване у запећак превазиђености, а пете смишљено избегаване. Ствари су престајале да се називају правим именима. На мети савременог, глобалистичког ума посебно се нашао – *простор*.

Простор може да се различито перцепира – философски, математички, физички, географски... Обично се поима као „оно где се све налази и догађа” (али, и „оно где се ништа не налази и не догађа”), тј. као „оно у чему се материја физички простире”, мада ово не могу да буду дефиниције у правом смислу речи. Традиционално опажање физичког простора је тродимензионално и манифестује се дужином, ширином и висином. Њима се

прикључује време као четврта димензија, што заједно даје петодимензионалност просторно-временског континуума (Скица 1). У ствари, најисправније би било да се простор сматра мултидимензионалним, јер не би смеле да се занемаре културне, економске, медијске, виртуелне и друге манифестације простора.

Скица 1: Тродимензионалност и петодимензионалност простора



У данас тако актуелној и егзистенцијално важној геополитици незаобилазан је *геопростор* као део географског омотача, који чине нижи слојеви атмосфере, литосфера, хидросфера, биосфера и антропосфера. Геопростор је карактеристичан по физичкогеографским и антропогеографским појавама и процесима. Његова геополитичност не проистиче из сведене позиције „природног амбијента” где се одвија политичка динамика, већ из комплексне улоге и међузависности физичкогеографских и друштвеногеографских чинилаца, на једној страни, и политичких феномена, на другој страни, и то са становишта конкретних интереса. Наглашено значајан појам у геополитици је *територија* – политички омеђен део Земљине површине (*Карта 1*). Уже схваћено, територија је, такође, тродимензионална, што се огледа у географској дужини, географској ширини и надморској висини, односно дубини. Шире схваћено, и она је петодимензионална (неразлучива од времена и временско-просторног континуума), тј. вишедимензионална. Сходно томе, географ Х. Џ. Макиндер није без разлога фундаментални геополитички текст из 1904. године насловио „Географска осовина историје”.

Карта 1: Територијална подела: балкански пример



Теоријска схватања улоге геопростора у геополитици

Политички феномени имају просторну појавност и каузалност. И језгровита дефиниција геополитике гласи да је она „опросторење политичког”. Геополитички начин мишљења укоренењен је у исконским спознајама човека и људских заједница, како природне средине у целини, тако и непосредног окружења које чине равнице, планине, реке, шуме, језера... Та сакралногеографска својства утичу на схватање света, животне приоритете, систем вредности, етнопсихолошке особине, политичко-територијално организовање, карактер власти... Тако се у старим временима сматрало да су нижи предели (пред) одређени за обичан народ (поданике), узвишења за седишта владара, а високе, неприступачне, облацима и маглом обавијене планине за богове.

На специфичним сакралногеографским схватањима односа Земље и Воде заснива се општи геополитички антагонизам. Земља је симбол чврстине, постојаности, материјалне производње, ауторитарности..., а Вода покретљивости, променљивости, прилагодљивости, трговине, демократичности... Унутар те дуалности постоје односи „нижег нивоа”, као на пример „копнене Воде”, где су се формирале флувијалне, језерске и оаске цивилизације и државе (Подунавље, Месопотамија, Египат, Титикака, Каспијско језеро, арабијске и сахарске земље...), те „водена Копна”, где су настале архипелашке, полуострвске и острвске цивилизације и државе (Крит, Велика Британија, Јапан...).

Географска различитост маритимног и континенталног простора, његовог положаја и начина живота у тим срединама, темељ је изградње националног идентитета и традиције, економског функционисања, популационо-просторне кохезије, државотворног прегнућа, борбе за сопствену светску и регионалну позицију. Супротност „моћи Мора” и „моћи Копна”, тај вечни двобој Левијатана и Бехемота за владање простором, покретач је

светске историје. Српски афористичар Слободан Дучић луцидно је закључио да историја није ништа друго до борба за географију. Управо сучељавање таласократије и телурократије даје *Први закон геополитике*. Он је темељ *Другог закона геополитике* – из тог антагонизма проистичу експанзионистички пројекти великих просторних размера, формирање савезништава и стратегијских блокова.

Простор у геополитици често се поједностављено и суштински погрешно своди на *природну средину*. Схвата се као обезљуђена и обездуховљена арена политичког надметања. Сходно томе, улога *географског* у *политичком* стереотипно се редукује само на утицај физичкогеографских чинилаца – рељефа, природних ресурса, хидрографије, климе и живог света. Такав приступ занемарује антропогеографску (друштвеногеографску, социогеографску) димензију географије – просторне аспекте становништва, насеља, привреде, саобраћаја, политике, културе и цивилизације. Из тога је проистекао *географски детерминизам* као приступ где се прецењује улога природних чинилаца простора, стављајући човека и друштвене процесе у завистан положај у односу на њих. Следи да су и својства државе, њена спољна политика, економски интереси, па чак и карактер власти, резултат географских датости територије коју обухвата својим границама. И Наполеон је мислио на физичкогеографске чиниоце када је рекао: „La politique des États est dans leur géographie”.

Геодетерминистичко поимање односа човека (друштва) и природе траје од искона и задржао се до данас. У научној географији је као правац био нарочито снажан у Немачкој током 19. и у првој половини 20. века. Његов водећи заступник био је Фридрих Рацел, са кључним делима *Антропогеографија* (1882, 1891) и *Политичка географија* (1897). Геодетерминистичка мисао нарочито се испољила управо у геополитици. Ненаклоњени геополитици или њени површни познаваоци и данас је везују искључиво за геодетерминистичку фазу. Они се првенствено

позивају на њен „нацистички грех” и тадашњу злочиначку злоупотребу, пренебрегавајући да су у то време злоупотребљене и многе друге науке. У доктринарне и практичне немачке сврхе чак је и геодетерминизам био извргнут у *вулгарни географизам*, према чијем становишту се природним чиниоцима објашњавају не само својства народа, њихов културни ниво, привредни развој и политички поредак, већ и „право” на тлачење и уништавање „нижих” народа и раса, отимање природних ресурса, економску експлоатацију, територијално ширење...

На идејама геодетерминизма и вулгарног географизма изникла је немачка геополитичка школа, али пре ње, иако много мање демонизирана, расистичка и колонијалистичка акција западних, приатлантских сила. Немачка геополитика била је мање ефикасна крајем 19. и почетком 20. века, иако је до тада фаворизирана поморска „Идеја Хамбурга”, која је подразумевала ширење посредством Северног мора и Атлантика, због таласократске британске надмоћи замењена копненом „Идејом Багдада” („Идеја дијагонале”). Тај *Drang nach Südosten* ће у Првом светском рату најскупље платити Србија јер између Хамбурга и Басре (Северног мора и Персијског залива) једино она није припадала „ланцу” германских савезника. Штавише, западне силе су је ради својих интереса геополитички „глорификовале” као антигерманску препреку, у чему су предњачили Британци „великодушно” је називајући „чуварем капије Оријента”. Упоредо, актуелан постаје и *mitteleurop*-ски концепт, проистекао из старе немачке амбиције да доминира и шири се у „срцу” Европе. Иако артикулисан у Наумановом делу *Mitteleuropa* из 1915. године, укореењен је у немачкој геодетерминистичкој традицији и појму који је први користио географ Карл Ритер стотинак година раније.

Геодетерминизам и његов мутант вулгарни географизам врхунац доживљавају са успостављањем нацизма, а трагичну конкретизацију у Другом светском рату. О уздизању простора на ниво врхунске вредности сведочи тадашњи појмовник: животни

простор (Lebensraum), моћ и простор (Macht und Raum), геополитика простора (Raumgeopolitik), велики простор (Grossraum), свест о границама (Grenzbewusstsein), народ без простора (Volk ohne Raum), крв и тло (Blut und Boden)... Са пропашћу нацизма наступио је не само (привидни) сумрак геополитике, већ и покушај њеног теоријског декодирања. Надметање за владање простором прикривало се идеолошким сучељавањем, док се улога физичкогеографских чинилаца занемаривала јер су се и један и други биполарни предводник такмичили ко је више технолошки напредовао и тиме „победио природу”. Тако је отклон клатна отишао у другу крајност – у *географски индетерминизам*. Према тој поставци, природа постоји као неки облик нужног декора, амбијента, али она не утиче много на друштвене феномене и токове, нити на политичке појаве и процесе. Из тога би требало да следи да постоји прожимање политичких феномена са осталом друштвеном сфером (првенствено економијом), али не и са географским чиниоцима. Уместо (нео)класичног „опросторења”, изгледало је да долази постмодерна „виртуелизација” политичког, што би, даље, требало да доведе до излишности геополитике. Међутим, стварност то уверљиво и сурово демантује.

Теоријски уравнотежен, али и практично употребљив одговор на детерминистичко-индетерминистичку поларизацију, а посебно на екстремистичка застрањивања, дао је *географски посибилизам* чији је утемељивач био француски географ Пол Видал де ла Блаш (1845–1918). Према овом учењу, физичкогеографски елементи простора дају шансе, могућности и предиспозиције, а човек може да их стваралачки користи на овај или онај начин, обликујући антропопростор. У одређеном историјском тренутку и нивоу друштвеног развоја неки природни услов или извор неће бити коришћен, да би касније постао веома важан, и разлог надметања за простор (на пример: нафтно-гасна лежишта постоје више милиона година, али тек када је човек почео да их користи постала су толико важна да се данашње доба често колоквијално назива

петрол-епохом или нафтном цивилизацијом; такође, Сава и Дунав дуго теку својим долинама, али у једном историјском „пресеку” представљају границу империја, а у другом интеграциону осовину државе). Геопосибилитет је учинио немерљиву услугу геополитици јер би оптерећена детерминистичким бременом залутала у идеолошким беспућима и потонула у доктринарном „живом блату”, док би у налету „цунамија” индетерминистичког помодарства била одувана више са теоријског него са практичног „брисаног простора”. Избегавајући те Сциле и Харибде, геополитика се доказала као научна дисциплина и сада већ прерасла у „истинску науку трансдисциплинарног карактера”.

Између вербалног геонихилизма и реалности борбе за простор

Практично надметање за простор, вођено сходно постулатима Првог и Другог закона геополитике, представљало је саму суштину Хладног рата. Улог је била Евроазија, у првом реду СССР/Русија као њено језгро (Heartland), а „бојно поље” ободни појас (Rimland). Кенанистичку „политику обуздавања” и „стратегију анаконде” САД и Запад спроводили су дуж тог обода према таласократској формули: *евроазијска 'клешта' + пактови + несврстани*. Два крака „клешта” чинили су трансатлантски и транспацифички мостобрани; бројне пактове, уговоре и савезништва („пактоманија”) Американци су формирали на билатералном (са Ј. Корејом, Јапаном, Тајваном, Филипинима...) и мултилатералном плану (НАТО, АНЗУС, СЕАТО, ЦЕНТО), а помоћу несврстаних су спречили просовјетску (проруску) оријентацију деколонизованих земаља и успоставили недостајуће „карике” унутар евроазијског Rimland-а.

Упоредо са очигледно оштрим, чак и (посредним) ратним сукобима двеју велесиља ради контроле простора, у сумрак Хладног рата појавиле су се тезе које оповргавају будући значај простора. Тако је Х. М. Маклуан, иако је постао познат због

потенцирања нарастајуће улоге медија, посебну пажњу изазвао сугерисањем трансформације света у „глобално село” и доласка „краја географије”. Убрзо је завладао помодарски наратив како ће информациона револуција и експанзија електронских медија да проузрокује „смањење света” и да ће простор бити побеђен краткоћом времена потребног да се он савлада. Сматрало се да ће модерна средства комуникације довести до „компресије времена и простора” и „анулирања простора помоћу времена”. Упитан је постао не само смисао *топоса*, него и *хроноса*. Остало је само да Фукујама неохегелијански ускликне да је дошао и „крај историје”, отварајући тако испразну сцијентистичку расправу о свеколиком „end-изму”. Све је било савршено синхронизовано са окончањем биполаризма, тријумфом Запада под америчким вођством, победом либерално-капиталистичког и таласократског концепта, конструисањем униполарног светског поретка и замахом не само глобализације као процеса, већ и глобализма као нове, постмодерне идеологије.

Следствено, са одбацивањем значаја простора требало је да уследи и „крај геополитике”. Јер, чему геополитика у „глобалном селу” у коме већина држава не би више биле ни „месне заједнице”, већ „засеоци”, „крајеви”, „махале”...? Испоставиће се да ће неке од њих бити проглашене за „неподобне”, „заразне”, „отпадничке”, „реметилачке” и припаднице „осовине зла”. На њихову територију „Империја”, за пример другима, изручиће свој гнев, примењивати метод „спржене земље”, „враћати у камено доба”, „слати у пакао” и готово их претворити у „пуста селишта” и „проклете авлије” где нема никога без неке кривице (примери деструкција српских земаља, Авганистана, Ирака, Либије, Сирије...). Очигледно је да се у новој релативизацији „опросторења политичког” није више радило о како-тако одмереном географском индетерминизму, већ о агресивном, искључивом *географском нихилизму*. Упоредо са порицањем било каквог значаја географских чинилаца, на сцену је ступио разобручени технодетерминизам и потенцирање софтвер-

-хардвер револуције, значаја система информисања, глобалних мрежа... Њему се придружио девијантни геоекономизам, који је подразумевао апсолутизовање економских аспеката „свега постојећег” – од приватних до међународних односа.

Привид небитности простора и превазиђености географских чинилаца посебно истрајно и систематски промовишу се посредством глобалистички профилисаних локалних и регионалних политичких експонената и медија. Непрекидно стижу поруке да су државне границе постале анахроне, да пространост државе више није важна, те да је територијални интегритет релативан (и логично, под контролом Запада). Упоредо са *територијом*, разарају се и остала два основна елемента државе. *Становништво* пролази кроз третман глобалистичког *melting pota*, изазивају се вештачка мешања народа, принудне миграције, селективне промене густине насељености и пузеће етно-просторне супституције, а нације се лишвају идентитета и претварају у декодирану „демографску масу” и „људски ресурс”. *Власт* се формира под (не)посредним страним утицајем, индукује се њена слабост и нестабилност, постављају се „пројектовани” званичници, који су често уцењени, корумпирани и „агенти утицаја”, институцијама се оставља све мање функција, а оне најважније се преносе на супрадржавни ниво, постављање марионетских влада прераста у правило, непослушне номенклатуре уклањају се тзв. обојеним револуцијама..., а све ради контроле држава и њихових територија.

Само злонамерни, наивни, ноторне незналице, псеудонаучни чистунци и дежурни „продавци магле” могли су да тврде како са постхладноратовским раздобљем долази „вечни мир” и идилични, постгеополитички свет. Напротив – „супарништво, сукоб, моћ и простор и даље су основа на стварности утемељеног размишљања о односима између народа и држава”. Глобалистичка „мантра” о детериторијализацији није издржала судар са реалношћу. „Парадоксално је да све већу теоријску релативизацију улоге територије прати све већа борба

– чак ратови – за територије”. И док је „транзицију” биполарног у униполарни поредак први регистровао балкански лакмус папир, а ратним „разби-распадом” платила СФРЈ, геофобична и геонихилистичка догма и даље је пружала жилав отпор. Не обазирјући се на то, Запад је доказивао своју победу оним што је најопипљивије и што се од прадавних времена није променило – *просторно* се ширио на рачун пораженог.

*Механизам геополитичког (пре)обликовања света: просторна
полазишта*

Велике силе су сагласне у једној геополитичкој чињеници – нема глобалне доминације без контроле најпространијег, природним ресурсима најбогатијег, најмноогољуднијег, цивилизацијски најважнијег, економски-развојно најперспективнијег, али и вишедимензионално најхетерогенијег светског копна – Евроазије. И (нео)класични, а нарочито постмодерни геополитички постулати налажу да се тај просторни оквир прошири на читаву Афро-евроазију. Али, велике силе имају дијаметрално различита, супротстављена и конфликтна полазишта, механизме и исходишта геополитичког (пре)уређења света, из чега проистиче *perpetuum mobile* светске историје.

Различито просторно перципирање света – Велике силе Планету географски посматрају са сопствене „стајне тачке” и у складу са тиме пројектују сопствена просторна становишта и интересе. За потребе геополитичких анализа и концепција свет се ретко приказује у виду глобуса, иако се ради о прилично реалној форми. Више се користи карта као смањена и генералисана дводимензионална скица света, упркос чињеници да приказивање Земље као „храпавог” елипсоида (геоида) на равној површини резултира нужним и знатним деформацијама. Стога карта даје у великој мери измењену, често нестварну, манипулативну, „пожељну” слику света.

Томе додатно доприносе научностручне конвенције, које обично проистичу из геополитичке стварности. Тако се, за потребе истицања одређене садржине, употребљавају различите картографске пројекције и утврђени картографски знаци. Или се, сходно позицији у хијерархији светске моћи и одлуци представника великих сила, као нулти меридијани одређују ферски (Јерски) и париски, да би их од 1884. године заменио гринички (Лондон), што не значи да једног дана то неће, можда, бити московски или пекиншки. Такође, многи географски називи су одомаћени и озваничени захваљујући моћи једне велике силе да наметне своју перцепцију, те је, на пример, Балкан добио и име Југоисточна Европа због „погледа” из Берлина мада се он, у ствари, налази на европском југу, а за Москву – на југозападу.

Сходно томе, велика сила сама себе кандидује за „предводника цивилизације”, „глобалног лидера”, „изузетну нацију”, „неопходну државу”... Ради наглашавања националног самопоуздања и обесхрабривања супарника, нису ретка истицања да је то „Божја промисао”, „Провиђење”, „природно”, „логично”, „предодређено”, „судбинско”... Сходно томе, сила која заузима светски трон доживљава себе као глобално просторно средиште и тако се приказује на општегеографским и тематским картама света. У модерном добу доминирале су европоцентричне (хиспаноцентричне, англоцентричне, франкоцентричне, германоцентричне) карте, којима су се у другој половини 19. и током 20. века придружиле американоцентричне. У постмодерном раздобљу, упоредо са брзим успоном Далеког истока и напредовањем Кине ка позицији хиперсиле, све више се појављују синоцентричне (јапаноцентричне, пацификоцентричне) карте света (*Карта 2*). На таквим аутоперцепцијама, уопштеним сликама и тенденциозним картографским визуализацијама велике силе одређују не само своју геочивилизацијску, геоекономску и геополитичку „мисију”, већ просторно структуришу свет, граде његову стварност и пројектују будућност, све више ревидирајући и његову прошлост.

Карта 2: Различите перцепције света и њихови картографски прикази – европоцентрични, американоцентрични и синоцентрични



• *Различити географски темељи геополитичког идентитета и постизања доминације* – Велике силе су традиционално и дубоко подељене на оне које геополитички идентитет, глобалну позицију и експанзионизам заснивају на „моћи Мора” и оне које их темеље на „моћи Копна”.

