

*Зборник радова*

# САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ



Мило Ломпар  
ПОХВАЛА НЕСАВРЕМЕНОСТИ

Епископ Нишки Јован  
СУОЧЕЊЕ ЦРКВЕ СА СВЕТОМ – СВЕДОЧЕЊЕ КАО  
МЕТОД ЦРКВЕ

Драган Проле  
АНТИНОМИЈЕ САВРЕМЕНОСТИ

Милош Ковић  
СВОЂЕЊЕ РАЧУНА:  
ДВЕ И ПО ДЕЦЕНИЈЕ ОД КРАЈА ХЛАДНОГ РАТА

Бојан Јовановић  
ЧОВЕК У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

Митрополит Црногорско-приморски Амфилохије  
САВРЕМЕНИ ЧОВЈЕК И  
САВРЕМЕНИ СВИЈЕТ

Владета Јеротић  
ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋА УНИВЕРЗАЛНА ЕТИКА – МОРАЛ  
ПРЕ РЕЛИГИЈЕ?

Дивна Вуксановић  
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ: ОД  
МЕДИЈСКОГ ПОСРЕДОВАЊА ДО ХИБРИДИЗАЦИЈЕ  
И БЕСТЕЛЕСНОСТИ

Алпар Лошонц  
СВЕТ КОЈИ ВИШЕ НИЈЕ СВЕТ

Душан Т. Батаковић  
О СРПСКОМ ИДЕНТИТЕТУ:  
ОБМАНЕ И ОПОМЕНЕ

Часлав Д. Копривица  
ЕПОХАЛНО ВРИЈЕМЕ КАО МАЈСТОР ИРОНИЈЕ.  
КУЛТУРНОКРИТИЧКИ ОГЛЕД О НЕМОГУЋНОСТИ  
МОДЕРНОСТИ

САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И  
САВРЕМЕНИ СВЕТ

Савре  
човек  
савре  
свечи

# ВРЕМЕНИ И ВРЕМЕНИ



2015

*Уређивачки одбор*

Драган Станић  
Селимир Радуловић  
Ђорђе Ђурић  
Ненад Остојић  
Мирослав Алексић

Иван Негришорац  
ЧОВЕК КАО ВЕЧИТА ЗАГОНЕТКА

Од кад је света и века, човек настоји да дође до кључних сазнања о томе ко је и шта је он, какво је његово биће и каква је његова улога у историји света, какав је у прошлости био, шта то у садашњости чини и у какву будућност иде? У многим претходним епохама мислиоци различитих оријентација и дисциплина настојали су да дођу до одговора који би нам помогли да се суочимо са сопственом сложеносћу и да властити начин живота ускладимо са општом човековом природом. Стога и данашњи напори да се понуде одговори на ова стара, прастара питања, морају – у оваквом или онаквом облику, али нужно – бити повезани са некадашњим разумевањем саме ствари. Истовремено, намеће се сазнање да само најутемељенији, најистинитији и највреднији одговори имају права на будућност! А то значи да само ретки ће постати саставни чиниоци свеукупне слике човека и његовог света у временима која тек долазе.

*Митска и философска, антрополошка и научна перспектива*

Многи, изузетно ваљани и виспирени одговори су дати, али човекова тајна није разрешена. О човеку се мислило у оквиру митова, тих светих прича које – како би то рекао Андре Јолес<sup>1</sup> –

1   Указујући на заједничка својства двају једноставних облика – мита

дају одговоре на питања која тек треба препознати и осмислити: чињено је то на различитим странама света, од којих је у европској култури темељ поставила пре свега грчка, а њеним трагом и римска митологија, које су као заједничко добро најдубље уграђене у памћење многих европских народа. Од античке философије, поготово од антрополошке фазе у њеном развоју, од Хераклита, Емпедокла, Сократа, Платона, Аристотела, па све до Сенеке, Марка Аурелија, Плотина и Секета Емпирика, а томе морамо додати и суштинске увиде песника, попут Хомера, Хесиода, Ешила, Софокла, Еврипида, Вергилија, Лукреција, Овидија и других, постављена су питања и дати су одговори који се и данас могу разматрати као релевантни, ништа мање актуелни него што су неки савремени. Античка мисао се кретала у распонима од космолошких и теогонијских поставки, преко метафизичких и онтолошких разматрања, па до практичних, моралистичких увида, при чему се већ тада јасно увидела огромна ширина са којом се проблем човека тумачио. Суштински доприноси су давани и на другим просторима, па се дела попут Гилгамеша, Веда, Упанишада, Махабхарате (поготово њене Бхагавад-Гите), Рамајане, те ликови Заратустре, Кришне, Раме, Буде, Кунг Фу Цеа, Лао Цеа, Чуанг Цеа и других, намећу се са пуном неминовношћу, те богатством и изазовношћу мисли.

Свака глобална епоха давала је нове прилоге овом суштинском питању које у средиште пажње ставља човека, а напоре са њим и начине и облике мисаоног конституисања читавог

---

и загонетке, Андре Јолес их препознаје у потреби за знањем, па своја даља промишљања наставља полазећи од констатације да „као што облик *мита* пружа *одговор*, облик нам *загонетке* показује *питање*. Мит је одговор у којем је било садржано питање; загонетка је питање које тражи одговор.” О томе видети, Андре Јолес, *Једноставни облици*, превео Владимир Бити, Библиотека, Загреб, 1978, стр. 93.

света у којем он пресудно учествује. У средњем веку се на питање о човеку одговарало тако што се посматрао његов однос са моно-теистички схваћеним Богом, па је човекова природа сагледавана у оквиру који је задао Богочовек, тј. Исус Христос. Човек и свет су тумачени унутар јудео-хришћанске поставке и онтолошког низа који формирају Бог Отац и Творац – Бог Син и Сведржитељ – Бог Свети Дух и Спаситељ. Темелј је, дакако, постављен у Библији, а мислиоци у распону од Старозаветних Пророка, преко Светих Апостола, Светих Отаца до схоластичара и мистичара, суштински су уоквирили мисаони хоризонт епохе. Увидима хришћанских мислилаца од Григорија Ниског, Августина, Боетија, Јована Дамаскина, до Томе Аквинског, Григорија Паламе и других, међу којима своје часно место заузима и Свети Сава, стечена су многа сазнања о тајнама људске душе и о њиховом односу са Светим Тројством. Томе, свакако, треба додати и исламске доприносе, тј. Куран, Пророка Мухамеда, Авицену, Авероеса и др.

Са променом духовно-историјске парадигме, од ренесансе па све до просветитељства, отвара се другачији, нововековни хоризонт промишљања човека и света. Ако је Данте заокружио средњовековни поглед на свет и отворио емпиријску, чак комичку перспективу трансцендентне стварности, потоњи писци попут Ариоста, Таса, Раблеа, Еразма Ротердамског, Томаса Мора, Шекспира, Сервантеса, Милтона и др. указивали су на нове начине књижевног сагледавања проблема човека и његовог света. Заједно са мислиоцима попут Н. Кузанског, Ђ. Бруна, М. Монтења, Б. Паскала, Т. Хобса, Ф. Бекона, Р. Декарта, Б. Спинозе, Г. Лајбница и других, они су постављали темелје модерном начину мишљења. У тим развојним, духовноисторијским процесима конституисање природних наука од ренесансе па до XIX века (Н. Коперник, Г. Галилеј, Ј. Кеплер, И. Њутн, Р. Бошковић, А. Лавоазје, Д. И. Менделејев, К. Лине, Ч. Дарвин, Л. Пастер

и др.), као парадигматичног облика сазнања, представљало је кључни исходни догађај и најкрупнији резултат епохе научне и индустријске револуције.<sup>2</sup>

У контексту искушавања природнонаучног модела сазнавања стварности на плану сазнања човека и његовог света, најважнији догађаји збивали су се у XVIII и XIX веку. И у филозофској мисли су приметна настојања да се човек и његов свет разумеју по свеколикој емпиријској ширини, па су у том погледу важна сазнања Џ. Лока, Џ. Берклија, Д. Хјума, Ђ. Вика и др., а томе су посебну димензију давали француски просветитељи Ш. Монтескје, Волтер, Ж. Ж. Русо, Д. Дидро, Е. Б. Кондијак, Ж. О. Ламетри, К. А. Хелвецијус и др., укључујући и Доситеја Обрадовића. И највиши облици спекулативног, идеалистичког промишљања човека и света, код И. Канта, Ј. Г. Фихтеа, Ф. В. Ј. Шелинга, Г. В. Ф. Хегела, Л. Фојербаха, у себе су – у већој или мањој мери, али увек са великом условношћу – настојали да уграде свест о емпиријским и историјским облицима у којима се идеја човека и света испољава у стварности. Ако то нису у изразитој мери чинили сами философи, чинили су то мислиоци и делатници који су ишли њиховим трагом, што је веома видљиво у односу Хегела и Маркса, на пример. У контексту темељних поставки Ј. Г. Хердера, који је почео да уважава различитост на-

2 У вези са друштвеним значајем науке, Џ. Д. Бернал (J. D. Bernal) у својој капиталној студији *Наука у историји* констатује да „посредством техничке трансформације индустрије која је постала могућа, наука је подстицала развој капитализма, омогућујући му да се преобрази од индивидуалистичког слободног надметања малосеријске индустрије до великих монополистичких подухвата са пажљиво планираним и научним производним методама.” Видети, J. D. Bernal, *Science in History*, vol. 2: *The Scientific and Industrial Revolutions*, The MIT Press, Cambridge, 1983, str. 658; фрагмент превео И. Н.