а) Поморске, *таласократске силе*, по правилу су острвске и полуострвске, а ако припадају континенталном „торзоу”, онда имају дугачку, добро регионално и глобално позиционирану маритимну „фасаду”. Уз то, потребно је да читаво њихово функционисање буде оријентисано на мора и океане. Стратешки развијају снажну трговачку и ратну морнарицу. Символ њиховог војника традиционално је морнар, а у новије време промовише се морнарички пешадинац (маринац), морнарички специјалац, пилот поморске авијације... За експанзионизам таласократске силе користе Светски океан као посредника („флуид”, „медијум”), посредством кога им је омогућен приступ већини континенталних обала. Даљи продор у дубину *hinterlanda* усмеравају дуж приобалних равница и долина река које се уливају у океане и мора. Остваривање њихове светске доминације зависи од ефикасности опкољавања и сузбијања копнених сила, те онемогућавања да оне постигну квалитетну партиципацију на океанским/морским обалама, кључним острвима, мореузима и читавим акваторијама. Стога поморске силе још од доба колонијалних освајања формирају мрежу добро лоцираних поморских база. У ствари, и некадашњи колонијализам, и садашњи глобализам, утемељени су у таласократији. Типичне земље-представници таласократије јесу Шпанија, Португал, Холандија, делимично Француска, али у правом смислу Велика Британија, и нарочито САД.

б) Континенталистичке, *телурократске силе* су духовно, политички, привредно, комуникацијски и геополитички копнено оријентисане. Своју моћ заснивају на квантитативним и квалитативним потенцијалима континенталног простора, тј. на пространости (површини), заштићеном географском

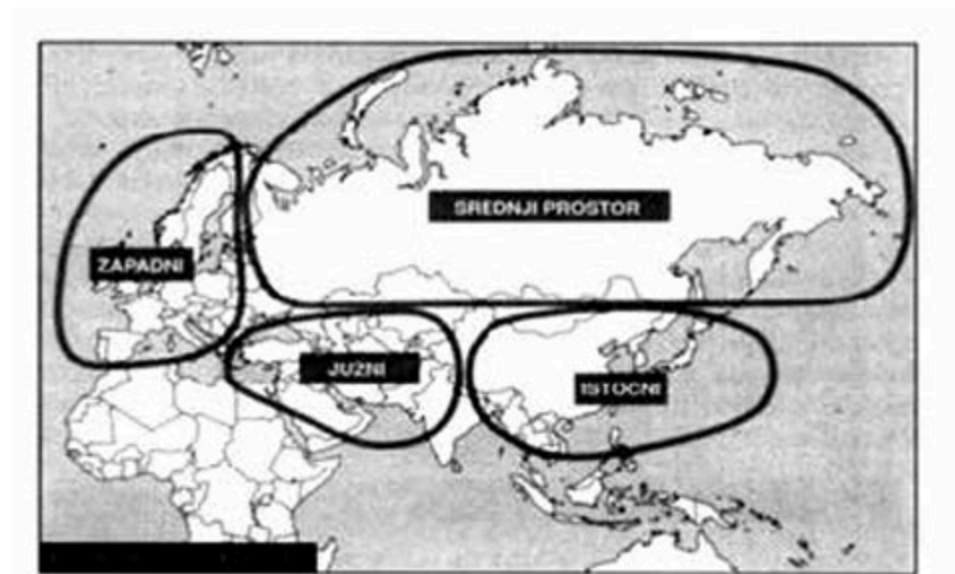
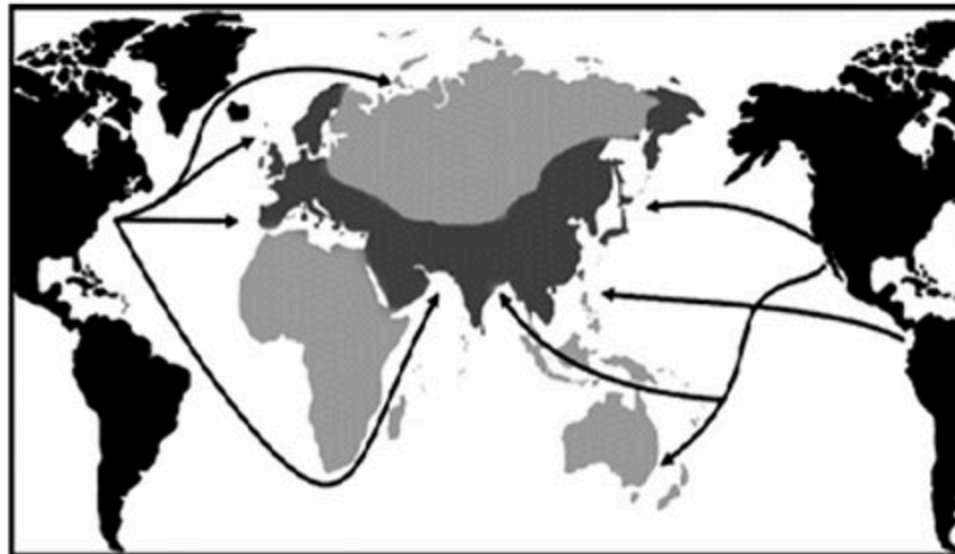
положају, плодном земљишту, биљном и животињском свету, пољопривредној производњи, енергетском и рудном богатству, друмско-железничком саобраћају... У војном смислу, акценат стављају на копнену војску – раније на пешадију и коњицу, потом на артиљерију и оклопне снаге, а сада све више на ракетне јединице и мрежу ваздухопловних база широм сопственог и екстериторијалног копна. Данас 44 државе (23% међународно признатих држава света) немају излаз на море, тј. у потпуности су континенталне, те се у геополитичком и геоекономском смислу третирају као „хендикепиране државе”. Међутим, многе државе имају излаз на мора и океане, али су они неповољни, са кратким обалама, без природних залива погодних за луке, „заграђени” другим државама, изван главних комуникацијских и стратегијских праваца, блокирани од стране конкурентских поморских сила... Те недостатке телурократске земље настоје да отклоне циљаном просторном експанзијом ка функционалнијим морским обалама и склапањем савеза са маритимним земљама, а нарочито пробијањем обруча таласократских сила. Штавише, није немогуће да сила, вођена експанзионистичким интересима, промени геополитичку оријентацију, па чак и самоспознају (на пример: Немачка, од маритимне „Идеје Хамбурга” ка копненој „Идеји Багдада”, или САД, од монроовске телурократске доктрине „Америка Американцима”, до мехеновске таласократске „Поморске стратегије”). Типични представници континенталистичких сила јесу Немачка („Цин у срцу Европе”) и Русија („Цин у срцу Евроазије”).

• *Различито просторно конципирање геополитичке структуре света* – Саобразно сопственом просторном перцепцирању света и специфичним географским цртама геополитичког кода, велике силе на различите начине пројектују и остварују своје ареале моћи на светском нивоу.

а) Таласократске силе експанзију врше следећи „Идеју хоризонтале” („по паралели”), посредством континуиране

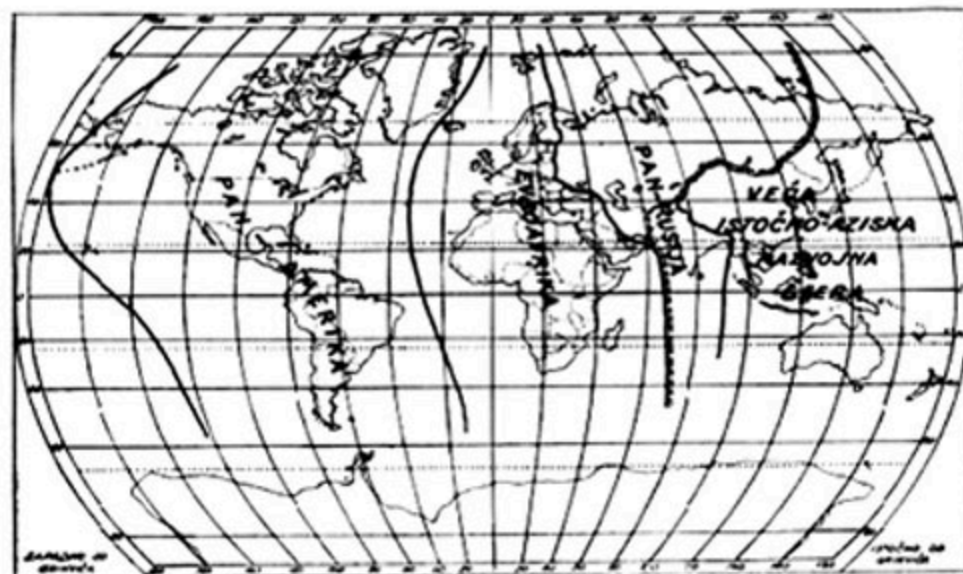
акваторије Светског океана. Управо чињеница да Светски океан обавија читаву Земљу, тј. његова просторна *континуираност*, мотивише таласократске силе да теже глобализму и униполарном геополитичком поретку. За успостављање таквог система важна је контрола кључних тачака, у првом реду мореуза као *уских грла таласократије* (Скагерак и Категат, Гибралтар, Сицилијански пролаз, Босфор и Дарданели, Отрантска врата, Баб-ел-Мандеб, Ормуз, Малајски и Сингапурски пролаз...). Такође, велики значај имају и земљоузи као *препреке таласократији*, међу којима су најважнија два, чија је баријерност превазиђена прокопавањем канала. Први, Суецки, завршен 1869. године, био је под британском контролом од 1875. до 1956. године (и остао у сфери Запада) као осетљив сектор Великог империјалног пута, а симболизовао је *Rax Britannica*. Други, Панамски, пуштен у промет 1914. године, стално је под фактичком контролом САД, представља „пупчану врпцу” америчке глобалне доминације и симболизује *Rax Americana*. Дакле, да би управљале светом, таласократским силама је од пресудног значаја да пресеку *постор* копнених маса, а споје *простор* океанских басена. Тако успостављају „владање паралелама”, а геополитичност евроазијског „Срца копна” супституишу „Средишњим океаном”, тј. северним Атлантиком (са неоствареном амбицијом да то постане и северни Пацифик). Суштински се ништа није променило читаво столеће – од Макиндера почетком и Спајкмена средином, до Бжежинског крајем 20. века (*Карта 3*).

Карта 3: Традиција таласократске „Идеје хоризонтале” – Мекиндерова 1904, Спајкменова 1942, Бжежинског 1997. године.



б) Телурократске силе структуру света и ширење својих интересних зона заснивају на „Идеји вертикале” („по меридијану”), геополитички валоризујући пружање великих континенталних маса правцем север-југ. Уважавајући *фрагментираност* Светског копна, а не *интегралност* Светског океана, оне се залажу за макрорегионалну структуру света коју би чиниле тзв. пан-области. Из тога, логично, проистиче залагање за мултиполарни поредак. Геополитичка и геоекономска средишта („полови”) меридијански издужених зона налазе се на северној полулопти и чини их више моћних држава (САД, Немачка/ЕУ, Русија, Кина, Индија), а у будућности ће то можда бити неколико цивилизација (Западна, Православна, Синичка, Хинду, Исламска). Међу њима, примарни геополитички централитет припада класичном, мекиндеровском, „осовинском”, евроазијском (руском) Heartland-у, мада се не би требало изненадити да у времену које долази ту улогу преузме нови, постмодерни, многољудни, афро-евроазијски исламски Heartland. Супротно таласократском инсистирању на „пијемонтизму” Средишњег океана, телурократска пан-идеја подразумева да океанима буду трасиране границе меридијански издужених зона (изузимајући границе дуж огромног евроазијског копна). Телурократске силе би тако оствариле „владање меридијанима”, а о традицији овако замишљеног геополитичког (пре)уређења света сведоче неке иранске, индијске, (аутентичне) јапанске и кинеске идеје, а нарочито немачке и руске концепције – од Хаусхоферове између два светска рата, до Дугинове између „старог” и „новог” Хладног рата (*Карта 4*).

Карта 4: Телурократска „Идеја вертикале” и сличност мултиполарне поделе света на пан-области Хаусхофера 1931. и Дугина 2001. године



* * *

Радикалну промену у схватању и геополитичком употребљавању простора својим „булдожерским” ступањем у светску геополитичку арену доноси – Кина. Упркос камуфлажи прозваној „Офанзива шарма”, која потенцира „бенигност” сарадње, интеграција и геоекономије, а не „малигност” наметања, сукобљавања и геополитике, она у реалности убрзано крчи пут ка светском трону. По свој прилици, Кина ће бити прва сила у историји која ће изградити интегралну, и телурократску и таласократску моћ. То је очигледно по њеној визији „Један појас – један пут” (*One Belt,*

One Road – OBOR), која се састоји из (копненог) „економског појаса пута свиле” и „поморског пута свиле за 21. век”. И један и други сегмент следе упоредо и „идеју хоризонтале” и „идеју вертикале”. Трансевроазијски „економски појас пута свиле” има телурократски ко̀д и трасиран је „по паралели” од Далеког истока до запада Европе, али неколико његових саставних делова представљају меридијански оријентисане векторе усмерене према „поморском путу свиле за 21. век” (индокинески, пакистански, средњоазијски, балкански). Таласократски „поморски пут свиле за 21. век” је, такође, хетероген – дуж далекоисточне обале Пацифика има правац „по меридијану”, затим кроз Индијски океан апроксимативна траса је „по паралели”, да би се од Баб-ел-Мандеба, кроз Црвено море, и даље, кроз Суецки канал и Средоземље, поново оријентисао „по меридијану” (*Карта 5*). Та свилена концепција очигледно има особен просторни израз и препознатљиву геополитичку димензију. Њен далекосежни, стратешки, глобални циљ јесте конституисање „Средишњег царства” – отелотворења кинеске историјске, географске, цивилизацијска, економске и политичке самоспознаје. Јер, сагласно старој кинеској пословици: ”Као што не могу бити два Сунца на небу, тако не могу бити ни два цара на Земљи.”

Карта 5: Телурократско-таласократске геополитичке осовине кинеске свилене концепције





Свечана сала Матице српске, 19. октобар 2017.



Јелена Пилиповић

ПРОТЕЈ ИЛИ О САВРЕМЕНОСТИ

Увод

„У све ће се он претварат’ да побегне, у све што живо
Гмиже по земљи, у води и огњу силно што букти:
Ал’ ви га држите чврсто и само притискујте јаче!”

„Вештину
Не заборавив своју, старац се
У задивљујуће облике преображаваше:
Пламен, звер страшну, у воду што тече.
Како ни у једном од обличја лажних не успе умаћи,
Свладан, у себе самог се врати и људским проговори гласом.”

Писати о савремености значи упустити се у својеврсну протеомахију: древни епски песници приповедају о херојима који „морскога старца”, пророчко божанство Протеја, чврсто задржавају у своме стиску, упркос чудесним метаморфозама кроз које његово тело пролази, не би ли га нагнали да им пружи одговоре за којима трагају. Тако и *писар* савремености, за разлику од *писара* прошлости, мора то божанство, од кога се нада одговорима, чврсто задржати у своме стиску све док не проговори, упркос чудесним метаморфозама кроз које оно пролази. Док је то епским херојима, поетским надљудима попут хомеровског Менелаја или вергилијевског Аристаја, могуће, обичним људима, профаним не-

херојима, какви су данашњи *тисари*-писатељи, па и ја, *тисарка*, међу њима, уопште није могуће. Како међу рукама држати чврсто и довољно дуго, стежући тако да не може умаћи, звер (ма шта да звер данас јесте...), пламен или воду? Протејско биће савремености, штавише, чак ни хероји из маште не би могли ухватити јер се оно, за разлику од морског старца, не може вратити у свој првотни облик. Док је *тисар* задржава, надајући се да ће најзад измамити *реч* о њој самој, савременост није само прошла кроз преображаје, већ је нестала. Свака од метаморфоза означава њену малу смрт савремености јер се претходни облик преображава у прошлост. Уместо да ухвате тог *Протеја*, не-хероји профане стварности могу га само следити и скупљати-посматрати-тумачити његове трагове. И ја стога овај есеј не замишљам као *хватање* савремености, која мора остати неухватљива, већ као *ходање за њом*, кроз тумачење трагова које оставља иза себе.

Трагови које ћу покушати да следим јесу издвојена уметничка дела, с предумишљајем изабрана, у нади да могу водити ка нешто целовитијим облицима Протеја-савремености: ка неким уопштенијим одликама културе која обележава садашњицу. Есеј је стога најпре посвећен *читању* два колажна, плурижанровска остварења: многолике творевине Демијена Херста под називом *Благо из олутина Невероватног* и диптихалног дела Орхана Памука под насловом *Музеј невиности*. *Читање* прераста у разабирање неких нити које проткивају оба остварења и излазе из њих, уткивајући се у велико ткање савремене културе – ткање које нема границе, јер се још увек исткива.

И рашчитавање и разабирање одвија се у светлу изабраних античких пламсаја: будући да је савременост ткање на коме Моире управо раде, неће бити речи о истинској компарацији, већ о низу наговештаја и могућности кроз које ће се хеленско-римска баштина можда показати као једна од симболичких области наспрам којих се савремена култура може одређивати. Чему та светлост из давнина? Препустићу одговор Ханс-Георгу Гадамеру: „У страном препознати

сопствено, у њему се одомаћити, основно је кретање духа, чије је бивствовање само повратак себи из другости.” *Кретање и одомаћивање* духа, или међу-уплитање нити, како би рекао Публије Овидије Назон, творац многокоришћене речи *интертекст*, у овом есеју ће се одвијати у својеврсном заборау шта је *страно*, а шта *сопствено*. Моја *писања*, али и моје контемплативне љубави, посвећени су античкој култури као транстемпоралној категорији: не покушавам да је археолошки реконструишем у уским међама њене епохалности, већ да се са њом сусретнем из пуноће своје временитости. Савременост ми је утолико страна, јер сам у њој неретко духовна туђинка, али је моја сопствена, јер сам њен део и градим је; класична древнина ми је страна, јер је мом искуству недоступна и за моју чулност непостојећа, али је моја сопствена јер у њој *духом* станујем. Писање садашњости за мене је смели изазов не само зато што представља хватање неухватљивог и расткивање још неизатканог, већ и стога што ме ставља у положај обрнут од онога на који сам навикла. Транстемпорални приступ, благодарећи коме ћу, на страницама које следе, савременост разгледати кроз призму антике, тако се претвара у преплет идентитета: страним ћу упознавати сопствено и сопственим *страно*. *Ходање за Протејем* тако постаје и вид самопознања.

Благо из олутина Невероватног

Многолико остварење Демијена Херста испрва се открива као изложба скулптура, постављена у два венецијанска здања која се одликују тихом лепотом, под меценатством истог колекционара. Реч је, међутим, о творевини која има вајарски, филмски, фотографски, књижевно-наративни, културално-историјски и естетичко-теоријски вид. Оно што такву лепезу експресивних могућности и жанровских модела држи на окупу јесте особен – непоновљив, рекла бих – спој мистификације, преданог уметничко-мисаоног рада и досегнуте аксиолошке самосвојности.

Идеја која окупља све аспекте Херстовог подухвата, мистификација се на најупечатљивији начин јавља у равни текста и филма: филмски записи, који мистификују препознатљиву ситуацију подморске археологије – налажење, спасавање, конзервирање, реконструисање и излагање уметничких предмета са давно потонулих бродова, предвођени су текстом. Кроз есеје више аутора плете се приповест о пребогатом римском ослобођенику Амотану/Амотанију из Антиохије, који је, у првом веку нове ере, по угледу на велике колекционаре Асинија Полиона, Гнеја Домиција и саме царење јулио-клаудијевске и флавијевске династије, сакупио фабулозну збирку уметничких предмета из свих крајеве тада познатог света и укрцао је на брод по имену *Апистос (Невероватни)*, како би украсила његову палату у далекој Африци. Брод је, међутим, потонуо у Индијском океану, а благо је живело само кроз бајколике приче и анегдоте све до скоро, када је бродоломна олупина пронађена, а артефакти извађени са дна мора. Обогаћена многим преокретима, нарација је сложена и занимљива, а неки есеји су посвећени феномену стваралачке имагинације и другим поето-естетичким концептима које само дело призива. Иако *Благо из олупина Невероватног* слови као Херстова творевина јер се сви потоњи аутори уписују у његову свеобухватну стваралачку визију, ипак би тачност захтевала да се одреди не само као плурижанровски, већ и као плуриауторски подухват.

Ипак, највећи део овог надасве сложеног, и у експресивном и у ауторском смислу полиморфног спектакла, припада равни скулптуре. Са минуциозном пажњом је (ре)конструисана раскошна лепеза палпабилне ликовности: уз скулптуре, ту су украси, посуде, накит, новац. Иако се не ограничава на хеленско-римску антику, већ се шири и на азијску, афричку, преколумбовску древнину, *Благо* је ипак доминантно одређено хеленским и римским митолошким мотивима и ликовним (скулптуралним, тореутичким, керамичким и нумизматичким) парадигмама, међу којима су Медуза, Протеј,

Киклоп, богиња Кали, Кецалкоатл, Господарица звери, Арахна, Ахилејев штит, Дионис, Аријадна пред морском немани, Аполон Сауроктониј, Сирена...

Зауставићу читаочеву пажњу само на две статуе, *Минотауру* и *Хермафродиту*. Символичка фигура којој се модерна култура често враћа, Минотаур се пре свега везује за лавиринт – од Расинове трагедије *Федра* до Борхесове приче „Астерионов дом”. Херст га, међутим, не приказује као господара лавиринта, већ као људождера, наглашавајући и микроскопски прецизно осветљавајући човечје-звериње тело у часу док једе једну од својих жена-жртви. Динамика тела чини људождерство упадљиво аналогним коитусу: будући да је у питању слободна скулптура у простору, отворена погледу из свих углова, из већине тачака посматрања чин који се одвија у бронзи делује као сексуални сусрет који буди пажњу, но остаје недовољно разумљив. Гледалац је *намамљен* да се приближи обилазећи око вајарске групе не би ли је осмотрио са свих страна – перцептивни чин тако постаје улазак у сасвим самосвојан *лабиринт погледа*. Тек из одређеног фокуса открива се да је у питању антропофагијски сусрет: управо, гинофагијски, будући да је мушкост човека-бика снажно истакнута. На *лабиринтском* путу свог погледа, док женољубље разоткрива као женождерство, посматрач упознаје митско чудовиште као биће које доминира над другим бићем у распону од љубљења до прождирања. У Минотауру Херст екстериоризује и оваплоћује низ могућих страхова: страх од коиталне доминације, страх од губљења идентитета у љубавном сусрету, можда с обзиром на род/пол, страх од асимиловања љубљеног сопственом опресивном потребом, страх од тога да се бива прождиран док изгледа да се одиграва истински еротски сусрет...

Савремени уметник се тиме уписује на дугу листу трагалаца за скривеним значењима мита, особито териоцентричног и есхатолошког мита – већ римски песник Тит Лукреције Кар веома подробно образлаже како све застрашујуће митске фигуре,

особито оне смештене у есхатон, заправо не постоје по себи, на аутономан начин, већ су само прерушени аспекти људске психе: оваплоћене жеље, нагони, страхови. Свет мита је свакако свет колективне фикције и колективне имагинације, ма колико му поједини блистаји индивидуалне стваралачке маште доприносили. Извајати у Минотауру женољубно-женождерно чудовиште значи *прочитати* у њему не само личне, већ наиндивидуалне страхове, мучнине, апорије, а тиме и дати му нови смисао и нову сврху, примерену садашњости, а не негдашњости из које је *изронио*.

Док фантазматски лик Минотаура доспева до савременог читаоца преко низа текстова који се углавном узгред на њега осврћу, подједнако импресиван лик Хермафродита, са великим поетским трудом, обликује Публије Овидије Назон. У расцветалом приповедању *Метаморфоза* повест о Хермафродиту представља преломну тачку јер се у њој секу оса трагања за идентитетом и оса еротопатије, две доминанте спева о преображајима. Реч која ће постати ознака за двополност испрва је име ефеба, настало спајањем имена његових божанских родитеља, у кога се, док се огледао у бистрој води Салмакиде, безнадежно заљубила нимфа тог извора. У часу кад је заронио у њене таласе да би се окупао, очајна Салмакида је умолила богове да га заувек сједине са њом. Од водене нимфе и ефеба настало је једно, двополно, биће. Опонашањем славне скулптуре хеленистичког вајара Поликла, Хермафродит постаје и вајарски топос, који се одликује псеудодрамском динамиком и темпоралношћу: уснуо, лежећи на стомаку, из готово свих углова изгледа као девојка која буди жудњу. Тек се из сасвим посебног положаја може угледати фалус на њеном телу и у том часу се рецепција скулптуре радикално мења, доживевши псеудодрамски преокрет.

Херст се одриче псеудодрамске динамике и приказује отворено, у фронталном контрапосту, одмах видљиву мушкост лепог, обнаженог женског тела. Нема преокрета, али нема ни покушаја прикривања, нити, као у Овидијевим стиховима,

представе о два бића стопљена у једно. У питању је изоловано, неприкривено женско тело обдарено фалусом. Да ли то буди осећај задовољења, испуњености, зebње или страха? Позивали да распознамо, у непосредности сопственог доживљаја и у тајновитости самопоимања, велику психоаналитичку раселину између „бити фалус”, односно *бити жена*, и „поседовати фалус”, односно *бити мушкарац*? *Хермафродит* нагони реципијента да се упита над сопственим самоодређењем, да се сусретне са собом на културолошкој прекретници на којој се не само односи полова превреднују и репозиционирају, већ се родно (само)разумевање преосмишљава.

Савремени вајар дарује митским фигурама нову сврсисходност. Као што Лукреције пита: „Шта је Венера нама?”, тако се и овде на питање: „Шта је Минотаур/Хермафродит нама?” нуди дубокосмислен одговор – оспољење једног од наших страхова. Сусрести се са својим страхом, видети га, опипати, и препознати као свој – то је вероватно најдубље егзистенцијално откривење које *откупљује* не само мит, него и уметност. Уметност има смисла. Од мистификације и лудичности, *Благо из олупина Невероватног* прешло је дуг пут. Симболичко-архетипско поистовећивање дна мора, онога света и несвесног, које се може пратити од *Одисеје*, преко *Федона* до Лукреција, да би се, с друге стране, утемељило у психоаналитичкој и дубинско-психолошкој мисли, сабира у једно Херстов напор за реинтерпретацијом. Скулптуре из олупина *Невероватног* заправо су тумачења и поновна тумачења мито-поетских парадигми античког света, а све их прожима и обједињује ауторска замисао да се кроз тварност, опипљивост, предметност уметничког дела може остварити контакт са оносвесним. Двострука мистификација – „извађено са дна мора” и „искрсло из древнине” – стога носи исту симболичку потку: „изронило из дубина”. Будући да је у питању мистификација која себе пажљиво гради и чува, али се и намерно разоткрива, ткање те симболичке потке се истанчава у поруку:

„изронило из лажних дубина”, „искрсло из нестварног амбиса” – преплет стварног и нестварног, тако обogaћује основни покрет „ка површини” и употпуњује луцидну поруку о самопознању, која се открива у језгру овог пост-постмодерног, плурижанровског и плуриауторског, дела.

Музеј невиности

За разлику од Херстовог остварења, које се отворено удомљује у антици, Памуково плурижанровско дело наизглед ништа са њом нема: сачињено из два близаначка ентитета, која деле исти назив, почива, међутим, такође на сложеној мистификацији. Текст или фикционални *Музеј невиности* је деликатан амалгам љубавног, реалистичког романа и музеолошког штива: каталога и историјата настанка збирке. Фактички *Музеј невиности*, смештен у истанбулском кварту Чукурцама, чини колекција предмета које је јунак фикционалног *Музеја* прикупио, а представљају материјални траг љубавне везе која је обележила његов живот и испрела наратив романа. Међутим, као обичне ствари из свакодневног живота, ти предмети не одударају од посебне врсте артефакта, реди-мејда (ready-made), приближавају се чак оној подврсти реди-мејда која се назива *уметност ђубрета* (trash-art). Две идејне струје које се уобличавају постепено кроз XX век, да би као својеврсни вирови у себе увукле велики део постмодерног стваралаштва, у свим областима – сакрализација баналности и испитивање, *истипавање* симулакрума – сустичу се у посебном облику хиперреализма који Памук гради својим диптихалним *музејем*. Ако би се хиперреализам концизно дао одредити као „илузија стварног без стварности” и или „фалсификат који нема оригинала”, памуковски хиперреализам би био илузија фикционално стварног и фалсификат фикционалног оригинала.

Фикционални *Музеј невиности* се пре свега даје као лако читљив реалистички наратив у првом лицу, чија је радња

смештена у Истанбул друге половине двадесетог века, приповеда модерну турску љубавну причу, наизглед невину од ма каквих, поготово древних, интертекстуалних одјека. Истанчанији поглед нуди другачију слику. Мој трансемпорални приступ, који кроз призму антике сагледава савременост, усредсредиће се на интертекстуални лук који спаја Памуково дело са једним сегментом Четрнаестог певања *Илијаде*, епизодом познатом под називом *Завођење Зевса*. Лук се рачва на два крака: први је миметички и спаја приказ љубавног чина Зевса и Хере са приказом љубавног чина истанбулских љубавника; други је дескриптиван и спаја опис љубљене девојке са описом богиње која заводи.

Памуков наратив поседује спиралну форму: сви делови приповести извијају се из једног јединог догађаја, који се одиграо у тачан дан, сат, минут, а исприповедан је у првом поглављу, недвосмисленог наслова „Најсрећнији тренутак у мом животу”:

„Тај чудесни златни трен, што ме је целог обавио дубоким спокојем, потрајао је можда неколико секунди, а ипак, мени се чинило да је срећа трајала сатима, годинама. Као да се тог понедељка, 12. маја 1975. године, око петнаест до три, свет у једном тренутку ослободио земљине теже и временских законитости, као што смо се ми ослободили својих кривица, грехова, кајања и испаштања. Пољубио сам Фусун у раме, знојно од врелине и љубавног жара, полако је обухватио с леђа, ушао у њу и овлаш је грицнуо за лево уво: у ваздуху је за тренутак залебдела њена минђуша и потом спала.”

Романописац дејствује као тумач Хомерових стихова, који психологизује и рационализује иреалну поетску слику златног облака и чудесног догађаја који се под њим збива – Четрнаесто певање *Илијаде* описује, наиме, једну особену хијерогамију – љубавни чин богова који се одвија на земљи, на планини Иди:

„Не бој се, ни човек ни бог нас видети неће,
јер ћу нас таквим ја загрнути облаком златним
да нас кроз њега не би ни Хелије мог’о да види,
који веома оштро кроз све прогледа оком!”
Рече и Кронов син тад љубу загрли драгу.
Нова под њима трава из свештене избије земље,
росни проникну лотос и шафран и мирисни зумбул
густ и нежан и он од земље их дизаше увис.
Обоје легоше ту и облаком лепим и златним
покрију себе, а сјајна из њега капаше роса.”

Златни облак, којим Зевс прекрива себе и своју љубљену, у Памуковом наративу постаје „чудесни златни трен”, који обавија „дубоким спокојем”. Аутентична хомеровска хијерогамија подразумева преображај тла, које постаје „свештено”, и оновљење света, симболизовано биљем и цвећем које из тако преображеног тла ненадано ниче. Божанска тела, упркос својој хиперболичној тежини и насупрот природним законима, одижу се од земље на врховима зумбула, умногоме у складу са Алкмановом сликом Ероса који се креће врх цветних латица (фр. 60). Надстварност поетског призора само је појавни вид свепрожимног рађалачког чина који се одиграва *испод* видљивог еротско-хедонистичког доживљаја. Иреална хомерска слика у *Музеју невиности* објашњава се, рационализује и психологизује. Благодаревши таквим поступцима, списатељ остаје у границама поетике стварноликости и у оквиру миметичког модела реалистичког романа – заправо, тек интертекстуално освешћивање и повезивање са Хомеровим текстом открива да је стварноликиост тек једна од равни Памуковог дела, испод које просијава надстварна равна хијерогамијског.

Читаоца *Илијаде* засењује згуснут опис Хере која се дотерује и својим пажљиво конструисаним изгледом опчињава мужа-брата-љубавника:

„Рухо амброзијско затим обуче што га Атена
 углади вешто разне увезавши уметне слике.
 Златним ковчама рухо на грудима она заковча
 па се опаше пасом од стотину злаћених реса.
 У уши бушене лепо тробисерне минђуше метне
 јагоди подобне, из њих милина бескрајна сјаше.
 [...] лепе сандале потом на беле привеже ноге”.
 „Како је виде, љубав му душу освоји мудру,
 као онај дан кад је првом обљубио беше,
 када су кришом од оца и мајке легли на одар.”

Памуковог читаоца, напротив, постепено привлачи итеративан, у времену расејан, опис лепе Фусун, чија дотераност у много махова опчињава љубавника-рођака, који ће јој муж бити само у жељи. У два описа, упркос различитостима, наглашени су готово исти предмети – *минђуше*, хаљина, појас, копча, сандале: „Једним покретом је изула жуту сандалу [...]; Најпре сам погледао изувену сандалу, а потом њене дивне дуге ноге. [...] Чипкаста жута хаљина на цветове, са копчом...”; „Ставила је бели појас са широком шналом који је њен струк чинио још виткијим...”

У *Илијади*, предмети којима се Хера улепшава не само да претходе хијерогамијском часу, већ га убрзавају и непосредно омогућавају. Међу њима крунско место заузима Афродитин *ремен*, у који су дословце ушивени *љубавно заједништво* (φιλότης), *жудња* (ἔμερος) и *умилни разговори* (ὄαριστὸς πάρφασις):

„[...] и отпаше потом од груди извезен и шарен
 трак у којем су њене све ушивене чини.

У том је траку жудња и љубав, наговор ту је
 и прелашћење што памет и мудрим опчињава људима.”

У *Музеју невиности* заводнички предмети такође претходе љубавном искуству и учествују у њему, али и преостају као његови трагови. Тиме постају спона између делова Памуковог диптиха: фактички *Музеј невиности* је збирка ствари-трагова,

чија вредност лежи искључиво у томе што носе у себи нешто од протеклог, надживотног, љубавног доживљаја. Хомерска слика чудесних предмета којима Хера стиче заводљивост, а врхуне у чудотворном Афродитином траку – у који су *ушивене* апстрактне вредности и емотивни феномени – до парадоксалних и самопотпуних размера развија се у два музеја.

Амброзијски, како Хомер вели, предмети које узима и ставља на себе велика богиња део су и залог вишег, бесмртничког постојања на увезалан начин, онтолошки непобитно. Сам придев *амброзијски* значи дословно *не-смртан*, као проста негација речи чији је индоевропски корен још увек разазнатљив и у српском „*мртав*”. Напротив, предмети које на себе ставља, узима или само додирује јунакиња Памуковог фикционалног музеја, а који постају експонати фактичког музеја, поседују двоструку вредност: за сваког читаоца или посетиоца *Музеја/Музеја* у питању су свакодневни, порозни, понекад чак и одурни *комадићи* малограђанског живота; за Фусуниног љубавника, међутим, реч је о драгоценостима подједнако *амброзијским* као што је олимписки накит хомеровске господарице неба. У обичним, чак упадљиво безначајним стварима, попут опушака или кесица за шећер, похрањена су његова несравњива емотивна искуства и незаменљиве егзистенцијалне вредности. Такво љубавниково уверење, уместо да поведе дух ка просторима рађања и неслућеног обогаћивања, доводи до кобног постварења и умртвљивања егзистенције. На нивоу стварноликости и миметичког реализма, може се говорити о психопатологији наратора – главног јунака, о фетишизацији, фиксацији и аутодеструктивности. На другом нивоу, који изниче из интертекстуалног дијалога са *Илијадом*, може се говорити о томе како боголики час, тренутак који реактуализује хијерогамију олимписких богова, делује на профани свет с краја другог миленијума, када се Памуков наратив дешава, или с почетка трећег миленијума, када се исписује.

Минуциозно, каталошко набрајање ствари-трагова које су припадале Фусун, дотакле је или макар биле у њеном суседству, а које чине главнину фактичког музеја, добија други смисао ако се те ствари сучеле са *амброзијским* уресима врховне богиње које, са сличном подробношћу, набраја епски песник: пропадљивост, трулежност, безначајност, што понекад изазива гадљивост код читаоца, знак су на више начина – не само (психопатолошке) опчињености јунака-наратора, него и знак онтичке различитости фикционалних светова савременог романа и древног епа. Док хијерогамијски час на Иди, уз сву своју чудотворну плодноност представља игру, не сувише беневољентну но без последица по саме љубавнике, јер је део њиховог лудичког, насмејаног, понекад и зломислено насмејаног олимпског живота, „хијерогамијски” час у Истанбулу љубавнике разара. Псеудохијерогамија води ка залеђивању и реификовању стварности: док ће Фусун поћи у смрт, Кемал ће сав свој живот претворити у покушај да се кроз сачуване ствари, почев од њене изгубљене-украдене минђуше, обезвремене тренуци проведени са љубљеном. Као порозни предмети који труну, деградирају, пропадају и претварају се у смеће, те ствари су потпуна супротност новом биљу, које је залог следећег круга живота у свеколикој природи и траг аутентичне хијерогамије небеских богова. Интертекстуална спона са *Илијадом* открива да је сама категорија безвремености иронизована у Памуковим музејима, а његово диптихално дело не носи случајно тај назив нити се гради у тој форми: чак и надживотни љубавни сусрет у савремено доба не води ка томе да стварност постане рађалачка, већ стара, умртвљена и постварена – музејска.

Тако се близаначки *музеји* могу читати као импресивно оруђе којим се установљује разлика између олимпске егзистенције, какву имагинира песник *Илијаде*, и малограђанске егзистенције какву једино може имагинирати њихов творац. Начин на који се подноси кратки сусрет са *златним облаком/треном* дефинише пунину и снагу божанствености у древном епу, односно оскудност

и слабост смртности у савременом уметничком делу. Ипак, можда и један једини тренутак који је самерљив са амброзијским искуствовањем света, о каквом сведочи древна поезија, откупљује порозно мртвило остатка живота?

Закључак

Као и сваки амбис, Херстово и Памуково дело својим безданим уметничким слојевима маме да се из њих не изађе: нису, међутим, призвана у овај есеј ради сопствених вредности, већ као трагови протејске савремености – као тканице чије се нити уткивају у незавршиво ткање савремене културе. Могу ли се те нити препознати и *расткати*, анализирати, проблематизовати? У том покушају вратићу се насловима два остварења.