ционалних језика свеколиког човечанства, отворен је простор за снажан развој европског романтизма, националних филологија, укључујући и славистику и србистику, фолклористику, етнологију, етнографију, у оквиру којих ваља сагледати увиде Ј. Добровског, Ј. Копитара, В. Караџића, П. Ј. Шафарика, Ф. Миклошича, В. Јагића, Ђ. Даничића и др. У чисто, пак, методолошком смислу, природнонаучна парадигма се у друштвеним наукама најдоследније реализовала у позитивизму О. Конта, Х. Спенсера, И. Тена, Р. Авенаријуса и др., уверених да се човеков свет мора истраживати методама примереним изучавању биолошких, физичких и хемијских појава.

Од друге половине XIX века философска и научна сазнања о човеку и друштву улазе у сасвим нову фазу: све више се јасно дефинише методолошка специфичност и посебност друштвених, хуманистичких наука, а тиме се указују нове, далекосежне сазнајне могућности. На тим основама поделе на природне и друштвене науке, и сама антропологија као наука о човеку издвојила се на природну, биолошку и медицинску антропологију (Ч. Дарвин, Т. Х. Хаксли, Ф. Ј. Ј. Бајтендајк, А. Портман, Џ. Хаксли и др.), с једне, и философску, социолошку и културолошку антропологију, с друге стране (М. Шелер, А. Гелен, Е. Ротакер, В. Зомбарт, Е. Касирер, Е. Финк, Г. Андерс и др.).<sup>3</sup> У међувремену, иновације у области сазнања о човеку и његовом свету умножавале су се на мноштво различитих начина. Са Шопенхауеровим философским волунтаризмом, са Ничеовим разматрањима свих импликација идеје о смрти Бога, о појави Надчовека, те значају воље за моћ, са Дилтајевом философијом живота и указивањем на значај херменеутике, са Бергсоновим интуиционизмом и учењем о стваралач-

3 Видети, Н. О. Poppé, „Philosophical anthropology”, у: Paul Edwards (ур.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VI, Macmillan Publishing, New York – London, 1972, стр. 159–166.

кој еволуцији, са Марксовим промишљањем идеје отуђења човека, облика економске експлоатације и нужности револуционарне измене света, са новокантовским (В. Винделбанд, Х. Рикерт, Е. Касирер и др.) фундаирањем науке о култури, о вредностима и симболичким формама, са Хусерловом феноменологијом као обликом знања о суштинама, а посебно са богатим током егзистенцијалистичке мисли, у философско-књижевном распону од С. Кјеркегора и Ф. М. Достојевског, преко М. Пруста, Р. М. Рилкеа, Ф. Кафке, па до К. Јасперса, М. Хајдегера, Е. Левинаса, Г. Марсела, М. де Унамуна, Х. Ортеге и Гасета, Ж. П. Сартра и А. Камија, непосредно су отворене путање које воде ка понорима човековог бића и ка покушајима да се ти понори колико-толико приведу светлости поузданог сазнања.

Улога философско-теолошке мисли је у том погледу посебно значајна, а ту видимо мислиоце у распону од В. Соловјева, П. Флоренског, С. Булгакова, Н. Берђајева, Л. Шестова, Н. Велимировића, Ј. Поповића, преко Ж. Маригена, П. Т. де Шардена, М. Бубера, П. Тилиха, К. Барта, па до Ш. Ауробинда, С. Вивекананде, М. Гандија, С. Радакришнана и др. Свим овим процесима свој песнички допринос дали су и српски писци попут Стерије, Његоша, Змаја, Лазе Костића, Дучића, Боре Станковића, Винавера, Андрића, Црњанског, Растка Петровића, Настасијевића, М. Селимовића, Д. Ћосића, В. Попе, М. Павловића, И. В. Лалића, Б. Пекића, Д. Киша, М. Павића и др. Кад се томе дода и многовековни развој историографије, од античких времена (Херодот, Тукидид, Ксенофонт, Плутарх, Тацит и др.), преко просветитељства, романтизма, те успостављања научне, критичке историографије (Ј. Ј. Винкелман, Е. Гибон, Ј. Рајих, Л. Ранке, Б. Г. Нибур, Ј. Буркхарт, Ж. Мишле, К. Јиречек, И. Руварац и др.), па до ширења методолошких концепата током XX и XXI века (О. Шпенглер, А. Тојнби, Ф. Бродел, Ж. Делимо и др.), онда се чини да су историјски фундаирани

знања о човеку и његовом свету већ многоструко премашила са-знајни оквир задат покушајима да се мисли само о битним, суштинским аспектима стварности.

Током XX века неки далекосежни подстицаји произашли су из природних наука (А. Ајнштајн, Л. де Брољи, Н. Бор, М. Планк, Н. Тесла, М. Пупин, М. Миланковић и др.), које су показале да се универзум распао на читав низ релативно аутономних светова, са посебним координатним системом, а уз то је постало очигледно да се некада саморазумљива поузданост природнонаучног сазнања губи и приближава непоузданости друштвених и хуманистичких наука. Захваљујући развоју психологије (В. Џејмс, В. Вунт, Е. Ј. Торндајк, И. Павлов, Ж. Пијаже, А. Валон, Г. Олпорт и др.), а посебно психоанализе (С. Фројд, А. Адлер, К. Г. Јунг, В. Рајх, Е. Ериксон, Л. Бинсвенгер, К. Хорнај, Р. Лејнг, Ф. Лакан, Х. Клајн, В. Матић, В. Јеротић и др.), човек и његова личност су се почели тумачити на суштински другачије начине него пре појаве психоанализе. Кључне иновације везане су и за област проучавања језика (Ф. де Сосир, Ф. Боас, Е. Сапир, Л. Блумфилд, Б. Л. Ворф, А. Мартине, Е. Бенвенист, О. Јесперсен, Л. Хјемслев, Р. Јакобсон, Н. Чомски, А. Белић, Павле и Милка Ивић и др.), а појава лингвистичког структурализма подстакла је снажан развој многих хуманистичких и друштвених наука. Развој социолошке мисли, посебно социологије знања и критичке теорије друштва (О. Конт, Е. Диркем, Г. Зимел, В. Парето, А. Вебер, П. А. Сорокин, Е. Фром, К. Манхајм, Х. Маркузе, Т. Адорно, Ј. Хабермас и др.), као и антропологије, антропогеографије, етнографије и етнологије (Л. Х. Морган, Е. Б. Тејлор, Џ. Џ. Фрејзер, Б. Малиновски, Р. Бенедикт, А. Р. Редклиф-Браун, К. Леви Строс, Ј. Цвијић, Т. Ђорђевић и др.), фолклористике (В. Ј. Проп, М. Пери, А. Лорд, Г. Геземан, А. Шмаус и др.) и других наука, у овом сумарном прегледу чак и непоменутих (економија,

право, политика, војне науке и сл.), чини да је слика човека и његовог света у нашем времену постала изузетно сложена<sup>4</sup>. Толико сложена да се чини непрегледном: као да је поглед на целину човека и света сасвим измакао смисаоном видном пољу, па се редовно појављује као нејасна и магловита слика чији оквири се и не могу никако сагледати. Загонетка човека и његовог света се са порастом философског и научног сазнања ни мало не смањује: она се, напротив, чак повећава.

### *Песничка и уметничка, митска и религијска перспектива*

Напоредо са многовековним настојањима да се дође до нових сазнања, непрестано трају и покушаји да се митотворним, религијским и уметничким умом стекну увиди значајни за суштинско сазнање и за опстанак човека и света. Песничка, али и уметничка имагинација уопште дала је своје одговоре који би, такође, морали бити претресани у склопу озбиљнијих напора за досезањем дубинских увида о постављеним питањима. Тако, на пример, Фридрих Хелдерлин у својој песми „Дух времена” испоставља ситуацију лирског субјекта који је суочен са зачудношћу дејства Бога Времена на човека и његов свет. У субјекту се све буни против те велике, надређене инстанце, у којој се препознају разни облици претеривања у односу на чисто људску меру: чини се да Бог Времена не само „предуго” него и „пресурово, препуно зебње” влада човековим животом. Под силином присуства таквог

4 О тој сложености сведоче и антологије попут: Erich Fromm – Ramón Xirau, *The Nature of Man*, The Macmillan Company – Collier-Macmillan Limited, New York – London 1968; Талкот Парсонс, Едвард Шилс, Каспар Д. Негел, Џес Р. Питс, *Теорије о друштву. Основи савремене социолошке теорије*, „Вук Караџић”, Београд 1969; Гаеган Пикон и др., *Панорама савремених идеја*, превод групе преводилаца, Космос, Београд 1960; затим зборник огледа групе југословенских философа *Човек данас*, Нолит, Београд, 1964. и др.

Бога који чини да Време буде превише присутно у човековом свету, тај свет напросто губи своју супстанцијалност. Зато песник и вели „да све се осипа, колеба, где год гледам.”<sup>5</sup>

Хелдерлин је, дакле, песму започео једним, готово оштрим протестом против Бога који у својој небеској надлежности има Време и временско протицање, те контролише рефлексе тога процеса на човека и његов свет. Песник је, очигледно, у своју песму уградио митско-космолошки образац какав се отелотворио у лику Крона, титана из грчке митологије, који је, због пророчанства о томе да ће му деца одузети власт, властити пород са богињом Рејом прождирао одмах по рођењу. Од тог страхотног усуда Реја је једино успела да сачува Зевса, а он се потом обрачунао са окрутним оцем и спасао своју браћу и сестре. Та велика битка (Титаномахија) дуго је трајала, а о том ће својим стиховима посведочити Хесиод: „Дуго се борили бјеху душегубну трпећи патњу,/ једни са другим бозим у оном крешеву љутом/ Титани бози и они од Крона потекли што су,/ једни са Отрија врлетне горе, Титани дични,/ а други с Олимпа бози, давачи добара, из/ љубави с Кроном што их љепокоса породи Реја.”<sup>6</sup> Хелдерлин је, дакле, ослонац за своје песничке визије потражио у грчком миту, и то настојећи да покаже како проблем из којег је настао мит, и даље постоји у људској стварности.

У наставку песме, тачније у две наредне строфе, Хелдерлин је проговорио о личној перспективи лирског субјекта, а тек у том говору потпуније ће се открити природа исказног субјекта. Ту перспективу, наиме, ваља препознати у пуној аналогiji, дво-

5 Сви наводи према: Фридрих Хелдерлин, *Хлеб и вино*, превели Бранимир Живојиновић и Иван В. Лалић, Српска књижевна задруга, Београд, 1993, стр. 53.

6 Хесиод, *Теогонија*, превео Марко Вишић, Октоих, Подгорица, 2000, стр. 83.

струкости и амбиваленцији која постоји између двају хоризоната: антрополошког хоризонта из којег проговара песник, као и теолошког хоризонта из којег проговара млади Зевс, онај Зевс који се припрема за отпор оцу и за обрачун са њим. Због тог двојства у песми ћемо моћи јасније да разазнамо како лични песников тон може бити схваћен управо као облик обједињавања људског и божанског искуства: „Ах, као дечак често обарах поглед,/ у шпиљи тражих спас од тебе, хтедох,/ стидљив, место неко да нађем/ где тебе, Свепотресни, не би било.” Та ситуација дечака, наиме, може се колико односити на песника самога или било ког човека, толико се може односити на Зевса или било ког Божјег потомка из круга грчких богова. То, међутим, не важи за Исуса Христа, на пример. У складу са таквим двојством, помен пећине, тј. шпиље, може се тумачити двоструко: на нивоу митолошке алузије, реч је о пећини у којој је Реја сакрила тек рођеног Зевса; а на нивоу симболичког значења, реч је о скровитом месту и о повлачењу из света (онако како то чине монаси, на пример) како би се човек на стази уздицања душе ка Богу, издвојио из обичног, профаног времена и упутио у свето време, тј. у вечност.

О свему томе нам чудесном лирском сугестивношћу говори Хелдерлинова песма. У другој строфи исказана је перспектива прошлог времена, у којој се говори о детињству субјекта и његовом суочењу са Богом времена; у трећој, пак, строфи перспектива се обрће ка будућности, у којој се тек очекује оно пресудно суочење са Богом времена, али и са сопственим Оцем: „Допусти најзад, Оче, отворена да те ока/ сусетнем! Па ниси ли ти први дух/ пробудио из мене зраком својим?/ Дивотно ме животу привео, Оче!” Онако како се ближи тренутак суочења, па и тренутак вероватног међусобног обрачуна, тако лирски субјекат настоји да потпуније схвати природу везе која га са Богом времена спаја. Отуда и ово завршно реторско питање у којем се указује констатација како су-

очење са временом подразумева и суочавање са Богом, а тај сусрет је одсудно допринео да се у младом човеку пробуди „први дух” и да га он доведе до дубинског разумевања живота.

У таквом наговештају одлучног обрачуна, али и пробуђе-ног суштинског разумевања предака и потомака, збива се завршни део Хелдерлинове песме. Тај део је сав у знаку општег начела јединства младости и старости, снаге и слабости, богова и смртника, али тако да се смена обавља мирно и у смисленим ритмовима: „Збиља у младој лози света нам клија снага;/ у благом ваздуху сусреће смртнике,/ и када тихо по гају ходе, ведрином/ неки бог; ал ти свемоћније будиш// чисту душу младића, и учиш/ мудрим вештинама старце; лош човек само/ још гори бива, да скорије сврши,/ када ти, Потресачу, шчепаш га.” Баш због тог наглашавања мирног преласка с једне генерације на другу, песник неће истицати митолошку подлогу везану за догађаје Титаномахије него ће тај догађај довести, пре свега, у везу са мирним, складним биљним светом, па ће стога кључна метафора у овом комплексу значења постати „млада лоза света”: свет се, дакле, непрестано подмлађује и обнавља, као што то чини свет биљака, а не обрачунава се како то бива међу зверима, како бива и у миту о Крону, Реји, Зевсу и осталим Титанима. Песник, дакле, тражи неку још савршенију перспективу од оне коју нуди грчки мит: ту перспективу налази у биљном свету, али могао би је наћи и у лику Исуса Христа.

Тако Хелдерлин, помињући „чисту душу младића”, долази до кључне формуле обнављања света: мирни напредак могућ је само код људи добре, чисте душе, а код лоших људи неопходно је насиље и тежак обрачун. Преко добрих душа Бог времена може да делује како на младиће тако и на старце, а само лош човек „још гори бива, да скорије сврши” под дејством Бога времена као Потресача света. Чистота душе, дакле, стиче се угледањем на мирни

свет биљака, а по том обрасцу се промене Духа времена збивају без драматике и насилности. Хелдерлин, дакле, подразумева и неопходни предуслов људске слободе, а саставни део те слободе јесте и одлука којим путем ће се човек кретати: путем ка доброти и чистоти душе или путем ка злу и гадостима душе. Тако се у ову песму засновану на грчком митолошком обрасцу уградио пуни хришћански концепт човека и света. Поезија је повлашћено место обелодањивања оваквих драматичних суочавања човека са сопственом природом и са искушењима света и времена.<sup>7</sup>

*Многозначност човековог положаја у свету*

Много је начина на које се може мислити о човеку, много је могућих перспектива у оквиру којих се човек и његова природа могу сагледавати. Отуда су веома различите, али у тој различитости и изузетно корисне и међусобно комплементарне слике које стичемо применом таквих интерпретативних перспектива. То што човека схватамо као *homo animalis*, *homo erectus*, *homo habilis*, *homo sapiens*, *homo biologicus*, или као *homo politicus* (*zoon politikon*), *homo homini lupus*, *homo humanus*, *homo socius*, *homo economicus*, *homo domesticus*, *homo geographicus*, не да неће укључивати него ће, чак напротив, обавезно укључивати неопходност да се о човеку промисли са многих других становишта. Стога ваља помно и детаљно размотрити концепте *homo faber*, *homo ludens*, *homo ridens*; потом: *homo religiosus*, *homo creator*, *homo metaphysicus*, *homo viator*, *homo adorans*, или: *homo aestheticus*, *homo poeticus*, *homo pictor*, *homo ethicus*, или: *homo loquens*,

<sup>7</sup> Дилтај указује на чињеницу да „Хелдерлин је живео увек у повезаности читаве своје egzистенције”, да „чужња за великом грчком прошлосту кварила му је осећање за садашњост”, а „његове песме прате оно што се дешава на позорници живота као хор у Софокловој трагедији.” О томе видети, Вилхелм Дилтај, *Доживљај и песничтво*, превео Саша Радојичић, Орфеус, Нови Сад, 2004, стр. 344.

homo grammaticus, homo educandis, homo investigans, али и: homo excentricus, homo degeneratus, homo inermis, homo necans, homo duplex, homo amphibolos, homo mendax, као и: homo apollonius, homo dionysiacus, homo amans, homo patiens, homo sentimentalis, homo mensura, homo machina, homo technologicus итд. Човек, сам по себи, представља читав универзум, па се о том универзуму може мислити на безброј различитих начина, али би сви ти начини требало да говоре о истом феномену који се у нашој свести, али и у стварности, испољава на различите начине.