Ако се наслов *Благо из олуштине Невероватног*, који је темељни део плурижанровског остварења, рашчита као намерна алегорија – на шта текстуални сегменти упућују призивајући алегоријске коментаре Хомера из пера Еустатија Солунског – онда речи *благо* и *олушина невероватног* добијају нову димензију.

Шта је то *невероватно* што би било *слупано*, скрхано у бродолому, сведено на *олуштину*? Рекла бих да није пресмело у томе видети негацију једне од далекосежних категорија Аристотелове поетике, изворно настале у оквиру промишљања поезије, но применљиве на све миметичке уметности: две лексеме које мислилац варира, τὸ εἰκὸς и τὸ πιθανόν, преводе се речју „вероватност” и кључне су за улучивање оног што је суштински стваралачко у поезији и не лежи у домену стиха ни облика уопште, већ у домену поетског представљања, мимесиса. Начело *по вероватности* (κατὰ τὸ εἰκὸς, *О песничкој уметности* 1451b 10) оно је што песника чини миметичким ствараоцем, а поезију изводи из домена појединачног, својственог историји, и уводи у домен општег, својственог мишљењу.

Категорија *вероватног/невероватног* је обесмишљена Херстовим остварењем, иза чијег би се основног поступка – мистификације, фабрикације, градње илузија – дао препознати исконскији порив ка *превазилажењу вероватног/невероватног*. Уз *Благо из олутина Невероватног* би се унеколико могао дописати исечак из једног од најутицајнијих теоријских текстова претходног столећа, књиге Жана Бодријара *Симулакруми и симулација*. Супротстављајући симулацију репрезентацији, што је један од латинских превода темељне аристотеловске категорије *мимесис*, Бодријар препознаје степене у градњи и разградњи миметичке слике: одражавање дубинске стварности (*une réalité profonde*) претвара се у стављање образине на ту дубинску стварности и њено обесприрођење, да би, у следећем стадијуму, постало закринкавање њеног одсуства. Коначно, миметичка слика губи контакт са ма којом *стварношћу* и постаје *чист* симулакрум.

Бирајући, уместо категорије мимесиса, на коју се надовезује сва теорија симулакрума, у бодријаровском, делезовском или неком другом кључу, категорију *вероватног/невероватног*, Херст наглашава положај реципијента. Наиме, ова категорија, изворно плод теорије беседништва, а не поезије, не постоји независно од читаоца-слушаоца-посматрача коме се нешто чини или не чини *вероватним*. Оно што се нуди оку Херстовог реципијента истовремено оставља дојам и *вероватног* и *невероватног*. Дојам *вероватног* темељи се на минуциозности са којим су антички вајарски топоси рекреирани, на озбиљности са којом су филмски, фотографски и књижевно-наративни сегменти остварени, на ерудицији и промишљености са којом су културално-историјски и естетичко-теоријски текстови исписани. Истовремено, дојам *невероватног* је неизбежан јер се мистификаторски напор луцидно и недвосмислено разоткрива на више начина: нагриженост Амотанових артефаката временом и морем није дочарана на иоле стварнолик начин, већ су наслаге алги, сунђера, корала, расап камена и глине, корозија злата и

бронзе, представљени као привлачни колаж пастелних, крајње неверодостојних, боја, који је субартефакт по себи. Такође, међу предмете древне колекције ушуњали су се заштитни знаци савремене масовне културе: Мики Маус, кока-кола, Волтрон...

Брод *Невероватни*, а с њиме и категорија *невераватног*, само је део Херстовог наслова – какво *благо* његов крах доноси? Рекла бих, најпре, слободу избора: креацију не само уметничког, плурижанровског *текста*, већ и плурикултуралног контекста. Затим, слободу од тренутка и његових очекивања – од императива *кауроса*. Збирка статуа која је настала данас, али се представља као остатак из древнине но ту илузију сама, лудички, распреда; која поштује каноне древне уметности, за чији се изданак *даје*, али припада садашњости, стиче моћ над обе епохе, и древном и садашњом: над древнином тиме што је слободно изабира, над садашњицом тиме што је слободно одбацује.

Наслов Памуковог диптихалног дела, *Музеј невиности*, такође призива метапоетско тумачење.

У музеј се похрањује оно што више не припада животу, било имагинарном било емпријском, као што упадљиво јасно показује фактички *Музеј невиности*. Је ли *невиност* реципијента, *невиност* читаоца/гледаоца који је могао миметичку слику стварности прихватити као стварност оно што је у тим музејима похрањено? Или је то сасвим обрнута *невиност*? *Невиност* уметности која је веровала да може бити бескорени симулакрум, сам себи довољан, из кога одсуствује и веза са стварношћу, али и веза са *негдашњошћу*, у најширем смислу?

Нити реципијент уметничког дела може бити уљуљкан у спаваћивој миметичкој једноставности, која, упркос грозничавом теоријском дикурсу и стваралачким праксама модерног доба, зачудно дуго опстаје, нити стваралац може бити узнесен у аутотрофној претенциозности симулакрума.

И Херстово и Памуково остварење, у свом многообличју, превасходно су везана за феномен колекције – у питању су збирке

предмета који се излажу погледу посматрача, што није идентично са феноменом музеја, али му је веома блиско. Фактички *Музеј невиности* одступа од традиционалног али се уклапа у савремени појам музеја, док се *Благо* излаже у освештаним музејским просторима. Чак је и мистификована колекција античког ослобођеника Амотанија смештена на брод који се метафорички назива пловећи музеј. У свим тим случајевима, реч је о гомилању и складиштењу предмета којима се на овај или онај начин придаје велика вредност: та појава позива да се распозна у широј лепези значења. И памуковска и херстовска колекција су мистификоване и вредност која се њиховим експонатима придаје је кривотворена, неправда, лажна. Колико такво отворено дестабилизовање феномена колекције дестабилизује културу која функционише по принципу складишта: од Лувра до супермаркета, од националне библиотеке до Гугла?

Колико је савремени свет у знаку складишта или *ризнице*? Наше образовање се претворило у складиштење знања, *suprelex scientiae*, како је давно рекао Макробије, но да ли је савремена култура само складиште ствари, *suprelex rerum*?

Проблематизовање савремене *културе складишта* иде и степеник даље: два остварења, међутим, нису само мистификоване колекције, већ и мистификоване *крхотине* – олупине Амотановог блага, *олупине* аутентичног хијерогамијског тренутка, прежитак епске славе бивствовања. Оба колажна дела на себе узимају идентитет претрајалости и остатка. Уколико се, у транстемпоралном кључу, тај чудни идентитет *остатка* повеже са посебном улогом коју одједи антике имају у њима, долази се до занимљивог идејног нуклеуса:

- Вредност је похрањена у некој врсти прошлог, од кога су претрајале само *олупине*. Код Херста, та прошлост је општа, историјско-културолошка, заједничка: у питању је антика као естетски идеал. Код Памука, прошлост је двогуба: с једне

стране, крајње лична, интрафикционална, идиосинкрastiчна, једва преводива на симболички еротолошки језик; с друге стране, интертекстуална – просјај Хомеровог епа који зрачи у позадини романескног језика.

- Ка тој прохујалој вредности се може стремити, њене се *олутине* ипак састављају и уздижу, а то би, можда, био и највернији опис поетике оба уметника: састављање *олутина*, што за Демијена Херста није само намерни, већ и кључни стваралачки поступак. Сва или готово сва вајарска дела која чине *Благо из олутина Невероватног* представљена су у два облика: „реалном” и „идеалном”. „Реални” облик је стање артефакта „извађеног са дна мора”, разривеног природним силама и током времена. „Идеални” облик је његово прастање, након што је процес вајања довршен а пре но што је процес растварања започео. Оба *Музеја невиности*, и фикционални и фактички, представљају такође труд ка *састављању крхотина*: док фактички музеј реконституише псеудохијерогамијски час у тварности, фикционални музеј га реконституише у имагинарности.
- У питању је лажна прошлост, лажне *олутине*, лажни остаци и лажно састављање. Реч је о делима која су *створена* и то створена *сада*. Кроз Херстово и Памуково остварење савременост се открива као Протеј не само зато што је у сталном настајању, зато што се мења и мора измицати контемплативном погледу, већ и стога што свесно и намерно узима туђе ликове.

Преображавање, или мењање ликова, открива и темељнији поетички смисао. Два остварења нису само плурижанровска, већ је и стваралачко биће, које из њих просијава, умножено: унутарњи творац је истовремено и *homo ioculator* и *homo artifex* и *homo creator*.

Homo ioculator

Може се рећи да надилажење категорије вероватног код Херста достиже врхунац у шали или чак подсмевању: уметник се шали са својим посматрачем или му се чак подсмева када уз портрет колекционара, ослобођеника из Антиохије првог века изваја Микија Мауса или када божанству преколумбовске Америке, Кецалкоатлу, да изглед Волтрона. Памук се шали са својим посетиоцем када стави у музејску продавницу Фусунине минђуше (доступне и он-лајн). Као *шаловишија*, уметник се поиграва са категоријом симулакрума: прибраја јој своје дело, указује на њу, упућује свог гледаоца и читаоца не само ка мистификацији, већ и ка промишљању феномена симулације.

Homo artifex

Истовремено са таквом шалом гледе вероватног – невероватног оба аутора стварају у великој присности са категоријама озбиљности и истине. Оба иманетна аутора могу стога бити одређена и као *Homo artifex* у најпотпунијем значењу те речи. Озбиљност са којом су уметничке творевине израђене, углачене, довршене, достижући веома редак степен формалне истанчаности, сведочи да је стваралачки процес једним својим аспектом представљао – улазак у истинску ергастерију и озбиљан, хефестовски, рад. Труд и посвећеност достојни бога-занатлије избијају из сваког делића Херстових скулптура и из сваке Памукове реченице. Као *занатлија*, уметник се утемељује у феноменима умећа и артефакта које су, међутим, кокетирањем са праксом мистификације, реди-мејда и треш-арта истовремено угрожене и поткопане.

Homo creator

Појам симулакрума, како је виђен у Бодријаровом тексту, готово у правој линији изниче из Платоновог појма ејдолонског (што ће на латински, најпре у Цицероновим списима, и бити преведено речју *simulacrum*, *приказа*, *привидна слика*, *привид*) и незамислив је без *празнине*: без *одсуства* стварности – управо, конструкција *дубинска стварност* је нестабилна и не да се одржати без прибегавања појму вредности. И Херст и Памук нуде симулакруме испуњене вредностима: управо, испуњене ново-старим вредностима које су крозвремене, а опасно се приближавају и надвременом као ономе што надилази поједине епохе и зрачи *над њима*. Продор ка *истини* душе и, још снажније, ка истини *бића* је оно што се открива и у једном и у другом остварењу. Памукова нарација је у првом лицу те стога испрва анатомија душе у њој делује површно: међутим, он маестрално користи управо могућности такве нарације да раскопрењивању психе приђе на динамичан начин, увирући у њу кроз многе разне стојне тачке. Истина душе се, међутим, не исцрпљује на деликатним психопатолошким увидима који су дати читаоцу посредством наратора-протагонисте, а да их он сам, сасвим налик човеку обременењеном многим и неносивим унутрашњим теретима, уопште ни не постане свестан. Истина душе се продубљује на другом нивоу – хијерогамијском – и постаје корак ка истини људског *бића*. Херст продире на другачији начин, можда још и већма задивљујући, тиме што оспољава најдубље страхове које човек у себи носи на такав начин да они буду прихватљиви оку, примамљиви имагинацији, неодољиви ерудицији – посматрач је увучен у процес самопознања а да тога није свестан и да то не представља болно искуство, него естетски доживљај, можда чак и естетски тријумф.

Да ли ови уметници могу стварати *ка истини* баш зато што стварају са шалом и подсмехом? Ако се стварање *ка истини*

кроз (само)подсмех може улучити као заједничка нит и Херстовог и Памуковог остварења, да ли се може препознати и као део оне велике тканице коју представља савремена култура? Да ли је та нит истовремено и *пут* којим савремена уметност може да допре до сфере вредности, која јој је далека, наизглед и недоступна? Води ли тај пут не само кроз самосвест симулакрума, већ и кроз просторе аутодетронизације и аутодеградације? Уметник може поново да постане нешто готово заборављено, *стваралац*, само ако је притом шаљивџија и подсмевач самом себи...? Савременост већ узима нови облик: у профаној стварности, у којој исписујем овај есеј, Протеј се не да ухватити и одговори се од њега не могу изнудити.



Мала сала Матице српске, 26. октобар 2017.



Мала сала Матице српске, 26. октобар 2017.



Небојша Дугалић

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

Пре него што се било шта прослови на ову непрегледну тему ваљало би наново пропитати нашу уходаност у подразумевању садржаја самих појмова који дату тему именују – САВРЕМЕНОСТ, ЧОВЕК И СВЕТ – као и то каква је њихова носивост и захвативост у времену сваковрсних типова плурализама, флуидности, нестабилности, у времену кризе универзалности, појма целине, умности, идентитета, парадигми субјективности, у времену фракталног, нестабилног субјекта, неизвесних конституција, презентовања и заступања идентитета, у времену транзиције, која је и прелазност и пролазност у исто време, и која је, можда, право име сваког времена и сваке савремености. На крају, ваљало би покушати исте те појмове чути из перспективе хришћанске есхатолошке усмерености, наднесености и заинтересованости за вечну судбину, човека, времена и света.

Сваки од тих појмова и свако наше питање личе на кризу из које бисмо да се о њима питамо. Шта су савременост, човек и свет с обзиром на тако усложњене условљености сваке њихове одредивости? Шта чинити са чињеницом да је човек, по природи, своме времену радикално несавремен, између много чега осталог и због бесконачног недостатка времена да саморефлектује (читај: само-од-сијава) своје време, да своме времену буде одраз, да све његове импликације разазна, промисли и артикулише? И како

се уопште разазнаје, промишља и артикулише у ситуацији наше подвојености између жеље за постојаним, стабилним, сигурним уточиштем каквог мисаоног и егзистенцијалног ослонаца, и с друге стране, урођене немогућности да се икаква постојаност, сигурност и стабилност стекну у сфери пролазности и смртности (читај: у сфери ВРЕМЕНА). С друге стране, може ли човек уистину желети непокретност и непроменљивост у било којој освојеној сигурности с обзиром на то да је непрестано измицање ослонаца и губљење сваке коначне извесности нужно везано за само његово постојање, зрење и узрастање. Може ли, с друге стране, икако доскочити својој природној склоности да непрестано изневерава властите ослонце у име неког жуђеног, неизвесног и прелестног хоризонта? Није ли он по природи трансгресивно биће, биће прекорачења сваке омеђаности и граничности, биће сваког прекомерја? И није ли човек, као временито биће, назначен за непрестано кретање у самопотврђивању кроз самопревазилажење? Шта, најзад, са чињеницом да човек може жудети управо за оним самопоричућим и самопоништавајућим у бегу од немогућности да своје подвојености издржи? Није ли и страст ка лошој бесконачности разумљива барем подједнако као и жеља за спокојем какве усидрености, и да ли би човекова слобода могла бити апсолутна без присуства такве страсти као услова њене могућности? Једна од парадоксалних тенденција овог доба, која вероватно представља извештан вид некаквог унутрашњег самопревршења утилитаризма, јесте и то да често ни мотив интереса није увек одређујући у стратегијама наших поступања (често људи поступају опсесивно упорно на своју штету) што сведочи о нечему, нажалост, природно самоубилачком у нашој природи. А поред свега тога, како у такву слику наше егзистенцијалне ситуације уместити чињеницу да је човек и делатно биће које често мора да дела хитно, немајући могућности ни времена (о времену треба мислити и са становишта његовог радикалног недостајања, можда понајпре одатле) да све узме у

рачун онда кад самерава и одређује своја поступања у свету, и уопште свеукупну своју праксу?

Све су ово непрестана и неумољива питања која потресају нас, временом многоврсно проткана бића. Али поред могућности да лепотом и страшношћу оваквих питања држимо себе у уверењу да циљамо у само срце ствари, морамо се ипак запитати има ли каквог делотворнијег противотрова за неиздрживости оваквих наших онтолошких слабости које се у свим овим запитаностима огледају?

Осим питања чему је то човек СА-времен, какво је његово искуство ВРЕМЕНА као таквог, и у каквом то СВЕТУ, поставља се питање и како их уопште одредити и према њима се одредити ако се обриси лица, како нас људи, тако и самог света, не дају ни назрети, а камоли омеђити, у својој тако стеченој мноштвености. Сваки наш покушај да се у одговоре на ова смртном бићу неодговорљива питања запутимо у овом смеру замрсио би се у набрајању некаквих суштинских одлика времена које се нашем искуству и погледу откривају подједнако колико и скривају, а неке дубље, а незахватљиве подвојености, и даље би одређивале наше упитности и наш спор са временом. Како у таквом контексту уопште одредити то *са*, тај наш спој (оно спајајуће, повезујуће, оно што омогућује наше учешће и заједницу са властитим временом) а с обзиром на целу историју дискурса о времену и сву његову апоретику, од елејаца преко Платона, Аристотела, Августина и цело хришћанство, Канта, Хегела, Хусерла, Хајдегера па до данашњих дана, и с обзиром на наше *савремено* искуство времена? Којем то времену, заправо, припадамо, каква нам је то савременост и какво је то *СА* наше савремености? Како се то ми и време међусобно са-одређујемо? И какав је, на крају, смисао наше уплетености у време уколико је исход нашег трајања у њему – смрт? И како да се онда своме времену са-временимо? Може ли се временито биће икако питати о перспективама своје временитости ако је време оно што из њега непрестано истиче да би на крају и човека самог коначно

из себе истисло? И не завршава ли се, нужно, свако наше питање у судару са питањем о властитој смртности? Међутим, да ли је то једина и последња истина наше временитости (пролазности) или ипак постоји некаква у човека заложена способност да рашчини такав усуд своје коначности?

Разлог овог низа упитности јесте покушај да побројимо бар неке њихове одјекне у унутрашњим теснацима нашег постојања из којих су оваква питања и повикана. Сва ова питања огледају човека узетог као једну времениту датост и важећа су у нама независно чак и од било какве наше свесности о њима. Свако од њих понорно ради у нама без обзира да ли трајемо са нашом усмереношћу ка Богу или без ње. Међутим, од тог *са* или *без* зависи да ли ћемо ове теснаце видети као безизлаз или као шансу. Или чак као постојбину своје наде. Јер не рађа ли се она зрела нада тек у судару са безизлазима ових питања без одговора? А осим тога, можемо ли бити сведоци ичег убедљиво важећег и онтолошки обавезујућег, ичег што би било кадро да ублажи неиздрживости ових антиномија, уколико не допустимо овим питањима да најболније одјекну и у нашој кожи, у нама самима, у свом пуном важењу, будући да су та питања баштина које смо сви подједнаки наследници, веровали или не веровали у своје вечно назначење.