Свет нам се приказује онаквим каква је мисао о њему: свет све више бива схватан као човеков мисаони конструкт у којем се односи успостављају са унутрашњом конзистентношћу која само претендује на то да чврсто кореспондира са реалношћу, са самом природом ствари. С обзиром на чињеницу да су током XX и XXI века страховито умножени разноврсни облици знања, њени дисциплинарни изводи и методолошки поступци, то је сасвим очигледно да се о савременом човеку и његовом свету може мислити на несагледиво много начина. У својој књизи *Положај човека у космосу* Макс Шелер је упозорио не само на неопходност разликовања „класичне” и „негативне теорије о човеку” него и на нужност тражења путева мимо и изнад ове дихотомије.<sup>8</sup> Он сам ће основно упориште за човекову космолошку и онтолошку мисију у модерном добу пронаћи у чињеници да човек „у току свога развоја и своје постепене самоспознаје долази до оне свијести свога субориштва, свога судјеловања с ‘божанством’”.<sup>9</sup> Наравно, сасвим су легитимни и они приступи који одбијају онтичке посебности човека, али историја света још није стигла до фазе када можемо са пуном аргументаци-

8 О томе видети, Макс Шелер, *Положај човека у космосу. Човек и повијест*, превео Вања Сутлић, „Веселин Маслеша”, Сарајево, 1960, стр. 45–46 и даље.

9 Нав. дело, стр. 73.

јом констатовати како, одмах после Бога, суштинску одговорност у овом свету стиче неко други а не човек. Такво време ће, вероватно, једном доћи, али тај Други, космички и онтолошки одговорнији од човека, још увек није закуцао на врата овог света.

То само може бити од помоћи у настојањима да се сложеност и многозначност човековог места у свету јасније сагледа и да се покуша разјаснити без грубих симплификација и без запостављања аспеката сматраних мање важним, периферним феноменима. У времену у којем живимо евидентан је изразит пораст важности парцијалних увида у природу човека и света, оних увида до којих се долази заслугама многих наука и сазнајних дисциплина са веома различитим предметним и методским опредељењем. Гинтер Андерс има право када упозорава да „некорумпирани атеист сматра да је питање ‘бити’ бесмислено”, те да и он сам у човеку види „биће које начелно не може бити здраво и не жели бити здраво, дакле неодређено, индефинитно биће, које би било парадоксно хтети дефинисати.”<sup>10</sup> Стога су процеси умножавања сазнања о човеку и свету ишли напореда са процесом губљења увида у битно, суштинско сазнање, па често и са неком врстом самозаборава човековог бића. Томе је нарочито снажно допринео развој науке и технике у нашем добу, јер су они систематски развијали разне облике конформизма и одсуства праве, дубоке критичке и сазнајне свести. Стога сваки напор да се подстакне и унапреди знање о човеку и свету требало би не само да тежи многозналству, оном које – по Хераклиту – „не учи памети”,<sup>11</sup> него и да

10 Гинтер Андерс, *Застарелост човека*, превела Олга Кострешевић, Нолит, Београд, 1985, стр. 133–134.

11 Тај фрагмент гласи: „Свезнаштво не учи људе памети, Јер би иначе било научило памети Хезиода и Питагору, и исто тако Ксенофана и Хекатеја.” О томе видети, Мирослав Марковић, *Филозофија Хераклита Мрачног*, Нолит, Београд, 1983, стр. 54–55.

тежи суштинском знању без којег нема обезбеђења опстанка бића и његовог напретка у ланцу постојања. Само у јединству делова и целине, биће може да се утврди у самоме себи и у целокупном универзуму: само у хармонији која непрестано, увек изнова и обнављајући се, расте из немира света, човек може да, не изгубивши властити лик, доведе стварност до виших, подстицајнијих облика.

У епоси у којој је опсесија свакодневицом и мукама постојања свакако доминантна, крајње је лековито подсећати се благодети онто-гео-лошког устројства света које нас враћа највишим и најкомплекснијим питањима човека и света. У том смислу је, данас више него икада, неопходно очувати смисао и дигнитет појма трансценденције, јер превасходно тај појам показује пуну делотворност у човековим лутањима по широком пољу многобројних објава појединачних феномена који се чулима и интелекту често приказују са привидном заманошћу и лажним сјајем. Истина, Ерих Фром и Рамон Широ с разлогом упозоравају да је трансценденција „варљива реч” („tricky word”), те да обухвата веома различита значења.<sup>12</sup> Ипак, очувати смисао појма трансценденције, то значи очувати наду у смисаону утемељеност човековог учешћа у историји света, па и одбрани човекове космолошке, онто-геолошке мисије у свету.<sup>13</sup> То се, дакако, може обавити на мноштво различитих начина, од којих, ваља, по једноставности и недвосмислености, усвојити аргуменат модерног прагматизма. Како то излаже Вилијам Џејмс, „по прагматичним принципима не можемо да одбацимо ниједну хипотезу ако из ње проистичу последице корисне по живот”, па отуда религијска свест и те како има разлога за постојање будући да „корисност апсолутног је доказана читавим

12 О томе видети, Erich Fromm – Ramón Xirau, нав. дело, стр. 18.

13 О једној успелој одбрани појма трансценденције, видети: Богољуб Шијаковић, *Присутност трансценденције*, Службени гласник, Београд, 2013.

током људске религијске историје.”<sup>14</sup> Идући тим трагом, а разматрајући питање о смислу живота, Алфред Ејер даје прегнантан, добрим делом таутолошки, али сасвим тачан одговор да живот може бити схваћен као смислен у мери у којој је неко способан да у њега унесе смисао.<sup>15</sup> Овакав одговор недвосмислено упућује на потребу и нужност човековог активног учешћа у свету и смисленог деловања у њему. Смисао човековог живота може постојати само уколико је човек способан да тај смисао гради сопственом делатношћу.

Дакако, поменута претпоставка јесте нужна, али није и довољна. То значи да се питање смисла човека и његовог света разрешава и на неким другим инстанцама осим оних које испоставља сам човек. На тај начин се отвара читав низ питања везаних за онтичке оквире стварности и његово метафизичко устројство. У страховито умноженим облицима развоја човека и света, индивидуе и колективитета, Једнога и Мноштва, битности и разуђености, интензивности и екстензивности, креће се мисао о човеку и његовом свету у мноштву несагледивих праваца и смерова. Важно је да, у тражењу одговора, не заборавимо не само саме себе него и на сопствену онтичку заснованост и на чврсту укорененост у свему постојећем: јединство и целовитост корена, стабла, листа и плода исказују се колико у појединцу толико и у читавим друштвеним заједницама, колико у човеку толико и у човековом свету. А тај свет ваља схватити као простор у којем се испољава и једино се може испољити људска слобода.<sup>16</sup>

14 Вилјем Џемс, *Прагматизам и Есеји о радикалном емпиризму*, превео Боривоје Недић, Космос, Београд, 1940, стр.157.

15 О томе видети, А. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Penguin Books, Middlesex – New York, 1984, стр. 235.

16 Стога Касирер указује да „људска култура у цјелини може се описати као процес човјекова прогресивног самоослобађања. Језик, умјетност, религија, знаност само су фазе у том процесу. У свим њима човјек открива и доказује нову моћ – моћ изграђивања

Одупирући се емпиријском растројству стварности, човек треба до самога себе и до властитог света да дође снагом антрополошке пунине и продорношћу критичког ума, али и узвишеношћу онто-тео-лошке визије и свечаности постојања. То, пак, значи да ништа погрешније не може бити учињено него ослонити се на строго научна сазнања, а потпуно запоставити оно што о томе имају да кажу философи, песници, уметници, мистичари и други посвећеници који нас враћају на питања о целини стварности и о битном мишљењу као мишљењу о бити свега постојећег. С таквим наумом у глави ваљало би се присетити таквог једног, онто-тео-лошког мислиоца, Мартина Хајдегера, који је тумачећи поменути појам између осталог записао: „Будући да се биће појављује као основ, бивствујуће је оно што је утемељено, а највише бивствујуће је оно што образлаже у смислу првог узрока. Кад о бивствујућем метафизика размишља с обзиром на његов основ који је заједнички за свако бивствујуће као такво, онда је она логика као онто-логика. Кад метафизика размишља о бивствујућем као таквом у целини, то јест с обзиром на највише бивствујуће које образлаже све, онда је она логика као тео-логика.”<sup>17</sup> Све то говори како нам је у нашем времену, а поготово у размишљању о човеку и његовом свету, и даље суштински потребна метафизика, и то не толико у школском и схоластичком смислу (то, свакако, не) него као проблематски хоризонт и начин мишљења о стварности. Парадоксално је, али је тако: метафизика нам је данас суштински, насушно потребна управо у оној мери у којој, обрнуто пропорци-

---

свог властитог, 'идеалног' свијета. Филозофија се не може одрећи свог трагања за темељним јединством у том идеалном свијету. Али, она то јединство не брка с једноставношћу.” Видети, Ернест Касирер, *Оглед о човјеку*, превели Омер Лакомица и Звонимир Сушић, Напријед, Загреб, 1978, стр. 288.