Уколико бисмо своју са-временост посматрали искључиво са становишта историјске феноменологије ми бисмо у најбољем случају могли да попишемо, мапирамо, индексирамо, каталогизујемо, преовлађујуће тенденције свога времена, да их више или мање добро именујемо, верујући у умирујућу моћ тако артикулисане и предочене слике контекста и света у коме постојимо. Све би то био један заводљив и бесконачан процес продубљивања властитих аналитичких увида у суштинску неодредивост наше затечености светом и нема сумње да би тај процес донео немало (само)задовољство. Међутим, сасвим је извесно да нас у том привременом и варљивом спокоју неће мање опседати питање шта са

таквом затеченошћу и таквом бесконачном неодредивошћу ЧИНИТИ. И куда се денути или кренути у све замршенијој заплетености у ту, по Шекспировим речима, „моћну нужду времена” која „господари [...] нашим службама”? Да не бисмо могућност упитности на задату тему сапињали неком врстом констатујуће и пуко описне историјске феноменологије, запитаћемо се нешто касније како наше са-временовање изгледа из перспективе човекове призваности да време као Божији дар, са свим оним што је његово и што га чини, и са свим оним што смо ми и што нас у њему сачињава, принесемо Творцу на вечно удомљење у загрљају Царства Његовог, живећи га као простор могућности личног, заједничког и свеобухватног обожења. Другим речима, као простор прибирања свога вечног постојања у заједници са Богом, ближњима и са свеукупном творевином. Као простор нашег одазова зову Божије љубави. Да ли је, како и чиме наслутив или опипљив тај есхатолошки садржај и овде у времену у којем живимо? Јесмо ли ми уопште назначени просто за то да своме времену будемо савремени или је наше једино спасоносно савременовање у самосаглашавању са безвременим Царством Његовим које ће доћи, у приспособљавању себе за достојно учешће у вечној Христовој Вечери Тајној?

Ми живимо своју баченост и затеченост временом у коме смо рођени а које нисмо бирали и као неминовни заточници земних датости очитујемо време као протицање, као континуитет нашег пролажења које нужно врхуни у смрти. У том процесу стално смо распети између већ прошлог и већ стиглог будућег тренутка, никада заправо не досежући то неухватљиво *сада* које је већ прошло а још нестигло. Овако, угрубо, изгледа наше природно искуство времена као таквог, независно од садржаја којим је то време испуњено.

Пробаћемо, најпре, на једном примеру, да се загледамо у начин нашег трајања у свету и да према томе пробамо да поближе сагледамо и природу временитог бића као таквог.

У једној емисији о подводним вулканима приказано је кретање лаве кроз морску воду након ерупције. Оно што се могло видети био је блистав приказ сукцесивног стврдњавања и распрскавања ужарених лопти које су се котрљале низ обронке подводних вулканских купа. Наиме, у додиру са хладном водом обол тих лопти нагло се стврдњавао али би се убрзо затим наново распрскавао под притиском још увек ужареног језгра. То се понављало све дотле док би у језгру постојало жариште снаге која би стврднути обим гонила у распрснуће. На крају, када више изнутра не би преостало ужарености кадре да се излегне из своје отврдле љуске, последњи комад скамењене лаве смиривао би се на гомили, у дну, подупирући подножје вулканске купе у ишчеку неке нове ерупције.

Слична би се слика могла описати и када је реч о човековом ходу кроз време. У времену трајемо онолико колико нас ужареност властите нутрине нагони на само-обезграничење, другим речима, онолико колико имамо снаге да распрснемо свој стврднути обим. Међутим, коликугод силу тог језгреног жара поседовали у себи, и коликугод пута били у стању да рашчинимо ограниченост свог обима, слика нашег трајања у времену остала би и даље прилично сива будући да је крајњи исход тог кретања охлађеност и стврднутост на самом дну. Била би то слика једног трајања које је пресахло кад је исцрпело свој природни потенцијал кретања. И та би слика и остала таква да није нечег утешног у чињеници да тај наш последњи, у ново распрснуће непреводиви остатак, не остаје на дну, на једном, можда, озбиљнијем задатку – да буде дочек, постеља и пригрљај неком новом распрснућу оног дубљег и изворнијег, вулканског језгра, које ће дотећи неким новим живим жаром кадрим да и нас оживи згасле на дну.

И онда када покушава да рефлектује своје трајање човеку се догађа слично. Симптоматику или тежње свог времена труди се да упојми у одређени *изам* који пре или касније доживи своју истрошеност или посусталост даха, (своју охлађеност), затим

се у том бездаху изроди нека превратничка, еманципаторска, револуционарна реакција на ту потрошеност могућности, обично кроз некакво *пост*, да би се након тога вратио кроз извесно *нео* на нове, недоречене, непрепознате могућности изворних мотивација превазиђене епохе или периода.

На какву слику човековог временовања нам указују тај један суфикс (изам) и два префикса (пост и нео)? Да ли је таквим осцилацијама разлог инхерентна трансгресивност човековог бића као таквог, које увек по налогу своје пролазности хита да прекорачи, превазиђе, те тиме и превиди сва пространства понуђеног му хоризонта и да достигне оно неизвесно а жуђено што је најчешће извесна есхатологија празног места које га тамо негде мами, заводи, скрива се и ишчезава пред његовим дохватом. Или је посредни недовољна стрпљивост да се довиди потенцијал новозаузете позиције нашег ишчитавања света? Или, можда, тек то превремено прекорачење и наша несмотреност, превиђање и непослух према својој савремености, чини услов могућности поновног отварања и промишљања речене позиције? Није ли таква непокорност залог и услов могућности и сваке будућности? Или је, можда, ту на делу страст за несигурношћу, первертована или прерушена у тежњу ка постојаности? Страст ка бестрагању и бесциљању? Или насумично, стрепеће циљање у бестрагању?

Неузимањем у обзир овакве природе нашег временовања често бивамо неправедни када судимо о наслеђу и дометима како претходних епоха тако и епохе у којој сами стварамо и постојимо. О наслеђу је, уопште, неправедно судити само на основу домета, (не заборавимо да је историја пуна и блиставих промашаја!) будући да су ти домети по себи неодгонетљиви и бескрајно подложни новом читању, пропитивању и ослушкивању из позиције промењеног контекста који мења нашу отологију (нашу способност да чујемо), нити на основу онога што су лоши епигони, налазећи удобан смештај за недораслост свог талента у теоријским артикулацијама у којима одређена епоха промишља

саму себе, изнедрили као своја квазиделца, већ по испитивању могућности примене и отворивости изворних интенција из којих је један правац проистекао. Ваљало би пре проверити није ли можда наша хитња ка новом, живом, и свежем, ускратила право претходно започетом гласу да можда исцрпније досегне себе. Није ли сваки поједини правац једно у себи немонолитно здање, дисперзивно унутар себе самог, према коме је дакле, немогуће имати једнозначан однос? Из таквог неразврставања рађају се вештачке, и рекао бих насилиничке дилеме попут оне „постмодернизам – традиционализам”. То насиље дисјунктивних пропозија (ИЛИ-ИЛИ), и прелест приклањања једном или другом полу те по правилу лажне опозиције, чини се да не отвара могућност било каквог плодног разрешења, јер сваки дијалог нужно би завршио у попису аргумената за и против, при чему би се пропустило да се, са једне стране, разуме колико је свака одлученост на дисконтинуитет са оним традиционалним, дакле наслеђеним, нешто што ће се кад-тад вратити у лице својим неизреченим остатком, оним остатком коме се није дало право гласа, а са друге стране, колико свако одбијање да се призна право гласа страсти за могућностима новог, непоновљивог, неизвесног па чак и произвољног, оставља саму срж оног традицијом наслеђеног без могућности властите новине у пробоју. (Не заборавимо да кад говоримо о традицији подједнако смо у обавези да говоримо о способности наслеђивања, наследности и наследивости уопште).

Хајдегер је у свом чувеном тексту „Доба слике света” записао: „Размишљање је храброст да се најсумњивијим учине истина сопствених претпоставки и простор сопствених циљева.” Многа питања могла би се поставити Хајдегеру на овом прилично заводљивом месту које говори о спремности на мисаону слободу (за шта ми сада немамо времена) али ми бисмо пре да на Хајдегеровом трагу покушамо да поставимо питање и овако: Да ли је храброст управо у томе да се слободно допусти

придолазак какве упитности која је страна нашој сигурности, управо зато да би, кроз такву страну упитност, наша сигурност стекла властито ново лице или властито нову могућност или, што је можда још боље, да бисмо кроз такво допуштење стекли неку нову плодотворну несигурност. Није ли само у томе могућност једне плодне хетерономије и хетерогласја? Није ли храброст управо та изложеност лицу другог као стецишту и мог властитог лица? Не бисмо ли само тако учинили правду како својој тако и непоновљивости оног другог? И није ли то једини начин да се не огрешимо о право човекове (непоновљиве) личности да (непоновљиво) болује своја (непоновљива) превирања између аутентичности и неаутентичности, у непрестаном промаљању и доспевању до свог (непоновљивог) лика?

Зашто је овакав увод нужен за тему која нас интересује са становишта хришћанског етоса? Зато што, уколико хришћанство жели да остане аутентично, и своме времену савремено, и у своме времену спасоносно, оно мора сачувати и узети у рачун све ове обележености наше природе и нашег постојања, јер је у њима садржана логика свега у човеку постојећег и живог, логика наше рањивости и рањености временом. А немогуће је сведочити Христа незаинтересованог за оно живо и постојеће што у времену носи своје ране. То онда не би био Христос у телу рођени, у времену телом распети, у времену телом васкрсли, који ране наше, у времену, телом својим понесе, и који нас, телом васкрснувши, од времена и смрти избави.

Угрубо бисмо наше кретање кроз време могли одредити у три могућа вида: есенцијалистички, индивидуалистички и есхатолошки.

Есенцијалистички вид најбоље би се разумео у слици кретања поменутог подводног вулкана. Такво кретање било би извесно самоизницање из себе самог, Богом дарованом силом која је заложена у створену природу да траје у времену, али која је по својој створености коначна. Реч је, дакле, о инерцији створене

природе која би се кретала силом прирођене тежње за трајањем и без смерања ка некаквом есхатолошком осмишљењу.

Човек је у непрестаном раскораку између осамостаљене инертности својих унутрашњих распрснућа и тежње да у ономе што се у њему распрскава препозна свој и само свој лик, без примеса безличних стихија које неумољиво условљавају његову слободу. Управо на овоме темељи се свака наша индивидуалистичка тежња која је ништа друго до покушај да се у те осамостаљене инерције створене природе утисне печат наше јединствености, несводивости и непоновљивости, да се оне обележе оним личносним што је искључиво и неупоредиво наше. То је покушај потврде наше разлике и неличења у односу на све друго. Таква тежња природни је изданак вере да је сваки појединачни човек једна апсолутна новина у историји човечанства, времена, и света.

Оно што, међутим, често представља наличје тежње за потврдом личне несводивости и неупоредивости јесте таква жеља за јединственошћу која није заснована на идеји онтолошког склада између мишљеног (или верованог) и живљеног, већ на пукој потреби за апсолутношћу новине као такве, чиме се фалсификује Богом дарована могућност да све оно што је непоновљиво, јединствено и несводиво у нама, пројавимо као непоновљивост *заједнице* са другим, ближњим, на темељу љубави Христове, узимајући све своје потенцијале не као прилику да просто потврдимо своју различитост, већ као могућност да у њима, кроз даривање другоме, посведочимо Христов лик. Заједница са Христом циљ је сваке моје способности, а други, ближњи, јесте контекст, пут, извориште и лик мога стасавања „у меру раста пуноће Христове”. Не темељити своје постојање на посвајању оне распете и састрадалне љубави Његове, значи злоупотребљавати своју непоновљивост као некакву сврху по себи и не остваривати је као јединствени просјај Христа. Онда када се напросто тежи новини израза, а не пита се из овакве онтолошке мере о етичкој природи свега оног стеченог у човеку што тражи своје право

гласа, нужно се мора окусити судбина оне лаве подводних вулкана – охлађеност и згаслост на дну. Како изгледа природа онога што би да се из нас огласи мерена Христом? Није овде реч о морализму, већ о запитаности над тим у којој мери оваква индивидуалистичка тежња поставља себи питање шта је у њој градивно за заједницу љубави усмерену ка пребољевању, и ако је могуће исцељењу (јер о целости је реч) разлика између мене и другог, разлике између мене и Христа, (кажем пребољевању и исцељењу а не поништавању или пренебрегавању), и како да моја различитост потврди и афирмише различитост другог а не да се од ње дистанцира својом другошћу и несличношћу и да јој буде препрека и сметња. Како да мој ближњи други не буде мој странац а да и он и ја, по Тројичном узору, између себе останемо нераздељиви а несливени?

Овим смо већ закорачили у простор есхатолошке перспективе која би имала за циљ да се са становишта овакве наше усмерености ка свом вечном назначењу помире, преболе, и (пре) осмисле сви ови заплети, напетости и антиномије, промишљањем њихове агогичке функције у нашој запућености таквом једном циљу какав је Царство Божије. Да бисмо се уопште могли кретати у том смеру морамо већ овде, у овом времену и овом свету, имати свецело доживљајни, онтолошки опит садржаја и укуса те васкрсне силе којом смо призвани а која надумном извесношћу и непорецивошћу тажи нашу жеђ за бесмртним идентитетом властите личности. Такав један опит, како нам сведочи историја православнохришћанског искуства, могућ је само кроз покајање, у контексту евхаристијског, благодатно-светотајинског живота у Цркви као Телу Христовом.

У својој заплетености у свеколике безизлазе у потрази за собом свет је, нажалост, до сада покушао са свим осим са покајањем које је, како нам говоре оци, једини сигуран ослонац на таквом једном путу. Покајање није психолошка категорија јер би се оно иначе дало свести на пуко жаљење над каквим

појединачним огрешењем о норму, закон, правду или што год. Оно представља нешто неупоредиво пресудније. То је претемељење и промена целокупног начина постојања. Труд да излечимо себе од немогућности да волимо човека и свет оном љубављу којом је нас заволео Бог. Та љубав није пука емоционална (сентименталистичка) категорија већ труд да се заволи свака другост зато што у њој лежи потенцијал пребољевања и зацељења сваке моје личне недостатности. Љубав је једина богодолична трансгресивност – стваралачко самопревазилажење кроз другога, кроз ближњег, на темељу и са циљем љубави према Христу. Ту, дакле, није напросто реч о поштовању некакве моралне заповести зато што је она нешто социјално пожељно и што у демократском духу значи поштовање „права на различитост”. Када другост другога потврђујемо у таквом духу тај други и даље остаје мој радикални странац, несавладиво удаљен и туђ, неко за кога сам суштински незаинтересован. Неко у коме не препознајем могућност да се управо кроз његову различитост љубавно и љубављу самопревазиђем. Неко кога не гледам онако како га Христос види, воли и жели, те самим тим у њему не препознајем брата до чије би вечне судбине, сагласно Христу, требало да ми је стало подједнако колико и до моје. Труд око тога да се заволи ближњи (а ближњи је и онај најдаљи, онај најрадикалније други и другачији од мене!), морао би се засновати на две претпоставке. Да смо сви ми сродници по смртности и боголикости, назначени да, упркос својој коначности, у вечности постанемо Божији, и да нашу неуклоњиву упућеност на друге можемо преболети само гледајући на ближњег као на свог васпитача у Христу, јер је он изазов за пројаву у нама оне љубави којом је нас Христос заволео. Тек тражећи у свакоме његову непоновљиву могућност да постане Христов, непоновљиву могућност обожења у оквирима који су њему дати и задати, можемо бити истински одговорни за другог јер само је таква одговорност она која брине о целини Тела Христовог.

Заповест о љубави према непријатељу тек је немогуће мислити, а камоли живети, изван свести о томе да је други подједнако обележен нагоном за опстанком као и ја. Уплашен, дакле, као и ја, али и подједнако жељан неког бесмртног упоришта на коме би ослонио своју наду на вечнотрајући идентитет своје непоновљивости. Могућност да се убије други почива на илузији да је крв другог туђа крв као и на заборава тога да „нема тела које није наше” (владика Николај). Отуда одсуством љубави према другом чинимо себе отпорним на себе, а труд да заволимо друге јесте труд да исцелимо себе од невољења себе. Тај труд је, између осталог, и одговорност да свим силама ни другоме не дамо да срља у пропаст невољења другог. Да љубављу не дамо другом да нам буде непријатељ. Силу да тако љубимо не можемо имати по својој природи. Она нам може само бити дарована, сагласно нашем труду и чежњи да се у нама настани, од стране јединог који је и са крста могао да узвикне: „Опрости им, Оче, не знају шта чине”. Оно вечнотрајуће у нама није, стога, пуко преживљавање непоновљивих одлика наше личности, већ јединственост начина на који смо оваквом љубављу Христовом заволели ближње и свет. Све наше личносне одлике могу да преживе само у тој једино обесмрћујућој сили.

Будући да нам је кроз залог боголикости и слободе подарена тек пријемчивост за обожење и да наша створена природа нема по себи сомообожујућу силу, потребно је и наше свецело учешће у тајнама Цркве као Тела Христовог да би се, кроз њих, стваралачки превазишла свака наша онтолошка недостатност. У њима је извориште снаге за све оно што је нашој створености немогуће, јер благодатне енергије тих тајни чине нам доступним Христа који онда у нама савршава сваки наш богочежњиви труд. Све ово никако не треба узети као неки утопијски идеолошки оквир, већ као позив да кроз лично-учествујуће окушање животворности поменутих сила утемељимо своје постојање на одговорности и чежњи да Христос буде „све у свему”, јер је он вечни живот и човека и света.

Покушај овог написа није да изнесе некакву есхатолошку фантазију о безбедној збринутости повлашћених с ону страну времена и света, већ управо супротно. Циљ је у томе да се кроз увид у крајњу заоштреност нашег положаја унутар света наслути како, истовремено, можемо сачувати сваку датост наше створености гледајући је као могућност нашег обоголичења, сваку непоновљивост и несводивост своје личности (на шта смо такође обавезни будући да је то залог иконе Божије у нама), сачувати нашу призваност да непрестано превазилазимо сваку ограниченост наше створене природе, као и право да бунтујемо и јаучемо у свакој преболној неиздрживости свога ововременог постојања, не би ли, како било, стасао у нама вапај достојан да призове настањење Божије у нама. Само су дела љубави, у име Христа учињена, наша вечно трајна стечевина, будући да су она наш славослов Богу који је неодузимљива тековина овога и онога света. Само јединство у Христу чува сваку нашу појединачну јединственост будући да смо у њему уједињени безусловном љубављу која не прави разлике а у којој остајемо различити. Само у труду да у себи такву љубав градимо постајемо богодолично одговорни за свет. Тиме наше човештво спасава себе од збрке унутар ћуди логике овога света која нас одвраћа од оног рашта смо се и родили – да човека, време и свет принесемо Творцу на вечно удомљење у Царству Његовом „да довијека” живе. Позивање на доказ да се примери оваквог идеала тешко или преретко могу у овом времену и свету срести и да су овако високе мете недостижне преслабом човеку, не амнестирају нас од обавезе да покушамо барем онолико колико нам је у моћи или бар не мање од тога, не заборављајући да оно што не можемо ми може Христос „који нам моћ даје” и који нас је подарио могућношћу да кроз Њега свом времену дамо оно што ни сами немамо, а то је спој са вечношћу.



Свечана сала Матице српске, 30. новембар 2017.



Свечана сала Матице српске, 30. новембар 2017.



Свечана сала Матице српске, 30. новембар 2017.