17 Мартин Хајдегер, *Мишљење и певање*, превео Божидар Зец, Нолит, Београд 1982, стр. 79.

онално, она јесте изложена критици и оспоравању са најразличитијих становишта, у мери у којој су критика и раскрој логоцентризма у нашем времену постали руководна мисао епохе.

Другачије, али са истом мером парадоксалности, можемо рећи да би се мудро требало одупрети потреби да се само научно сазнање наметне као мера свих ствари, па је утолико потребније да се научимо дистанцирати и у односу на лакомислену потребу за строгом сциентификацијом стварности. Ако знамо да на почетку XXI века сазнања о човеку и његовом свету толико су се умножила и распространила, сачињавајући једно огромно поље дисеминације у најразличитијим правцима и смеровима, онда се чини да се у овом, модерном и постмодерном добу појављује један принципијелно нови проблем. Чини се, наиме, да се конституисало непрегледно поље у којем се тешко могу одвојити битна од небитних сазнања. Стога би управо то диференцирање могло бити једно од првих и најважнијих задатака са којима ће се мноштво философских и научних, религијских и уметничких дисциплина суочавати у временима која су пред нама. А да би се то, уопште, могло учинити, морао би се постулирати некакав одговор на питање шта је то човек, а шта његов свет. Ово неизвесно кретање по херменеутичком кругу највећа је, најтемељнија извесност са којом можемо и морамо рачунати.





Мило Ломпар

# ПОХВАЛА НЕСАВРЕМЕНОСТИ

1.

Излазак из подземне железнице на светло дана, након што је човек разгледао знаменитости дворца Тауер, попут затвореничке собе Волтера Ралија, уређене, са писаћим столом на којем је отворена књига у којој на нас мотри – са ренесансног портрета – славни адмирал, или водене капије коју зову капијом издајника и кроз коју је Ана Болен прошла два пута, једном као краљева невеста а други пут као краљица која иде целату у сусрет, уме да буде драматично доживљен. У растућем примицању дневне светлости, како кораци прелазе преко степеница што воде у вис, изненада искрсава сусрет са мноштвом необичних и хитрих тачака различите величине које се у ритму истоврсних покрета стрмоглаво крећу ка степеницама што воде у подземне пролазе. Све те тачке су углавном истих боја: плавих и сивих, са понеком бледом окер. Оне стварају кордоне – или колоне или хорде – људи који непрестано извиру из високих зграда што уоквирују прилаз срцу таме: лондонском Ситију. Саме тачке могу бити понекад уочене у помало људским кретњама: такви су осмеси и живахни разговори које воде док – на уличним плочницима – пију пиво, премда има нечег унапред одобреног у њиховој стојећој опуштености.

Но, око 17 сати, у дан ветровит и лишен кишних капи, њихово корачање поприма један махнит вид. Јер, они корачају самохипнотично, у ритму слепих погледа, у сивим и плавим одељима, једнообразним, брзим корацама, без икаквих речи, са понеким коферчићем који вуку по тротоару: тандрчу и котрљају се коферчићи незауостављиво, судбински (судбина има облик точкића на коферу, судбина је лака и протежна ствар, она не запиње), док тачкаст поглед очију бива нетремице управљен у екран мобилног телефона. Сви корачају у истом правцу, према подземној железници, брзо, усмерено, усредсређено, аветињски, имају план по којем иду, попут станица на које улазе и из којих излазе, већином имају и актен-ташне, али немају полуцилиндре: немају их зато што је савременост испунила њихов живот, па су нестали ти некадашњи знаци времена, заустављени су у људским навикама, престали су да постоје *са* садашњим временом и остали забрављени у прошлости.

Управо је немање полуцилиндара једина разлика у односу на Магритове слике. Јер, само недостају полуцилиндри код ове господе и она би почела да лете, да се крећу вертикално, премда и даље у уредним порецима, да долазе са неба, попут савремених анђела, премда би се неке учинило да су тако падале сатанске легије и кохорте које је описао Милтон. Но, човеку се учинило да падају одасвуд: као на Магритовим сликама. Зашто? Зато што им није распознавао – премда су пролазили сасвим близу њега – лица. А на Магритовим сликама господа која носе одела и имају актен-ташне често немају лица: само равна површина или неки предмет – јабука – уместо лица.

Премда ови људи у које гледамо имају лица, нос и очи, и јагодице, ничега се – нетом што су минули из нашег видокруга – не можемо сетити: не знамо какав беше нос а какве очи човека који прође. Остаје у нашој свести само празна површина, сива, као код Магрита: човек без својстава налази се у оделу са својствима, у погледу који зна свој циљ, у кораку који води својој мети, док код

Магрита они падају однекуд, као што се нама чини да јуре и падају одасвуд, као поплава и аваланша, као страшни јуриш коњице, немогућ, јер су се коњи измакли из овог неприродног и нељудског ритма, коњи не могу издржати толико ужаса колико људи створе, коњи нису издржљиви попут лондонских савременика, чије механизовано убрзано корачање, које као да прети да би могло намах прећи из галопу у кас, остаје нешто људско, сувише људско: за коње. Они откривају да надреалистички снови – Магритови снови – нису били немогући, већ су постали парадоксални тек када су постали *савремени*.

Шта је сасвим *несавремено* у односу на овако опажени исечак лондонске стварности: у мају 2015. године? Ако бисмо покушали да их зауставимо у њиховом готово нагонском покретном грчу, корак-за-корак, не бисмо само били прегажени или уклоњени, као лудаци, ако не и као потенцијални терористи, него би се то одиграло без заустављања, чак без чуђења, ни обрва се не би подигла: одакле обрва на човеку без лица? Нема побуне, злочин је постао вест, патња је досадна, размишљање није забрањено, премда је лишено учинка: нема смисла и – отуд – нема нас. Како се докопати неког субверзивног смисла у несавремениости: како dospети до неког *против* у духу, кад је већ немогуће да се оно – са смислом – оспољи у свету?

Тихо но упорно трагање за мермерном плочом која је постављена у знак Доситејевог боравка у Лондону: она се налази на самим рубовима лондонског Ситија. Тик уз зграду цркве, у уској улици, готово преграђеној омањим камионом који нешто испоручује у околни ресторан, на двоспратној отменој згради, испресецаној прозорима у стилизовано готском облику, дугачкој, налази се мермерна плоча на којој је записано: „Here lived in 1784 Dositey Obradovich 1742–1811 Eminent Serbian man of letters First Minister of Education in Serbia.” Премда није испуњена мноштвом пролазника, јер је постављена некако бочно и скрајнуто у односу на важније артерије њиховог кретања, ова улица као да је лише-

на медитативне самоће какву понекад затичемо на рубовима најпрометнијих места. Околност да увек неко промиче њеним уским тротоарима – попут високе девојке у модерним патикама – није нескладна са ведрим духом просветитеља који је веровао у људски разум и имао око за лепоту енглеских жена.

Сенка загамњења долази из прошлости: саму плочу је поставила југословенска влада у децембру 1944. године. То је околност која као да позива на размишљање. Шта је хтела српска грађанска интелигенција, репрезентативна и често масонска, да обележи постављањем камене плоче у часу када је све наговештавало да крај рата мора да буде „умногоме... непријатан” за Србе: како је то карактеристично цинично казао Ситон-Вотсон?<sup>1</sup> Шта су обележавали они који су постављали ову плочу? Да ли је то неки апел чији почетни подстицај не можемо ни реконструисати? Јер, коме је био потребан овај знак о присуству *српског просветитеља* у империјалној британској престоници? Шта он обележава на ободу једног света капитала и моћи који се – у нашим данима, док љубопитљиво посматрамо камену плочу – спирално убрзава из маха у мах? Колико *несавремености* у камену ове плоче, у њеним речима, у њеној засенчености наспрамним и високим зидовима!

Но, онај који јој прилази са однекуд приспелим осећањем за прошлост делује као неко ко се прикрада, ко промиче *испод* духовног радара савремености, испод њених камера које нас увек мотре: он је једини и истински субверзиван у овом градском пејзажу. Субверзивност сигурирана у несавременост свакако је беспомоћна, али несавременост је субверзивна зато што је недоступна моћи. То упечатљиво показује судбина опуштености. Јер, опуштеност је чак податна у односу на моћ, свакако *употребљива*, па се неумитно појављује као њен савремени знак: такве су разгледнице на којима је пејзаж потписан само једном речју – Gellassenheit. Бити

1 Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, Agencija Mir, Novi Sad, 1998, 488.

опуштен значи бити прихватљив – макар по контрасту – устроје-  
ном поретку моћи: бити, дакле, *савремен*. И опуштени и напети су  
савремени: за разлику од оних који нису опуштени нити напети  
него су – несавремени. Отуд је несавременост сасвим непристу-  
пачна моћи: прокажена и гурнута у таму одсутног присуства. Као  
камена плоча са Доситејевим именом.