Зоран Аврамовић

ДЕМОКРАТИЈА, ОТВОРЕНО ДРУШТВО – ДАНАС И СУТРА

Шта је циљ човечанства: блаженство, доброта, љубав. Шта смета остварењу тог циља? Страсти (моћ, новац, полна љубав). Ако живот има циљ, онда живот мора престати ако се оствари циљ, каже Лав Толстој у новели „Кројцорова соната”.

Појам савременог подразумева временску дистанцу од *старог* или традиционалног. О карактеристикама савременог света можемо да размишљамо на два начина. Први је да разликујемо помоћу одређених критеријума традиционално и модерно друштво, а други је да истакнемо унутрашња обележја савременог света.

Размотримо однос традиционално-савремено друштво. Узмимо критеријум односа који се успостављају између чланова једног и другог друштва. У традиционалном друштву ти односи су више фамилијарни, у знаку присности, а у савременом су формализовани и више хладни. По критеријуму делатности, традиционална друштва се ослањају на осећања и религију, а савремена на рационално усклађивање циљева и средстава. Основна вредност традиционалног друштва је колективизам, а савременог друштва индивидуализам. Право јачег карактерише традиционално друштво, а правна држава савремено. Затвореност класне структуре је типична за традиционална друштва, а отвореност за савремена. Начин мишљења је у традиционалним друштвима прожет митологијом, а у савременим преовлађује логичко мишљење.

Које су основне карактеристике савременог друштва? Модеран начин производње, нагла урбанизација, пораст улоге науке у привреди и друштву, светско тржиште, глобализација као пораст међузависности држава, светски и национални медији, ширење демократије и правне државе, нуклерано наоружање, агресивни индивидуализам (грађанско друштво).

Савремени свет је противречна структура. Све је оштрија подела на развијене и неразвијене, богате и сиромашне, хуманизован и дехуманизован свет. Подела на социјализам и капитализам више није актуелна у смислу класичног одређења социјализма као система државне својине, планске привреде, политичког монопола, сузбијања људских права.

Супротности света су очигледне: данас у свету постоји, с једне стране, пропаганда мржње, хистерије, војног насиља, неправде, лажи, увећавање патње и несреће. С друге стране, увећава се специфична врста економске рационалности: радиност, штедљивост, стварање профита (добити). Друштво оријентисано на профит суштински мења квалитет колективног и индивидуалног живота. Похлепа прети природним ресурсима, а *духовна празнина* културном бићу човека.

Огромно богатство и моћ (наука и технологија без граница) у савременом свету, концентрисани су у петнаест одсто светског становништва; шири се јединствена идеологија (капиталистичка профитна оријентација); стил живота се уједначава (потрошачки, *једнодимензионални човек, пасивни субјект, забава, спорт*); васпитање се усмерава на развој егоизма, без осећања за проблеме других; у порасту је насиље и криминал. Овај свет је изгубио равнотежу моћи, а нехумане тенденције нису ишчезле. Научно знање (природне науке) трага за новим открићима. Куда се креће савремени свет и савремени човек? Да ли у техничку цивилизацију, моралну заједницу или џунглу? А да ли је човек играч улога, сировина установа, интелигентни пацов или фиктивна успомена на прошлост? (Milić, V. 1987).

Савремени свет је вредносно и институционално уоквирен демократијом и отвореним друштвом. Да ли је историјско кретање друштва, човека и света заустављено у глобализованој демократији?

Шпенглерова и Токвилова упозорења

Савремена слика света прецизно је најављена у Шпенглеровој књизи *Пропаст запада*. Ми живимо под притиском фаустовске културе. „Последњи ступањ историје јесте борба духа и силе” (1998: 28–4). Шпенглер не преузима улогу пророка. Он увиђа завршну борбу између новца и живота. У историји, записаше овај мислилац, питање је увек о животу. Живот је вечно кретање и нешто ново ствара. Шта ће живот донети у будућности, не зна се.

Демократска колонизација света има свој почетак у америчкој демократији. Токвил користи једну аналогију са старим Римом. „Све их гони да овладају морима, као што је Римљане гонило да освоје свет” (1990: 345).

Токвил је своју књигу *Демократија у Америци* писао око 1830. године. После готова два века, актуелност његове књиге је неслућена. Овај велики Француз наслутио је будућност америчке демократије – незаустављиво ширење свог схватања живота и човекове улоге у друштву. Данас, када водећа суперсила отворено говори о свом владању светом, морамо се запитати из ког извора потиче то уверење. Одговор је: из особеног *антрополошког* темеља америчке демократије.

Основна вредност америчког човека јесте стицање материјалног богатства. Бити богат значи бити сигуран, имати услове за освајање моћи, угледа и славе. У том погледу постоји висок степен сличности међу америчким људима.

Успеси које је овај човек остварио освајајући запад земље формирали су нарцисоидне црте личности. Самољубље је лако препознати у говору и понашању америчког човека. Ако

неамерички човек не примети ове успехе и славу он се, запажа Токвил, наљути.

Токвил открива у ширењу богатства и благостања „изванредне могућности за успостављање деспотизма” (1990: 633). Али он одмах упозорава да стара значења тираније и деспотизма овде не одговарају. Нови деспотизам који се темељи на богатству Токвил именује новом врстом потчињености, новом старатељском влашћу.

И Токвил и Шпенглер су *сагласни* у карактеризацији основних одлика културе и антропологије човека Запада или *западно-европског-америчког* човека. На првом месту, реч је о култури у којој човек апсолутизује своје ЈА. Према другоме ЈА има инструментални однос. Надаље, у западној култури тријумфује воља за моћ. Власт над природом шири се на континенте и друге културе. Реч је о вољи која осваја оно што још није освојено. Воља за моћ је политичка и привредна. Пре свега, привредна. Опседнутост новцем и материјалним богаћењем темељ је западне културе. У таквим социјалним и културним условима новац и моћ постају господари демократије.

У чему демократија не успева?

Претходна напомена: критика демократске праксе често наилази на приговор – има ли бољег поретка? То је погрешно. Најпре, демократски систем не може да избаци критику из јавног мишљења и говора. Друго, овај систем није лишен унутрашњих концептуалних и практичних проблема. Треће, на којој тачки недемократске или антидемократске појаве постају претња демократији? Четврто, песимизам није негација.

Са становишта политичке и друштвене историје демократија је (са људским правима и отвореним друштвом) *обећала* превазилажење свих облика насиља власти и неравноправности међу људима. После 1945. шири се глобални

захтев да све државе треба да буду демократске, са истакнутим степеном поштовања људских права. Европа је демократски део света. Шта се догађа данас? У којим правцима се креће демократија? Који догађаји у демократским државама уливају песимизам?

Питање је на којој тачки политичког живота почиње самооспоравање демократије. Оно се може разматрати и у фази борбе за демократске институције и у оквиру остварене демократије, односно у оквиру демократског поретка. Међутим, границе су у самом рађању демократске мисли и пракси.

Савремено искуство демократских држава показује:

- 1) Демократија није успела да искључи *силу и ратове*, како унутар неких држава, тако и између суверних држава. Водеће демократске државе Запада – САД и Велика Британија – нелегалним путем војно нападну суверену државу, а потом агресију легализују у међународним организацијама, од којих је једна и ОУН. У Србији су 1999. године, постојале демократске установе (конституисани народни суверенитет, влада изабране већине, политичка и сва друга права). Па ипак, државе НАТО-а су је напале, противно светском и националном правном поретку, због тежњи дела албанске мањине на Космету за сепаратном државом. Таква ситуација није била виђена у новијој историји.
- 2) Демократске институције нису успеле да спрече (унутардржавне) ратне сукобе у СФРЈ и Украјини. Рат у СФРЈ 1991. избио је после одржавања вишестраначких избора, као и у Украјини 2014.
- 3) Војна агресија и отворена оружана интервенција западних демократија (НАТО) на суверене државе (Ирак, Либија, Сирија) легитимишу се одбраном или ширењем демократских вредности, али одавно се зна да се у рај не иде демонским средствима.

- 4) Демократија није бранилац државног суверенитета и независности. Владе и интелектуални кругови западних држава (Европа и Америка) отворено се мешају у демократски живот појединих држава. Облици мешања су различити: шаљу се благе поруке, понекад и упозорења шта треба да се учини, позивају се антирежимске НВО у госте, или се одлази код њих, организују се научне конференције са изабраним гостима, а нарочито се води брига о *позитивним политичарима*, тако да се спроводи отворена дискриминација народних представника. Овакво спољно дискриминисање политичких представника једне државе сигуран је пут да се произведе и одржава криза демократије.
- 5) Која је то основна полуга која покреће појединце и друштвене групе, политичке партије у демократији? *Моћ новца* у савременим демократским друштвима није више тајна. Савремена грађанска друштва, Западна Европа и Америка, у центар свог постојања сместила су новац, и целокупни живот друштва усмерен је на профит. Шпенглер је у књизи *Пропаст Запада* тврдио да „моћ штампе диктира новац”, а једна америчка изрека каже да је „новац мајчино млеко политике”.
- 6) Да ли је демократија решила проблем одлучивања о јавним стварима? *Концепт саме процедуре* може бити тако нормативизован да не обезбеђује адекватно политичко репрезентовање. С друге стране, грађани бирају, али не владају. У њихово име *доносе се одлуке*, а упркос формалној подели власти, премијер или председник држи кључеве рата и мира. У својим мемоарима (*The Journey*, 2010) Тони Блер се присећа Косова, заправо бомбардовања Србије 1999. године. По сопственом признању, он је главни архитекта и извођач тих ратних радова. Ево његових речи: „Од почетка сам био потпуно спреман на војно решење. [...] Био сам непоколебљиво заузео став да ствар не пацификујем, него да је доведем до краја.”

- 7) Демократија није решила ни проблем *односа већине и мањине*. Класична идеја о слободној дискусији која се практично решава односом мањине и већине, све мање се поштује. Избори у демократским државама (од Америке до Србије) показују да мањина неће да поштује вољу већине грађана.
- 8) Јаке посебне интересе у друштву и држави демократија не може да реши принципијелно. Она користи *дупле стандарде* изнутра и споља. СФРЈ и Украјина. Косово и Крим.
- 9) Проблем *етничких предрасуда, мржњи и фобија* стар је од када постоји конституисање националних заједница. У недемократским системима овакви односи према другим нацијама отварају су врата оружаним сукобима и ратовима. Сетимо се тезе о расној супремацији Германа над Словенима. Али како објаснити етнички расизам демократске државе према другој демократској држави и њеној нацији? Није исто ако такву предрасуду шире мање групе расиста, и ако такви ставови долазе из редова политичке репрезентације или владе. Подсећам на Единбуршку декларацију ЕУ донету 11. децембра 1992. године поводом рата у БиХ, у којој пише: „Примарна одговорност за сукоб и његову бруталност лежи на српској нацији”. Дакле, не на неким деловима нације већ на целој нацији! (Аналогија: за бомбардовање Србије одговорни су сви грађани оних држава које су бацале бомбе на Србију!)
- 10) Демократија није решила *проблем ауторитарне личности*. Антидемократске црте личности нису само плод развоја и наслеђа. Оне се могу концентрисати и око веровања у велику идеју, у праведну ствар, за коју се треба борити. Наравно, пре свега за идеју водилу. Ако је везаност за велику идеју, за мисију у друштву – из чега произилази нетрпељивост према другима – кључно место ауторитарности, онда ову особину срећемо и код демократа. Зашто демократска личност не би имала опсесивну идеју? *Месијанска* идеја може се појавити и у руху демократије: то је политичка идеја која треба да спашава свет

од његових зала и неизвесне будућности. Уколико се таква идеја о демократији обликује као политички програм, може се очекивати пораст ауторитарних црта личности. Она се не морају јавити као опозиција на недемократске системе, већ на пољу реализације демократске идеје. Управо тако нешто се демонстрирало на односу демократија према српском народу после 1991. године.

Отворено друштво – апсолутизација појединца

Ми живимо у времену светског и националног сукоба две духовне и друштвене силе, сукоба колективистичких и индивидуалистичких вредности. Он започиње са епохом просветитељства и у разним облицима наставља се до наших дана.

Нема никакве сумње да и савремено друштво није друштво без *главе*, већ има своју теоријску припрему, идеолошку операционализацију и практичну примену. Нема друштвеноисторијског кретања без пратеће теоријске и идеолошке мисли. Ми живимо у времену у коме преовладају теорије отвореног друштва са њеним дериватима: конструктивизмом, интеракционизмом и постмодернизмом.

Како Попер одређује појмове затворено и отворено друштво? Основни појам затвореног друштва је *традиција*. Мада нигде не експлицира прецизну визију затвореног друштва, Попер на дескриптиван начин указује на низ елемената друштвене интеграције који се темеље на наслеђеним тековинама културе, а које он доводи у питање.

Појам отвореног друштва се утемељује на категоријама разума, слободе, једнакости, братства свих људи, новим институцијама и новом улогом појединца у друштву. Речи о разуму и слободи као одбрани отвореног друштва јављају се у књизи као рефрен.

Ново друштво подразумева „нову традицију по мери својих стандарда слободе, хуманости и рационалне критике” (Popper, 1993: 13–I). Оно ствара институције за индивидуализам, правни егалитаризам за такмичење његових чланова за друштвени престиж. То је критика државе која је изнад појединца.

Попер је недвосмислен у тврдњи да у отвореном друштву *појединац преузима одговорност за друштвени развој и владање светом*, али и одбацавање политичких вођа који знају шта је добро за човечанство (туторства и предрасуде). *У отвореном друштву, појединац је суочен са личним одлукама*. А таква позиција појединца захтева да *буде рационалан*, да се стара о себи, да се одрекне неких емоционалних друштвених потреба, да се прихвати одговорност.

Највише проблема у реконструкцији Поперовог критичког рационализма задају категорије разума и слободе. Разум се одређује у опозицији према емоцијама и страстима. Разум решава проблеме осветљавањем мишљења и искуства, а заобилажењем емоција и страсти. Тешкоћа са апсолутизацијом разума и слободе јесте у томе што су то вишезначни појмови. Друга потешкоћа је у Поперовој склоности радикалном прекиду са традицијом. Као што је директно супротставио отворено друштво затвореном, тако је и рационализам окренуо против ирационализма. Тврдњу да су и емоције и страсти покретачи људских, друштвених акција, Попер олако одбацује. „Инсистирам на томе да емоције, чак ни љубав, не могу заменити владавину институција које контролишу разум” (Popper, 1993: 284–II). (Додуше он ће свести проблем на етички избор између рационализма и ирационализма).

Посебан проблем са Поперовом теоријом друштва јесте његов висок захтев појединцу. *Он тражи од њега да буде одговоран за владање светом и да се суочи са личним одлукама*. Овај захтев је друштвено, политички и психолошки неостварљив. Он превиђа улогу функционалне структуре друштва (поделу рада), мотиве, жеље, избор приватног живота а не јавног, установе

политичке моћи, улогу политичких и друштвених група. С друге стране индивидуално-психолошки не може се очекивати да сваки појединац може и да је социјализован да доноси личне одлуке.

Радикална критика државе и духа нације као темеља државе уклапа се у савремену политичку стратегију европских интеграција и глобалистичких пројеката. Уместо суверених држава стварају се наднационалне организације, а уместо националног културног идентитета стварају се мултикултурни пројекти. Отворено друштво напада државу, нацију, културу. У том новом друштву постоје мале и велике државе, мали и велики народи. Да ли ће мали одолети апетитима великих?

Први критички приговор обухвата идеју утемељења отвореног друштва са појединцем који се ослања на моћ властитог разума у решавању социјалних и политичких проблема. Појединцу се поставља висок захтев – да буде одговоран за свој избор. С друге стране, слобода је увек избор. Зашто би избор увек био будуће друштво или борба за решење неког проблема. Слобода је вредност и за приватно уживање или, пак, за идентификацију са прошлошћу. Разум није једини облик живота. Логичка мисао не може да продре у суштину живота. Поред појма постоји и интуиција као извор сазнања и непосредни доживљај. Човек, као непоновљиво и јединствено биће, зна да стрепи, пати, очајава, да живи у тескоби, греху и парадоксу.

Други приговор концепту отвореног друштва тиче се апсолутизације права и потреба појединца. Приговор би се могао упутити и са становишта брзине остваривања концепције отвореног друштва у незападним („недемократским“) државама. Као да је довољно само представити знање о грађанском друштву па да се националиста, верник, социјалиста изгубе. Заборавља се да је социјални живот кумулативан, дубоко континуиран, а

све промене, без обзира на средства и време, не могу да потисну еволутивност и поступност. Другим речима, на грађанина у „националистичким”, традиционалистичким друштвима треба сачекати и при томе треба рачунати на уплив историјом наслеђених вредности.

Трећи критички приговор. Отворено друштво заобилази институције државе и нације. То је кључно место у овом пројекту. Питање је, међутим, шта се добија ненационалним и недржавним стањем. Друга једна струја промотера отвореног друштва залаже се за светску владу, за ограничени суверенитет, дакле за међународне политичке односе, при чему заобилазе проблем померања суверенитета и национално-државне легитимности таквог устројства света. Шта се добија новим нападом на државу? Да ли је могућна грађанска замисао „одумирања државе”?

Ствараоци и мислиоци отвореног друштва само су настављачи оне филозофско-социолошке и политичке традиције мишљења која је различитим појмовним апаратом критиковала институцију државе. Заједничка инспирација свих критичара државе била је њена лоша пракса или недемократска институционализација државних установа. Нису, међутим, показали осетљивост за чињеницу да је управо држава једна од највећих тековина цивилизације и да је то једина институција која успева да реши унутрашње разлике (социјалне, економске, националне, језичке, верске) и да једино држава може да успостави правни оквир који регулише заједнички живот људи и њихове индивидуалне слободе. Само се у држави могу користити грађанска права и слободе.

Савремени човек у глобализованом демократском свету

Човек – вечита загонетка? Савремени свет се, под новим информационим технологијама, убрзано мења. Да ли се и човек мења? Шта је са његовом интелигенцијом? Да ли је она окренута све више природнонаучним знањима и занемаривању знања

о друштву? Шта је са моралним и емоционалним својствима савременог човека? Да ли се мења његов карактер, темперамент?

Мисао о човеку се данас, као и јуче, али и у будућем свету одвија између два пола – нагонске детерминације и антрополошког обликовања.

Људска природа. Човек је део природе, али и културе (друштва). Ако човековом структуром доминирају нагони (традиција Хобс – Фројд) онда таквој природи човека одговара непоправљиво зло. „Зло је у самој суштини људске природе”. Ирационалне снаге у човеку (воља, инат, завист, мржња) снажно утичу на културни и друштвени живот. С друге стране, ако је човек рационално биће (потенцијално и актуелно), онда рачунамо на добру страну његове природе.

Његово природно биће је заправо нагонска структура у којој доминирају нагони опстанка, глади и сексуалности. Под људском природом не подразумева се само детерминација нагонске структуре и биолошки циклус постојања, већ неке константе његовог понашања и мишљења. Тако, човек је, по бројним мислиоцима, више лењ него вредан, више себичан него алтруиста, више окупиран тренутним интересима него будућим. Из тога следи и погрешивост знања. Човек користи уска, ограничена знања, доноси погрешне закључке, у власти је предрасуда. Он је више ирационалан него рационалан.

Двострукост људске природе открива непомирљиве тежње у бићу човека: сукоб моралних идеја и идеала или нагонске природе човека, односа страсти, разума и душе. Човек није способан за морални подвиг. Немоћан је да у практичном животу примени Христову етику. Истина је да човек може да ради против сопствених интереса. Човек је у власти нагона самоуништења.

Антрополошки поглед на човека. Човек није само део природног света. Социјална култура обликује човека. У том погледу постоји разлика између источног и западног човека.

Антрополошка претпоставка западноевропских демократских држава у приличној мери је другачија од источноевропских. Нововековне западноевропске демократије рачунају на особине личности које развијају оријентацију на богаћење, на егоизам и моћ. Његов пласман на тржишту зависи од његових способности, а демократија треба да му омогући фер борбу за успех и власт. Личност у овим демократским државама рачуна на *помоћ* заједнице у регулисању услова живота, а самим тим и на имплицитно моделовање особина личности.

Основна карактеролошка црта америчког човека, коју Токвил на више места у својој књизи подвлачи, јесте страст према материјалном благостању. Оријентација на материјално богаћење је свеопшта. „Сав је свет ту заокупљен старањем да се задовоље и најмање телесне потребе и да се обезбеде и најситније удобности у животу” (1990: 480).

Преокупација личним богаћењем ствара особину похлепности у којој доминира богатство, али одмах затим моћ и слава. Материјално богатство тежи власти као инструменту заштите или славе. Љубав према богатству је „у суштини свих поступака Американаца, што свим њиховим страстима даје као неку породичну сличност а њихов призор убрзо чини заморним” (1990: 560).

Страст богаћења и успех у освајању америчког континента формирали су одређене црте америчког ЈА. Они су створили „неизмерно високо мишљење о себи” (1990: 319). Емоционално га испуњава осећање гордости и самољубивости. Самовеличање Американаца се испољава посебно у односу са другим –неамеричким људима.

У источноевропским – словенским друштвима – личност је више у додиру са колективном историјом народа него са новим системима власти. Она је оријентисана на духовне и стваралачке вредности, а мање на материјални успех. Православна хришћанска традиција улагала је највише у емоционалне карактеристике

личности. Свет новца и богаћења није примарна потреба словенских народа. Личност је у овим словенским друштвима била више заокупљена душом него материјалним интересом. Под притиском глобализације словенске демократије имају као први задатак да модификују личност тако што ће појачати њена интересно-тржишна својства.

У савременом свету присутан је и нагонски и културолошки човек. Али у социјализацијском смислу шири се агресивни индивидуалиста који користи сва средства да би опстао. Глобализоване демократије и отворено друштво *произвеле су* човека који агресивно тежи остварењу материјалног успеха. Сваки облик друштва обликује особине и способности човека које одговарају његовим вредностима. Данашња демократска слика света јасно нам казује каква ће бити њена будућност.

Савремени свет и демократија сутра

Питање будућности појединачног и колективног живота одувек је привлачило пажњу научника и радозналаца. Основни појмови глобалне социологије будућности јесу „постиндустријско друштво”, „гигантизам”, „слика будућности”, „мондијализација”, „нови светски поредак”, „глобализација”, „светско друштво” (Ранковић, 1998).

Проблемски оквир науке о будућности одређује се према оним критеријумима по којима зависи опстанак човечанства, а то су пре свега раст становништва, мањак хране и енергије, загађивање природе. Проблем је, другим речима, у брзом раубовању природе и продубљивању јаза између малог броја постиндустријски развијених држава и великог дела сиромашних народа света.

Од рационалног мишљења зависи опстанак човечанства. Социјална наука треба да пружи увид у најдубље покретаче постиндустријског друштва, који су заправо антрополошки и друштвени темељи „болести напретка”. Да ли је такав захуктали

развој конструкција напретка (глобализације) или је иманентан западно-протестантској етици рада?

Визије будућности нису усаглашене. Будућност светског друштва разматра се на различитим нивоима и са различитом аргументацијом.

Једна књига је пре двадесетак година изазвала велику пажњу научне и политичке јавности широм света. Реч је о књизи *Крај историје* Франсиса Фукујаме (1988, 1992). Он је свету поручио да се после слома социјалистичких система у Европи друштвени развој креће у правцу универзализације институција и вредности либералне демократије. Западни начин живота нема алтернативу, под чиме Фукујама подразумева политичку демократију, тржишну економију и заштиту људских права и права националних мањина. Почетни тријумфализам је спласнуо јер се проблеми и противречности западноевропске цивилизације не могу гурнути под тепих. Човек који још увек ствара своју историју тешко се може помирити са тезом да је његов рад завршен. Али шта ће он у друштвеном смислу створити на крају демократије, отвореног друштва и светског тржишта? Куда ће се наставити кретање друштва?

Други поглед на глобално питање будућности света објављен је у једној другој књизи која је усталасала мисаоне духове. Самјуел Хантингтон је у књизи *Сукоб цивилизација* (1998) развио идеју о будућности у којој ће разлике међу цивилизацијама бити основни извор сукоба и тако наставити линију која иде од сукоба међу краљевима, народима, државама, идеологијама. Појам цивилизације означава посебности у језику, пореклу, начину живота, мишљењу, установама. Међутим, по Хантингтону, религија је средиште цивилизације. У том смислу он разликује осам цивилизација у свету – западну, латиноамеричку, афричку, исламску, кинеску, хиндуистичку, православну, будистичку, јапанску. Субјект међународног живота постаје цивилизација док држава губи свој значај. Излазак из цивилизацијске конфликтности

Хантингтон види у мисији западне цивилизације, будући да је она супериорна у развојном и инструменталном смислу.

Без улажења у критичку анализу схватања цивилизације као непротивречне целине, може се приметити да је отпорност појединачне културе далеко већа него што мисли амерички социјални филозоф. Оно што се може прихватити из истраживања Самјуела Хантингтона, јесте прогноза континуитета сукоба. Будућност светског друштва треба да се припрема и за ефикасно решавање сукоба међу народима, државама и културама.

У којој мери је регионална мондијализација одговор на изазове будућности човечанства?

Идеја мондијализације утемељена је у искуству нових економских, политичких и културних интеграција. Каква је „визија и стварност уједињене Европе”, при чему треба да разграничимо оптимистичку и песимистичку струју мишљења (позитивна и негативна утопија) поводом таквих друштвених кретања. Тако, „уједињена Европа” треба да означи крај колонијализма и национализма а јачање индивидуализма. Њен идејни темељ је: разноликост култура, европска демократија, „заједница грађана”. Међутим, у стварности „уједињена Европа” показује интересне разлике, организационе тешкоће, концепт уједињене Европе не може да сузбије последице конкуренције, „освету нација”, а појављују се тешкоће у заснивању европске свести. У блиској будућности ова нова Европа мораће да разреши и проблем „европоцентризма”, а биће занимљиво пратити расправу између присталица и критичара „уједињене Европе”, и њен исход.

Више критичке анализе треба посветити појму и искуству глобализације света. Са тог становишта посебно су значајне неке напетости попут јачања глобализације, али истовремено и јачања националистичких и сепаратистичких тенденција. Ништа мање интересантни нису ефекти конкуренције у свим областима друштва. Најзад, питање је како ће глобалистичка стратегија да реши продубљивање јаза између сиромашних и богатих друштава.

У књизи *Социологија и футурологија* (1998) Миодраг Ранковић тврди: „Никада до сада у историји свет није био тако поларизован и супротстављен са толиком концентрацијом моћи.”

Друштвене науке које се баве питањем будућности мораће да критички анализирају концепт и искуство западне демократије. Ширење демократије „постиндустријског друштва” остварује се различитим методама од којих су нека директно недемократска, попут претњи, санкција, војне интервенције. У том светлу биће интересантан развој односа између тржишта и државе који се у демократији претпостављају, али на нехармоничан начин. Амерички животни образац (култ профита) који је локомотива „постиндустријског друштва” мораће да се суочи са властитим преиспитивањем или ће следити последице свога развоја, које су крајње опасне по будућност планете.

Каква је будућност савременог света?

Пред изазовима будућности човечанство се суочава са две могућности: 1) да се окрене радикалној штедњи што ствара проблем за профитабилну економију и промене у односу према потрошњи енергије и сировина; 2) да се препусти „цивизацији неизвесности” чиме се испушта контрола над трошењем енергије, растом становништва, производњом хране.

Свет у будућности неће бити ослобођен ратова, страхова, сиромаштва, насиља. Пред светом су, као и увек, две могућности – општи консензус о развоју (равноправност, слобода) и апокалипса. Не треба потцењивати могућност самоуништења. Средства ратног разарања су невероватно увећана. То је основна разлика између старих и нових избора пред којима се човечанство увек налазило.

Литература

- Avramović, Z. (1998): *Drugo lice demokratije*, „Filip Višnjić”, Beograd.
- Аврамовић, З. (2000): *Демократија у школским уџбеницима*, Институт за педагошка истраживања, Београд.
- Аврамовић, З. (2002): *Невоље демократије у Србији (1990–2000)*, Old commerce, Нови Сад.
- Аврамовић, З. (2006): *Апорије образовања за демократију*, Институт за педагошка истраживања, Београд.
- Аврамовић, З. (2012, 2014): *Демократија и бомбардовање*, Просвета, Catena mundi, Београд.
- Čomski, N. (1995): *Šta to (u stvari) hoće Amerika*, IPS, Beograd.
- Fukujama, F. (2002): *Kraj istorije i poslednji čovek*, CID, Podgorica.
- Huntington, S. (1998): *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, CID, Podgorica.
- Kin. Dž. (1996): *Mediji i demokratija*, „Filip Višnjić”, Beograd.
- Ranković, M. (1995, 1998): *Sociologija i futurologija*, Institut za sociološka istraživanja, Beograd.
- Popper, K. (1993): *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, BIGZ, Beograd.
- Milić, V. (1987): *Sociologija saznanja*, „Veselin Masleša”, Sarajevo.
- Марковић, М. (2000): *Друштвена мисао на граници миленијума*, Службени лист, Београд.
- Tokvil, A. (1990): *Demokratija u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- Held, D. (1988): *Models of democracy*, Polity press, London.
- Špengler, O. (1988): *Propast Zapada*, Utopija, Beograd.



Свечана сала Матице српске, 18. јануар 2018.



Свечана сала Матице српске, 18. јануар 2017.



Свечана сала Матице српске, 18. јануар 2017.



Леон Којен

СМИСАО НАЦИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ ДАНАС

Када сам добио позив да говорим у Библиотеци Матице српске, помислио сам да би било најприродније да моје предавање буде посвећено ономе што је, од самог оснивања, био и разлог постојања и мотив деловања Матице српске, а то је српска култура. Бавећи се последњих година једним важним, па и преломним периодом у развоју српске културе – двема деценијама пред Први светски рат – често сам имао утисак да се многа питања која су била у средишту тадашњих размишљања постављају и нама данас. Једно од њих, оно којим ћу се бавити вечерас, „Шта је смисао националне културе?“, за нас, чини ми се, има исту ону важност коју је имало пре више од једног века за покретаче *Српског књижевног гласника*: и данас, као и тада, у том питању, у његовим различитим аспектима, сажима се неколико основних дилема које се тичу националног идентитета, начина његовог потврђивања и његове везе са будућношћу српског народа.

Зашто данас – као и тада, у годинама пред Први светски рат – питање смисла и улоге културе уопште, а националних култура посебно, има изузетан значај у практично свим европским друштвима? То питање, могли бисмо рећи, постаје важно у временима дубоких политичких криза које се по свом карактеру не тичу само односа моћи него и одрживости доминантних политичких идеја једног доба. У таквим временима тле из којег

ничу политичке идеје – а шта је то него култура дате епохе? – и само почиње да подлеже некад смиреном и разложном, а још чешће узбуђеном и страсном преиспитивању. Ако су политичке идеје немоћне да одговоре изазовима времена (економским, социјално-психолошким, културним, итд.) или, што је још горе, ако воде у катастрофе какве су биле два светска рата или појава тоталитарних режима, шта је природније него запитати се није ли нешто било погрешно у начину на који су нам се одређене идеје наметнуле као полазиште за практично деловање и дефинисање политичких циљева?

Предвечерје Првог светског рата био је последњи тренутак када су се судбоносне одлуке о будућности читавог света доносиле готово искључиво у европским престоницама. Можда су управо свест о томе, осећање да све зависи од политичара на које се може утицати и да се катастрофа да̂ избећи у задњи час, допринели да читаво морално и интелектуално преиспитивање првих година 20. века и нове идеје проистекле из њега ипак остану без практичних резултата. У том преиспитивању либералне и хуманистичке идеје 19. века биле су и брањене и оспораване, и изнова одређиване на прецизнији начин, али после катастрофе Великог рата оне као да су у Европи биле неповратно компромитоване: признаване на речима, оне и њихови носиоци у стварности су се показали потпуно немоћни када је требало спречити избијање рата или зауставити његове дотле незамисливе ужасе.

Доживљај оних који су се вратили из рата са уверењем да после страха Источног и Западног фронта више ништа не може бити исто с горчином и самосвешћу је 1920. изванредно изразио Црњански у „Објашњењу ’Суматре’”:

„Свуд се то осећа, да су хиљаде и хиљаде прошле крај лешина и рушевина, обишле свет, а вратиле се тражећи мисли, законе и живот, бивше, непромењене... Али су дошли нови заноси, нове мисли, нови закони, нови морали. [...] Што се тиче наших ’хипермодерних’ садржаја, ми их се не бојимо. За нама

је маса оних, који су међу лешинама, под отровним плиновима, осетили прилично 'хипермодерне' сензације; који су изгубили радост, коју ни породица, ни обичаји, овијени лажном 'копреном среће' и 'златним велом честите средине', не враћају више... Ми изражавамо све што они крију, што их мучи, али неизбежно стиже."

У Србији, која је била нападнута и по цену несхватљивих жртава бранила своје право на опстанак, рат није могао бити доживљен као бесмислена кланица кроз коју је, као аустроугарски војник, Милош Црњански прошао на Источном фронту и коју је незаборавно описао неколико година касније у *Дневнику о Чарнојевићу* (1921). Али, чињеница да је Србија само могла да се брани или да буде поробљена и да је утолико морална прихватљивост рата за њено становништво била друге врсте него за становништво великих сила није довела ни до каквог јединственог или доминантног става према рату међу њеним писцима. Напротив, и летимичан поглед на њихов доживљај рата, још током његовог трајања и у првим послератним годинама, открива нам сву разноликост једне књижевности у којој су лично трагање за смислом и индивидуалним изразом били неупоредиво важнији од приклањања раширеним уверењима и општим местима било које врсте. Овде је, надам се, довољно да поменем само неколико контрастних примера да бих илустровао овај огроман тематски и стилски распон у виђењу рата. Од патоса Дучићеве „Ave Serbia”, написане у изгнанству 1916. када је победа још била далеко (и када су стихови *Твоје светло небо понели смо с нама / И зоре да зраче на путима снова* имали потресно, свима разумљиво значење), и трагике Бојићеве „Плаве гробнице”, која годину дана касније говори о страшној цени славе и неизбежним менама колективне судбине, па све до опоре прозе Драгише Васића („У гостима”, „Ресимић добошар”, *Црвене магле*) и неподношљиво тешког, као из утробе ишчупаног сведочанства Растковог „Великог друга”, објављених у првим поратним годинама, виђење рата на нашем

тлу сведочио је о духовној зрелости једног народа способног да кроз књижевност сагледа све што му се догађало у судбоносним годинама победа и пораза, прогонства и повратка.

По овим достигнућима српске књижевности и њиховој рецепцији у културној елити, а делом и у широј читалачкој публици, могло би се помислити да је Србија једва била захваћена кризом либералних и хуманистичких идеја која је тако видна у Европи после 1918. године. У одређеној мери то је свакако тачно. Због посебне природе Великог рата на тлу Србије и превласти либералних идеја у јавном животу после 1903, интелектуалне и културне прилике код нас после 1918. по много чему нису личиле на оно што се тих година дешавало готово свуда у Европи. Више или мање доминантне у предратном свету, либералне идеје су, са ретким изузецима, биле у повлачењу на свим деловима континента пред новим идеологијама тоталитарних и ауторитарних покрета, било да је њихова победа брзо уследила, као у Русији и Италији, или да је до ње дошло тек у следећој деценији, као у Немачкој и Шпанији. У новоствореној држави Срба, Хрвата и Словенаца није било ничег сличног. Политичка криза, а она је ту државу пратила од самог оснивања, није била последица истрошености либералних идеја и разочарања у либералне установе колико неспособности да се од свих на речима прихваћено југословенство преточи у државно устројство које би задовољило аспирације свих трију народа и њихових елита.

Са данашње историјске дистанце у неуспеху југословенства као политичке идеје нема ничег чудног. Становништво које се после 1. децембра 1918. нашло у једној држави било је дубоко хетерогено и у националном, и у верском, и у културном, и у социјалном погледу. Насупрот томе, споне које су га повезивале биле су пре декларативне него стварне, а само југословенство као идеја тешко да је уопште било добро познато, а камоли прихваћено, у многим крајевима нове државе. Традиционалне тежње политичких елита Срба и Хрвата, двају народа од којих је суштински зави-

сио успех, па и опстанак нове државе, биле су потпуно супротне. Док је српска политичка и културна елита великим делом видела унитарну државу као природан облик државног уређења који може да гарантује основна људска и политичка права свима, без обзира на националне и верске разлике, хрватско становиште полазило је од федералног државног уређења као минимума прихватљивог за Хрватску, јер је само оно у погодном тренутку отварало перспективу конфедерације и, у крајњој линији, самосталне хрватске државе. Непомирљивост ових тежњи постала је јасна чим су почеле дискусије о уставном уређењу нове државе, а поготову после доношења Видовданског устава 1921. за који нису гласали хрватски посланици у Уставотворној скупштини.

„Анкета о српско-хрватским односима” коју је 1922. објавио *Српски књижевни гласник*, с великим бројем прилога и разноликим саставом учесника, добро је показала колико су српска очекивања била илузорна. Мајоризација Хрвата у Уставотворној скупштини био је погрешан и непромишљен потез, али српски политичари сигурно нису тежили томе да „Хрвати [буду] вјечни малољетници попут поданика у полицијској држави”, како је огорчено писао познати хрватски правник и политичар Ладислав Полић. Његово предвиђање „да је и са најумјеренијим и најхладнокрвнијим Хрватима искључен сваки преговор на бази Видовданског Устава” ипак се у основи показало тачно. Југословенство како га је схватала међуратна српска елита, са унитарним државним уређењем, Хрвати никада нису прихватили и њега је после две деценије историјски демантовао Споразум Цветковић–Мачек 1939. године; по њему је Бановина Хрватска постала *corpus separatum* унутар Краљевине Југославије, са веома широким овлашћењима, која су је чинила неком врстом федералне јединице, доста лабаво повезане са централном влашћу.