## 2.

Како изразити оно што је – кроз припадање егзистенци-  
јалном искуству – везано за положај несавремености унутар са-  
времености? Премда не изгледа као лако, разликовање анахроног  
од несавременог човека није непостижно. Да ли анахрон човек не  
увиђа *степен неподударности* са околностима које условљавају  
и обликују природу и одјеке његових речи? У часу када потпуно  
прецизно увиђа колико се позиција коју *бира* разликује од прео-  
влађујућих ритмова времена, човек унутар савременога света по-  
стаје *несавремен*. Он је освануо у зачудном преимућству човека  
који сведочи *нешто* – било да је то нека мисао, неко осећање или  
некаква одлука – што се опире ритмовима времена. Отуд несавре-  
меност у себи крије једну поетику која почива на избору а не на  
неувиђању.

Тај избор остаје заувек под сумњом: чак и Ничеу као да је  
било намах нелагодно када је устврдио како смисао егзистенци-  
јалног избора у нашем времену не може бити други до настојања  
„да у њему делује несавремено”. Јер, одмах је појаснио како „то  
значи против времена а тиме на време и, надам се, у корист неког  
будућег времена”.<sup>2</sup> Одакле ова потреба да се надамо да би нам  
будуће време могло дати за право? Да ли у њој пребива неки изне-  
нада искрели страх од анахроности? Шта нам сугерише тај страх?

2 Фридрих Ниче, *Несавремена разматрања*, I–IV, превео Данило Н. Баста,  
Плато, Београд, 1995, 72.

Када на време – унутар времена – постајемо *несавремени*, онда би то могло значити како смо *пре времена* и *пресудно* почели постојати у хоризонту *будућег времена*. Ту се скрива нека сасвим затајена вера у будућност: као да *будуће време* треба да *осмисли* и – можда најважније – *оправда* нашу садашњу *несавременост*. Ниче – који није имао коме поклонити примерке свог списа *Тако је говорио Заратустра* – са страсном радошћу беше дочекао прве позитивне одзиве на своје мисли: као и Шопенхауер.

Није ли, отуд, страх од несавремености неки запретани облик страха од самоће? Шта би нам могла открити мисао о разлици између анахроности и несавремености као нечему што одговара разлици између положаја *с оне стране* и положаја *против* – савремености? Јер, анахрон човек налази се *с оне стране* савремености: на који је начин он – сам? Као неко ко је у другој егзистенцијалној равни у односу на савременост, као нешто што је заувек остало у времену: закопано у песку, испод нових слојева земље, очувано у леденим просторима, као мамутов костур. Но, несавремен човек заузима став *против* савремености: док анахрон човек постоји *мимо* времена, дотле се несавремен човек ситуира *унутар* времена. Он делује као егзистенцијални контраритам, као човек који је испао из игре, или јој се није ни прикључио, али који – понекад у пози утеловљеног смешног гнева – одбија да напусти позорницу. Каткад као луда којој се трг смеје: као *ориџинал*.

Треба искусити двосмисленост његовог искуства: заплувити ивицом свести која – у искрзаним титрајима – дотиче и напушта границе савремености. Има тешких дана у човековом животу: празнина времена које је одједном лишено садржаја и осећај самоће који појачавају – како је писао Данило Киш – цетињске кише. Има и веселих дана у човековом сећању: неки двокорак са променом правца и полагањем лопте с друге стране обруча подсети нас на садржајем испуњено и заувек отишло време београдског кошаркашког асфалта. Понеки дан – нарочито како старимо – зна да буде трауматичан, попут дана у којем човек сазнаје да су га

сврстали у *ориђинале*. У овој помало сажалјивој и свакако подсмешљивој алузији има неке *Schadenfreude*, која почива на пост-модерном уверењу да нико не сме прихватити да буде излучен из савремености. Јер, *ориђинал* је популарна но настрана личност приморских градова: нека врста градске луде која делује као стални украс градских зидина за кишних и јесенских дана, али и као подстрек туристичком љубопитству у топлим летњим месецима.

Но, има нечег привлачног у идеји о *ориђиналу*: у подсмеху који одјекује градским тргом, човеку не треба да смета поистовећивање са њим. Јер, лудост – у дубоко поремећеној статистици једног времена – постаје виши облик мудрости: као да је разлика између лудих и нормалних у томе што су луди бројнији, па су се прогласили нормалнима. Испуњене многим настраностима, луде ипак откривају да је неопходно имати *карактер* да би човек постао *ориђинал*. Тајна тог карактера пребива у неком одсуству страха од савремености: није мало постигнуће човека који се не боји овог масовног гурања у самоћу, које се одвија на тргу, као месту на коме мноштво пева своју песму савремености. Отуд – као *amor fati* – треба спремно прихватити сву погрдноост која је додељена судбини *ориђинала*: није томе разлог што она – као по правилу – представља подлогу за подсмех, као тек слабањан изум слабањних људских карактера, који се крију у одори вечитих савезника савремености, каткад као дежурни опортунисти и конформисти, често као сасвим неспутани прогонитељи и денунцијанти.

То се може занемарити у овом *епохалном* одстрањивању човека, у његовом хотимичном претварању у *странца* у времену. Јер, *ориђинал* није у дослуху са савременошћу: она свог миљеника препознаје у *кловну*. У чему је разлика између њих? *Ориђинал* изазива подсмех, *кловн* изазива дивљење. Откуд то? *Ориђинал* је непријемчив налозима *моћи*, док је *кловн* неко ко плеше на тананости и невидљивости њених нити. У тужној близини њиховог сусрета између плесних тачака, у калеидоскопском саображавању малих и уличних позорница са великим и преношеним представа-

ма, питање које *ориђинал* може поставити *кловну* сасвим је *несавремено* и блиско оном које је завештао Ниче: зашто је тако мало судбине у твом погледу?

Шта нам открива сазнање о томе да није анахроност него несавременост била мајка револуције? Оно ствара сугестију о несавремености која почива на темељном и прецизном увиду у савременост, јер често открива њено језгро – у траговима духовне ситуације времена, у односима између суштина и појава, кроз облике њихових испољавања – са већом дубином и продорношћу него што то могу њени протагонисти и, поготово, апологети. Нико други него Хајдегер – тај несавремени човек – беше описао суштину технике на запањујуће пророчки начин. Он то не би могао учинити да је био анахрон човек; чак је питање да ли би то могао учинити да је био тек савремен. Као несавремен, он је – јер је био део савремености, једно осећање и став *противљења* који се оспољавају *унутар* ње – могао заузети дистанцу у односу на савременост, чак се огласити у тоновима патоса дистанце: као Ниче. Тек нам несавременост, дакле, обезбеђује чуло за савременост као чуло у којем одјекује и нешто различито од ње: као чуло за светове и доживљаје који је сумњиче у самим темељима.

Свакако да је несавременост прожета анахроним садржајима у евокацији прошлости, као што је испуњена утопијским садржајима у апелима управљеним ка будућности. Као знаци њене *вишеслојности*, извесне замућености њеног аутентичног треперења, које се разабера само у живој *непосредности* човекове речи и геста у конкретној ситуацији, они су и скривени знаци њене непровинцијалности. Јер, затворена у клетку времена, савременост – која себе тако непроблематично поистовећује са простором – права је паланка времена: „Наше доба је, после Хомеровог, највише пароксијско. Не говорим о било каквој географској провинцији: житељи Мадкома свеснији су него у било које раније време онога што се ради и мисли у Прахи, у Горком или у Пејпину. Ми смо провинцијалци у хронолошком смислу: као што нова имена

прикривају историјске градове Прага, Њижњег Новгорода и Пекинга, тако нови клишеи скривају од нас мисли и осећања наших предака, чак и кад се они мало разликују од наших.”<sup>3</sup> Премда није припадао никаквом наглашеном конзервативном погледу на свет, нити неком депласираном осећању времена, премда је имао и хуморни однос према чињеницама искуства, као што је често ишао границом између математике и филозофије, Бертран Расел је као одређујући чинилац савремености препознао – њену провинцијалност. Његово сазнање могли бисмо појачати и *отуд* променити: нису неко подручје света, нити нека врста искуства, нити некакав тренутак или период у историји, оно што је провинцијално, већ је савременост као таква – провинцијална.

Премда присутна у свим претходним раздобљима која су се сматрала напредним, жеља да се буде савремен добила је на јачини у нашем добу, пошто је „тек после рата 1914–1918 ушло... у моду да се прошлост игнорише *en bloc*”.<sup>4</sup> То значи да свако размишљање о провинцији, или како се код нас са идеолошким разлогом или без њега говори – о паланци, сам појам узима у *просторном* смислу. Тако је паланка увек нешто што је на удаљености од центра: нешто заостало и затворено, загубљено негде између села и града, ни село ни град. Отуд је *град* – као дух који очитује модерност, који трепери савременом вишедимензионалношћу – центар. Такво схватање провинцијалности почива на представи о просторној игри сила које одблескују у трептајима човековог духа. То је, дакле, просторна провинцијалност.