Слом унитарног југословенства није, наравно, био и крај самог југословенства као политичког програма и легитимационог основа државног уређења. Победнички комунисти су после

Другог светског рата из својих разлога наметнули југословенство као допуну својој ортодоксној марксистичкој идеологији, али ни оно није било боље среће од претходног. Комунистичко југословенство, са федералним државним устројством уведеним после 1945, историјски је демантовао Броз и Кардељев Устав из 1974. године, са његовим већ суштински конфедералним карактером. У оба случаја основни разлог за крах југословенства био је исти: тежња Хрвата (а касније и Словенаца) за сопственом независном државом. У односу на тај циљ, привремено државно јединство са Србима могло је у најбољем случају да буде не много пожељно средство, од којег треба одустати чим се за то укаже прилика.

Супротно свим рационалним очекивањима, ни крах оба облика југословенства, па чак ни геноцид над Србима у Павелићевој квислиншкој држави нису, нажалост, навели већину српске интелигенције да озбиљно размишља о напуштању сваке југословенске идеологије. Напротив, чак су и антикомунистички настројени Срби, са ретким изузецима, сматрали да је заједничка држава са Хрватима, Словенцима и другим „југословенским народима” (чији је број временом стално растао) са српског становишта прихватљиво, па и једино могуће решење. Насупрот томе, после доношења конфедералног устава југословенство као идеологија било је мртво свуда у Југославији, осим међу Србима: само они нису схватили да иза Устава из 1974. нису стајали само Броз, Кардељ и њихов апарат власти, него и огромна већина Хрвата и Словенаца (уз добар број припадника других „југословенских народа”).

Тако је у Србији, у некој врсти трагичне комедије забуна, југословенство доживело своју завршну инкарнацију. Од идеје која је била уграђена у основе државног устројства, од 1918. до 1939. и од 1945. до 1974, оно је, у рукама српских комуниста и њихових кардељевских учитеља, постало искључиво идеолошки инструмент; у последњих двадесетак година комунистичке

власти југословенство је било главно оружје у борби против „српског национализма”. У политичком речнику тадашње власти (као ни данас у политичком речнику „друге Србије”) „српски национализам” није био никакав прецизно одређен и теоријски употребљив појам. Под њим се стварно подразумевао сваки покушај да се, било на политичком било на културном плану, да друкчија оцена онога што је комунистички режим радио у Србији после 1945. године. Без тачно одређеног садржаја, југословенство је у склопу тих идеолошких чистки и полемика само представљало претпостављени пол врлине, став некога ко је у сопственом виђењу просвећен и напредан (и одан Титу, живом или мртвом) и просто не може да разуме како се доводи у питање било шта што је комунистичка власт учинила у односу на Србе и Србију.

Управо зато што тако схваћено југословенство, за разлику од оног ранијих времена, није више било конкретан политички програм и могућа основа државног уређења, оно је могло да послужи у сличне полемичке сврхе и у сасвим друкчијим политичким и културним приликама. Као што је сваки рационалан приступ српској историји и култури био анатема у позном периоду југословенског комунизма, тако је овакав приступ непожељан данас за оне који се заклањају иза паролe „Европа нема алтернативу” и уједно се позивају на југословенство да би бар делимично прикрили своје праве циљеве. Другим речима, као и пред крај комунистичког раздобља, југословенство је и данас много више идеолошки инструмент него културни и политички пројект. Само што оно служи још опаснијим циљевима него у завршном периоду југословенског комунизма. Који су то циљеви најбоље показује познати и много коментарисани захтев једне делегације немачког Бундестага од пре неколико година да „Срби треба да промене свест”. Оно што се до тада подразумевало у сталним западним критикама „српског национализма”, који је некако увек био гори од сваког другог на свету (укључујући ту и онај који је изазвао два светска рата), сада је речено сасвим

отворено: није реч о томе да треба напустити погрешну политику или неприхватљиву идеологију, Срби напросто треба да се одрекну свог историјског памћења и своје културне традиције – и тек онда ће им бити допуштено да живе у најбољем од свих постојећих светова. Празнину коју ће оставити то одрицање онда може да попуни обновљено југословенство, као допуна ономе што би на Западу волели да виде као „реформисану” Србију.

Такво југословенство, које се најчешће храни носталгијом за неповратно прошлим временима, ничим не угрожава оно што финансијске, политичке и медијске елите западних сила и иначе намећу као модел становништву свих европских земаља – друштво по замисли такозваног „неолиберализма”, који са аутентичним либерализмом мислилаца као што су Џон Стјуарт Мил у 19. или Џон Ролс у 20. веку има отприлике исто онолико заједничког колико је тобожња „власт радничке класе” у комунистичким режимима имала са стварним правима која су кроз синдикалну борбу извојевали радници у европским демократским друштвима. Насупрот Миловом и Ролсовом либерализму, који у пуној мери уважавају човека као морално биће и показују разумевање за сву сложеност људске мотивације, „неолиберализам” последњих деценија једва је нешто више од наивног оправдања глобалног капитализма и необуздане тежње за богаћењем која покреће његове кључне актере. Као такав, он је заклето непријатељ свих вредности и институција које постављају политичка ограничења глобалном капитализму. На његовом удару нису само права запослених и еколошки стандарди, чије поштовање и у једном и у другом случају директно повећава трошкове и смањује профите корпорација. С истим побудама он напада и на две окоснице свих европских друштава, нацију и породицу, које у животу сваког појединца, а поготову у животу мање образованих и сиромашнијих слојева, представљају чиниоце преко којих личност стиче моралне вредности, прихвата моралне норме и интериоризује обрасце понашања. По тим нападима најбоље се види колико су

„неолиберали” далеко од миловског идеала слободног појединца који потврђује своју индивидуалност свесно прихватајући вредности којима се руководи у животу. Јер, такав појединац не може а да не буде свестан важности коју за њега имају породица и нација – било да њима посредоване вредности једноставно прихвата, да их усваја али тек у нешто измењеном облику или да их одбацује у име неких других за које се свесно определио.

У „неолибералној” слици света, или бар оној која се из великих западних центара извози у мање европске земље, а поготову оне које су тек недавно ушле у ЕУ или још чекају пред њеним вратима, традиционалне вредности породице и нације безобзирно се извргавају руглу и свесно им се искривљава смисао. Не треба бити нарочито проницљив, па видети зашто је тако. Да би се становници тих земаља без роптања уклопили у положај мање-више обесправљене радне снаге, а то је углавном оно што им нуди данашња идеологија глобалног капитализма, они треба што више да забораве на достојанство и идентитет који имају као припадници одређене породице и нације, на традиционална и легитимна очекивања која за њихове послодавце представљају само сметњу (очекивања у погледу исповедања своје вере, држања својих обичаја, слављења својих празника, па и других обавеза заједнице према њима). Од сложеног сплета негативних и позитивних права, која се појединцима признају у Ролсовој и другим сродним верзијама модерног либерализма, а која поред осталог легитимизују многа очекивања те врсте, у „неолибералном” виђењу ствари није остало готово ништа. Цивилизована друштва данас почивају на друштвеној прерасподели богатства која не угрожава битније економску ефикасност а омогућава остварење независно прихватљивих циљева, од обезбеђивања „социјалног минимума” за све грађане до улагања у велике културне и научне пројекте: „неолиберали” су подозриви према свакој прерасподели ове врсте, не увиђајући колико њихово становиште доводи у питање нека од најважнијих цивилизацијских достигнућа прошлог века.

Ако је породица на удару „неолибералне” идеологије, нација је то још много више, јер у свим европским друштвима вредности потврђене у преломним тренуцима историје једног народа и доведене до свести у канонским текстовима његове културе, и данас могу имати, а често и имају аутономан утицај на државну политику. Сваки утицај ове врсте готово по дефиницији је анатема за велике центре моћи на Западу инспирисане „неолибералним” догмама: од мањих европских држава тражи се да спроводе „неолибералну” политику одређену негде другде, чак и када се она коси не само са њиховим економским интересима него и са најдубљим вредностима матичне нације. Данас су ти захтеви још увек пре начелне него практичне природе, али су важни јер задиру у сам суверенитет држава којима се упућују. Трагична судбина милиона избеглица из Сирије и Ирака, који су бежећи од рата кренули ка Европи, да би им се потом – под не сасвим јасним околностима – прикључиле и стотине хиљада Авганистанаца и Пакистанаца, добро илуструје ове дилеме око суверенитета с којима се данас суочавају европске државе.

Зашто би једна мала европска земља, која ничим није утицала на трагедију избеглица, била дужна да прими на десетине па и стотине хиљада људи друге вере, друге културе, других обичаја, другог морала, па самим тим у доброј мери и друге психологије? Када ово кажем, не желим да релативизујем ни трагедију оних којима је рат одузео све, ни несрећу других који су се запутили преко пола света, очекујући да ће их у некој богатој земљи дочекати раширених руку. Али није тешко разумети зашто неки европски политичари са неверицом и огорчењем говоре о пројекту стварања „постхришћанске” и „постнационалне” Европе, одбијајући то као нешто што нема никакве везе са вредностима које се налазе у темељу европске заједнице држава. На крају крајева, зашто нико није предложио да Сиријце и Ирачане, Авганистанце и Пакистанце приме Сједињене Америчке Државе, које су сигурно имале много више утицаја на њихову несрећну судбину од било које европске земље?

Расправе које се воде у Европи о овим питањима важне су и за Србију, која се са проблемом угроженог суверенитета суочава већ две деценије. Од окупације Косова и Метохије 1999. године не престају притисци западних сила да Србија накнадно прихвати ту чињеницу као нешто „нормално” и у том смислу потпише „правно обавезујући споразум о свеобухватној нормализацији односа са Косовом”, као да је заиста реч о суседној држави чије постојање и међународни легитимитет нико, па ни Србија нема разлога да доводи у питање. Како је уопште дошло до тога да се наша земља нађе у ситуацији да се од ње очекују овакви потези какви су последњи пут виђени на европском континенту у време Хитлеровог комадања Чехословачке?

Одговор на то питање даје нам жалосна историја односа српске државе према Косову и Метохији у последњих десет година. Откако је влада Војислава Коштунице крајем 2007. потписала Споразум о стабилизацији и придруживању са ЕУ, свака следећа влада правила је нове и све веће уступке око Косова, увек правдајући то захтевима „европског пута” и успут се заклињући да „Србија никада неће признати Косово”. Уместо да схвати сву тежину косовског питања и приђе му онако како то траже *и* прошлост *и* будућност српског народа, српска политичка елита је таквим понашањем само изнова давала до знања да је у начелу већ признала пораз.

Као што у приватном животу појединац не може да тргује поштењем и личним интегритетом, јер ако је на то спреман јасно је да их нема, тако у међународним односима држава не може да се односи према свом суверенитету над неком територијом онако како су то чиниле српске владе током протеклих десет година, јер ако тако поступа јасно је да се она тог суверенитета прећутно већ одрекла. То је трагична ситуација у којој се, како изгледа, данас налази наша држава: пошто је већ годинама показивала не само да се мири са фактичким стањем него и да је спремна на нове уступке, од ње као да се сад тражи да доврши тај процес и

покорно потпише „правно обавезујући споразум о свеобухватној нормализацији односа са Косовом”.

Свако ко воли Србију, српску историју и српску културу, мора пожелети данашњој српској власти да се заустави на ивици понора и не направи корак који би довео до најдубљих подела у српском народу после Другог светског рата. Али, ако тај корак ипак буде начињен, сутра или у догледној будућности, не треба мислити да је пораз, колико год био тежак, на било који начин коначан. Нека ми буде допуштено да овде поменем један много драстичнији пример. Поражена у рату и бачена на колена, уништена бомбардовањем, окупирана од сила победница, под теретом кривице да је изазвала још један светски рат и починила можда најтеже злочине у историји човечанства, Западна Немачка је ипак у свој први устав после 1945. унела одредбу која предвиђа уједињење са Источном Немачком. Таква одредба сигурно се никоме ван Немачке није много допала, али то није спречило тадашњу западнонемачку власт да је донесе, ни историју да јој четири деценије касније да за право.

Странци са Запада који анализирају данашњу Србију, и на основу тих анализа предлажу каква политика да се према њој води, добро познају српску политичку и пословну елиту, али се варају ако мисле да је то сва Србија. Наспрам политичкој елити, која листом сматра да „Европа нема алтернативу” и мисли да је лојалност Западу важнија за Србију од Косова и Метохије, данас стоји црква, велики део народа (како год иначе да гласа на изборима) и сви мислећи људи свесни своје традиције који верују у нешто више од личне среће и професионалног успеха. Њихов суштински ослонац у противставу према заглушујућој пропаганди спремној да пораз увек представи као победу не налази се у сфери политике него у сфери културе – политичка елита углавном се понаша као да је замрзнути конфликт на Косову највеће зло на свету, превиђајући да је замрзнути конфликт у садашњим околностима једина рационална опција за Србију.

Ова заблуда није случајна и има дубље узроке него што је страх од светских моћника или жеља да се стекне њихова наклоност. Иза ње стоји и идеологија „неолиберализма”, која је дубоко продрла у српску политичку елиту. За оне који прихватају ту идеологију нема ничега што не би могло бити предмет трговине. Као што се нека западна компанија не обазире много на интересе радника који ће остати без посла када она своју производњу пребаци у Кину, тако се ни другде не треба обазирати ни на шта него да се „направи што бољи посао”, па макар се трговало вековним средиштима српске вере и културе не би ли се отворило још које поглавље на такозваном „европском путу” Србије. Решавање косовског питања тражи мудрост, стрпљење и свест о томе шта може а шта не може бити предмет компромиса. То нису особине које се могу стећи прихватањем било које идеологије, а најмање оне која нам говори да је све у животу предмет трговине: до њих можемо доћи једино ослањајући се на сопствену културу и традицију, прилагођавајући њихове вредности захтевима данашњег времена.

Зато је српска култура, о којој сам наизглед говорио мање него што би се очекивало по наслову мог предавања, од пресудне важности за будућност Србије. Криза традиционалних политичких идеја у целој Европи, које су се показале немоћне да зауставе победничко ширење „неолиберализма”, може се превазићи само импулсима који ће доћи из културне сфере. Сваки европски народ ту ће тражити властити пут и понегде се контуре тог пута већ оцртавају. Од доба *Српског књижевног гласника* до данас српској култури ниједног тренутка није недостајала отвореност према свету, ни разноврсност стваралачког трагања у оним областима где је највише дала, у књижевности и сликарству. У великим временима модерне српске историје, те стране српске културе постојале су напоредо са националном свешћу коју је интелектуална и уметничка елита делила са целим народом. Таквог јединства данас нема, нити га може бити имајући у виду

социјално раслојавање и идеолошке поделе у данашњој Србији. Али, насупрот тим чиниоцима и ублажавајући њихово дејство, постоји жива и непрекинута национална свест, обнављана из генерације у генерацију стваралачким напорима да се осмисли колективно искуство нације и своје место у њему. Од Ракићевог косовског циклуса и Бојићеве „Плаве гробнице”, да узмем као пример само песнике, преко „Србије” Црњанског, Дучићевих песама написаних за време Другог светског рата, *Усправне земље* Васка Попе, „1804” и „Корака према мору” Ивана В. Лалића, све до многих песама Милосава Тешића и Рајка Петрова Нога, можемо да пратимо махом трагично али увек освешћено искуство којим се потврђује и изнова одређује српски национални идентитет.

Нико ко разуме шта му говоре та и многа друга дела не може се помирити с тим да велики симболи српског националног идентитета – Пећка патријаршија, Грачаница, Високи Дечани, Богородица Љевишка – слободно датим признањем Србије постану споменици на независном Косову и део „косовске културне баштине”. Прави разлози тог немирења нису, како се понекад мисли, сентименталне и себичне природе. Национални и културни идентитет дају једну димензију личној егзистенцији коју не може заменити то што ћемо у будућности можда постати грађани велике заједнице држава каква је Европска унија. Ако је за то потребан доказ, лако ћемо га наћи у пракси мањих европских држава – Чешке, Мађарске, Пољске, Словачке – које ниједног тренутка нису пале у искушење да свој национални и културни идентитет потискују у корист европског. Напротив, материјалне погодности које су неке од њих оствариле чланством у ЕУ редовно се користе за неговање сопствених традиција и упознавање других са њима.

Као и другде у Европи, и у Србији треба очекивати да ће се нове политичке идеје пре родити из фермента културног стваралаштва него из ритуализованих сукоба власти и опозиције у парламенту и медијима. Када до тога дође, показаће се да видик

није онако црн као што многим данас изгледа. Ни у борби против нељудског и неправедног друштва какво нуди „неолиберална” идеологија, ни у отпору притисцима да се одрекне Косова и Метохије, Србија не мора бити сама: али храброст се понекад састоји и у томе да се савезници потраже тамо где се стварно могу наћи.

САДРЖАЈ

Владимир Пиштало САЧУВАЈ НАС ХАОСА И ТУЂЕГ РЕДА.....	9
Драгољуб Којчић КРИЗА КРИЗЕ.....	33
Зоран Ковачевић НАУКА И КРИЗА ДУХОВНОСТИ.....	47
Рајна Драгићевић ОБРАЗОВАЊЕ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ.....	63
Миломир Степић ПОИМАЊЕ ПРОСТОРА И ГЕОПОЛИТИЧНОСТ САВРЕМЕНОГ СВЕТА.....	81

Јелена Пилиповић ПРОТЕЈ ИЛИ О САВРЕМЕНОСТИ.....	103
Небојша Дугалић САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ.....	127
Зоран Аврамовић ДЕМОКРАТИЈА, ОТВОРЕНО ДРУШТВО – ДАНАС И СУТРА.....	145
Леон Којен СМИСАО НАЦИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ ДАНАС.....	167

Савремени човек и савремени свет • 3

Издавачи
Матица српска
Библиотека Матице српске
Нови Сад

За издаваче
Драган Станић
Селимир Радуловић

Корице и припрема
Атила Капитањ

Лектура и коректура
Меланија Блашковић
Драгана Д. Јовановић

Штампа
Арт принт
Нови Сад

Тираж 700

ISBN 978-86-80061-58-0

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

821.163.41-4(082)

САВРЕМЕНИ човек и савремени свет : [зборник радова]. 3 / [уређивачки одбор
Трибине Драган Станић ... [и др.] ; уредници Селимир Радуловић, Драган Станић]. - Нови
Сад : Матица српска : Библиотека Матице српске, 2017 (Нови Сад : Арт принт). - 181 стр. :
фотогр. ; 19 cm

Тираж 700.

ISBN 978-86-80061-58-0

COBISS.SR-ID 322063367

Владимир Пиштало
САЧУВАЈ НАС ХАОСА И ТУЂЕГ РЕДА

■
Драгољуб Којчић
КРИЗА КРИЗЕ

■
Зоран Ковачевић
НАУКА И КРИЗА ДУХОВНОСТИ

■
Рајна Драгићевић
ОБРАЗОВАЊЕ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

■
Миломир Степић
ПОИМАЊЕ ПРОСТОРА И ГЕОПОЛИТИЧНОСТ
САВРЕМЕНОГ СВЕТА

■
Јелена Пилиповић
ПРОТЕЈ ИЛИ О САВРЕМЕНОСТИ

■
Небојша Дугалић
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ

■
Зоран Аврамовић
ДЕМОКРАТИЈА, ОТВОРЕНО
ДРУШТВО – ДАНАС И СУТРА

■
Леон Којен
СМИСАО НАЦИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ ДАНАС



Зборник радова
**САВРЕМЕНИ
ЧОВЕК И
САВРЕМЕНИ
СВЕТ**