Но, није ли ова представа битно непоуздана? Није ли њена *бит* – као оно суштинско у њој – нечим предодређена? Јер, ако је *савременост* постала присутна *свуда*, ако је информатичка мрежа прекрила свако место у простору, није ли заувек стављена у страну свака просторна идентификација? То би значило да је разлика

3 Бертран Расел, „О модерном духу”, превео Веселин Костић, у: Веселин Костић, *Енглески есеј (антологија)*, СКЗ, Београд, 2003, 241.

4 Бертран Расел, „О модерном духу”, 242.

између маргине и центра престала да буде *просторна*, као разлика у духу коју упризорује представа о простору, да би се могла искусити на неки други начин: ако искусити у ствари значи *проживети*, онда се сама разлика између маргине и центра образује као *егзистенцијална*.

Шта чини да је човек упорно представља као *просторну*? Који страх га гони да мисли на такав начин? Ако „сасвим намерно... потискује оно што је у њему самосвојно, ради дивљења стада”, ако приања уз питање „чему неуобичајено мишљење које нема никаквог изгледа да освоји велике агенције публицитета”, ако постане „склон... да свој суд подреди општем мњењу”,<sup>5</sup> савремени човек – у настојању да очува представу о провинцијалности као *просторној* идентификацији духа – подлеже саблазни временске провинцијалности. Одсудно упућен на то да само своје време доживљава као битно, суштински неспреман да се измакне из импулса сопственог времена, савремени човек неопатице урања у временску провинцијалност. Ако би он требало да се одмакне од сопствене условљености временом, да се *егзистенцијално* окрене ономе што је било, што свакако осведочава дубину времена у односу на *патос* садашњег тренутка, шта га у томе суштински онемогућава?

Не онемогућава га савременост него анахроност: оне су силе у савезу. Јер, потреба за надилажењем савремености, за измештањем у дубину времена, најбоље се извитоперава у обичајном и удобном понављању прошлих ритуала: онако како „само не-јуначка доба дижу споменике херојима”.<sup>6</sup> Како патворено уписати несавременост у човеков чин? Тако што призивамо својства анахроности у њему. Јер, анахроност почива – као и савременост – на представи о просторној провинцијалности: гусле или гитара, питање је сад. Отуд анахроност омогућава савремености да само

5 Бертран Расел, „О модерном духу”, 243.

6 Јан Кот, *Jedenje bogova*, превео Петар Вујић, Nolit, Београд, 1974, 72.

један моменат претвори у оно што је једино битно у човековом животу. Тек тајанствена саморазумљивост која чучи у савремености представља онтолошки облик њене провинцијализације: духа у времену, времена у духу. Није, дакле, егзистенцијална маргина нешто што пребива у простору, на било ком месту земаљског шара, јер сва су места у вези, па нема ни центра ни периферије, већ је она ситуирана на невидљивој тачки: у запретаној свести о времену, у светлости једне утуљене лудности у човеку.

## 3.

Има неке чудне и једва приметне разлике у величанствености у односу на моћ: премда моћ најчешће омогућује да настане величанственост, ипак у сјају познога плода увек опстаје нешто несводиво на саму моћ. Можда је то разлика између несавремености која увек – у најдаљим тоналитетима – одјекује у величанствености и савремености која је свакад утиснута у распрострањање моћи. Моћ је савремена или више није моћ: нема моћи мимо савремености, па они који тако апологетски, тако страшно, тако предано кажу како воле знакове савремености у ствари певају своју најинтимнију песму моћи: и она им отпевава.

Свакако је знак човекове измештености из својстава времена – а можда и укуса – када му се не допадне Вестминстерска опатија. Оно што у њој одбија јесу упадљиви знакови моћи. Она делује као закровљена гробница моћи: фигуре великих британских премијера, попут Вилијама Пита, Палмерстона и Дизраелија, фигуре генерала и адмирала, афричких и бенгалских управљача, делују као поседници простора који би требало да делује у сасвим другом правцу: као религијски простор, он би требало да одводи неким зонама духа.

Посебно је смешан *песнички угао*: има, дакле, у свету неко место, у углу, у којем су припуштени да се шепуре ови докони проналазачи речи, бескорисни но декоративни, ови оплемењивачи

крвавог печата моћи, њене империјалне тачке на свакој боји људске коже, од беле преко црне и жуте до црвене, они као да – попут оплемењивача који се додаје приликом прања људског рубља, да би мирис прашка био блажи и пријатнији, мекши у односу на префињени осећај хемијских раствора у људским ноздрвама, тако савремено осетљивим – спирају трагове пресне немилосрдности коју препознајемо у истуреној вилици једног или избаченом носу другог премијера Велике Британије.

Ништа не може уклонити свест о империјалном такту из несавременог, одвише несавременог доживљаја Вестминстерске опатије: није сасвим тако у Цркви Свете Маргарете која се налази у непосредној близини. У једном углу цркве је гроб Волтера Ралија: камени рељеф на зиду обележава само место: премда је адмирал био човек моћи, нешто *изнад* њеног смисла лебди у испуцалим контурама камена који обележава његов гроб.

Осмотрена из унутрашњости стакленог италијанског ресторана, у којем разгаљени и неупоредиво (безразложно?) симпатични пласови италијанских туриста парају укочену атмосферу непрекидних услуга, заразни у мери да изазивају осмех код осталих учесника у процедурама ручка, осмех који омета правилни ритам жвакања, смотрено котрљање комада хране у устима, много смотреније од сваке човекове замишљености над обликом и смислом сопственог живота, прецизно утискивање зуба у меку и пљувачком натопљену форму меса и хлеба, кромпира и салате, прецизно попут постмодерно навођене бомбе, осмотрена у перспективи свог уздужног пресека, какав се указује њеном замишљеном посматрачу, Катедрала Светог Павла делује као изненадно искрела величанственост: испуњена мозаицима на куполама и зидовима, чудесно плавим, посебно плавим у одзиву који њихова боја даје на звукове оргуља, она делује – величанствено.

Има нечег узбудљивог у успону степеницама које воде до њене високе куполе. Увек је – и свуда – корачање вијугавим степеницама нешто узбудљиво. Одређен усредсређеним погледом ис-

пред себе, јер се степенице спирално уврћу и сужавају, човек корача помало напето, јер ослушкује бат корака и удар срца у једном ритму, он страхује од раскорака њиховог ритма: такав је страх пратио корачање дугим и у вис уврћућим степеништем – које се сужавало до размера да смо, у нужним полуокретима, раменима чешали зидове – до куполе Лутерове цркве у Витембергу. Такав смо страх осетили и када смо се пели неограђеним и уским степеницама перашког звоника. У самом страху – од вртопавице, од висине, од смрти – има нечег несавремено пријатнијег од савремености пнеуматског лифта који нагло одводи на прву платформу Ајфелове куле.

Неупоредива надокнада за претрпљену тескобу иста је у свим случајевима: то је чистота и ширина видика. Он се појављује као објава, као уклањање зидова, као циновски приказ. Са купола Катедрале Светог Павла уочавамо нешто већ виђено: премреженост градског пејзажа огромним крановима и дизалицама, које се налазе на свакој тачки хоризонта до које допире човеков поглед, сличнија је ономе што смо видели у Торонту него у Берлину. Има и нечег берлинског у овом мотришту лондонске панораме: куполасти облици доњих зона храма, који се шире и стварају илузију постамента, помало подсећају на облике које смо упамтили у часу када смо осматрали градски пејзаж са видиковца тешке и масивне конструкције Берлинер Дома.

Но, одједном човеков поглед пада на нешто сасвим посебно и блиско савремености: на надреалан начин сасвим урођено у њу. Када са куполе Катедрале Светог Павла лако осматра зграде у лондонском Ситију, човек може опазити високи, танки и камени споменик који делује као да је стиснут коцкастим зградама: оне као да се крећу према њему, као да су га опколиле и свеле на ограђен простор који се – макар у човековом доживљају – непрестано смањује. Њихова сенка је захватила део површине између њих и споменика: у том надирању сеновитости нема меланхоличне сугестивности тако карактеристичне за метафизичко сликарство. Јер, усмерено ка ономе што је поетско, занимљиво, изненађују-

ће и чудновато,<sup>7</sup> оно почива на Ничеовој „необичној и дубокој, бескрајно мистериозној и самотарској поезији, која се заснива на *Stimmung*-у... јесењег предвечерја када је небо ведро а сенке издуженије него лети, јер сунце почиње да бива ниже на небу”.<sup>8</sup> На другим сенкама које пружају обли стубови, док држе коцкасте зграде, има нечег што као да се спушта са висине и – прети.

Остатак осветљеног простора био је – премда беше лондонско и зачудо сунчано подне – готово сасвим пуст. Док чека да облак прекрије светлост која обасјава трг, да надолазећа небеска сенка поништи свако растојање између споменика и коцкастих зграда, игру кружних и праволинијских сенки, човек – са велике висине терасе на куполи Катедрале Светог Павла – ипак уочава тачке које се крећу по уском простору светлости: мање су опажљиви људи чије кораке прати расањени поглед посматрача од њихових на плочнику отиснутих сенки, које – као у јапанском позоришту – плешу у непрестаној промени облика. Тек неколико фигура промиче светлошћу прекривеним тргом и игра сеновитих покрета дочарава неку *несавремену* усамљеност човека. Где смо то видели? Без икаквог освртања на жагор на тераси, на подвижничке напоре појединаца који се намештају и криве не би ли направили успешан *селфи*, дуго посматрамо усамљеност фигуре на светлосном плочнику и густу таму њене сенке, наткривене геометријским и циновским контурама зграда: као код Де Кирика.

Ова онеобичавајућа перспектива, крај свих разумљивих неподударности, ствара *сећање* на слике које смо видели: *сећање* продубљује пуку очигледност наших околности. Однекуд се појављује зачудни паралелизам облика и ситуација: високи стубови и знатни пролази између њих, као шупљине из којих избија нека притајена стрепња, као у њујоршком уљу *Застрашујуће путовање*, испуњеном „загонетним оштрим сенкама чији извори остају

7 Đorđo de Kiriko, *Sećanja iz mog života*, preveo Milan Komnenić, Službeni glasnik, Beograd, 2009, 47.

8 Đorđo de Kiriko, *Sećanja iz mog života*, 50.

неоткривени”,<sup>9</sup> као да преиначује наш положај на степеницама. Њујоршко уље *Чежња за бескрајним*, у којем се издваја висина торња и неколико тераса, доноси торањ „чија је висина наглашена брежуљком на којем торањ стоји, и стога се чини као да је издигнут и да се протеже на околни простор”,<sup>10</sup> као што диселдорфско уље *Велики торањ* „поседује просторни ефекат, као да му је извучено чврсто тле”.<sup>11</sup> Све то нехотично мења наш доживљај места са којег посматрамо градеку панораму: упркос томе што мали број прозора и отвора на насликаним торњевима није прикладан значењима која почињемо да уписујемо у Катедралу Светог Павла.

До промене наше перспективе, кроз промењено сагледавање онога око нас и промену самопосматрања, долази у једном декириковском преокрету: он је карактеристичан за његово метафизичко сликарство, које је усидрено у представи о напуштености и остављености модерног човека. Јер, оно што је основано на реалној перцепцији почиње да преводи ствари стварности у нешто необјашњиво: простори противрече физичким чињеницама реалног света, перспективе постају многобројне, сенке воде свој сопствени живот, временске равни су несалпасне.

Све се то догађа зато што – и то пресуђује – ситне људске фигуре, чије сенке делују зачудно, насликане на платнима, потпуно одговарају оном што видимо у светлом намах обасјаном лондонском тргу: дуге сенке живих и малобројних људи потврђују Де Кирикову мисао о томе да „у сенкама једног човека, који иде по сунцу, има више загонетки него у свим прошлим, садашњим и будућим религијама”.<sup>12</sup> Опстаје, међутим, једна битна разлика: на платнима Де Кирика има чувене *меланхолије*, необразложене туге у миру и ведрини призора, коју наш поглед са терасе није пронашао на платоу лондонског Ситија. Као да је ишчилела мета-

9 Magdalena Holzhey, *Giorgio de Chirico (Der moderne Mythos)*, Taschen GmbH, Köln, 2005, 25.

10 Magdalena Holzhey, *Giorgio de Chirico (Der moderne Mythos)*, 32.

11 Magdalena Holzhey, *Giorgio de Chirico (Der moderne Mythos)*, 32.

12 Magdalena Holzhey, *Giorgio de Chirico (Der moderne Mythos)*, 24.

физичка сеновитост призора: она тражи неко *сећање* као знак да је несавременост – макар нехотична несавременост призора – свугде могућа, док постмодерна савременост настоји да се потврди у бескрајности сопственог простирања.

Кретање кроз Кенсингтонски парк, који је део најчувенијег лондонског парка, може се одвијати у различитим правцима: ако се усмеримо наниже и по вертикали, па пређемо велики булевар, почињемо да вијугамо кроз мале и префињене улице, у којима су складно распоређене укусне и лепе куће, као и љупке и малене продавнице. У њима – у мају 2015. године – кутија цигарета беше коштала 10 фунти. Овај износ свакако да нешто говори о савременим приликама: књигу о Стриндбергу, штампану на луксузном папиру, са илустрацијама пищевих сликарских платана, у књижари, платили смо 12 фунти. Толико *вреди* свет загледан у *несавременост*: невидљиво је одлучено о нашој цени као цени духа. Јер, ако неко – закупањен духовним стварима – заради више новца, онда то није због цене духа него због *његове* цене: природне у свету у коме је *клови* увек скуп, па све што он чини – у науци, у политици, у уметности, у филозофији – мора да кошта, онако како *оригинал* представља нешто што добијамо у бесцење, што нам је поклоњено самим корачањем, ако се у прави час нађемо на улици.

Није то морало остати скривено ни остарелом Слободану Јовановићу: изашавши на велику улицу нашли смо се пред плочом која се налази на зиду хотела у којем је он живео. Натпис на њој има нешто од скривене помпезности: „Professor Slobodan Yovanovitch 1869–1958 Serbian Historian Literary Critic Legal Scholar Prime Minister of Yugoslavia LIVED HERE 1945–1958.” Као да се нешто хтело поручити оваквим детаљним набрајањем полихисторских склоности и способности човека који је био споменик и оличење српске грађанске интелектуалне елите, њене ерудиције, духовитости, шарма и стила. Његов значај треба самерити са корацима којима је овај гласовити човек морао премеравати простор у прекодеценијским уличним и емигрантским шетњама.

Да ли је одвише сентиментално ако почнемо нагађати о чему је он могао мислити у часу када је читао – што је свакако чинио – о пријему југословенског комунистичког диктатора код британске краљице у 1953. години? Да ли се смејао и подсмехивао, као што је обично чинио, или му судбински подсмех историје није више могао измамити никакав одзив: ни презир? Како му је изгледао свет и како је он сам себи изгледао у сећању на догађаје који су претходили 27. марту 1941. године? Остали су – скрајнути и најчешће прећуткивани – трагови о његовом осећању егзистенцијалне горчине. Може ли овај натпис, окићен његовим својствима, истинит и бесмислен у својој исцрпности, прекрити егзистенцијални траг горчине у души једног човека?

У самом натпису је – као и код Доситејевог плоче – отиснут траг о политичкој важности човека: ни историчар ни писац ни правник као да не би били толико вредни да их није окрунила титула првог министра Југославије. У тој околности, којом се оно што је – у размерама овог човека – неупоредиво безначајније поставља изнад онога што истински одређује човека, можемо пронаћи један дубински комплекс и један давнашњи ред ствари. Сам комплекс устројава оно очекивање на којем почива српска култура: њен сан о *моћи* увек је био претежнији од свести о *личности*. Жеља да се дочара присуство моћи вазда се претварала у *материјализацију* власти, па бити *први министар* – у зажареном сјају гладних очију – свакако да претеже над *духом* писца, критичара или правника. Тај дубински комплекс, који је ствар духа увек постављао као *изведену* а не *жељену* димензију српске културе, складно се спаја са *империјалним* тактом светске престонице. Јер, ако плоча у светској престоници дочарава боравак *првог министра* неке у прах смрвљене државе, онда је она небитни но декоративни знак на агенди новца и моћи: сасвим савременог света, снабдеведеног посебним чулом за политички моменат у човековој судбини.

Улица је велика и има једну отменост која као да је прикладна кићеном натпису на плочи хотела: премда потпуно *несавремен*, сам натпис на плочи – оним краком свога смисла који нас обавештава о првом министру, оним краком који допире до моћи – чува неку савременост у имену Слободана Јовановића. Али, оно *несавремено* у натпису – оно сиромашки разметљиво, али егзистенцијално пресудно у њему, оно очајничко призивање историчара, књижевног критичара и правника – као да спречава да остарели господин изненада осване пред знатижељом наших очију као *кловн*. Само га савремена узалудност његовог духа спасава од циничког и немоћног подсмеха који би плочи са његовим именом могла упутити *несавременост*.

## 4.

Како одговорити шапату времена о оповргнутости сваког напора који надилази лични праг човековог очекивања и доживљаја? Како, дакле, прионути уз егзистенцијалну могућност коју време у човеку демантује? Како изабрати могућност да се крећемо против времена? Тај избор – опасно близу различитим облицима несаопштивности и неисказивости – могао би се појавити као нешто вредно труда у човековом животу. Кретање против времена свакако је тежак егзистенцијални задатак и, строго узев, у савременим околностима – разумно неразуман. Ко би био спреман изабрати да је могућност кретања против времена нека разумна могућност? Зар одасвуд не опомињу да треба искористити тренутак који је *ту* не би ли утврдили и осведочили импулсе времена? Зар не постајемо смешни ако идемо против тренутака које време диктира у нашим животима? Као смешни, као они који нису *кловнови* – јер *кловнови* нису ни смешни ни тужни, што су некад били, док је било *несавремености*, они су предодређујуће постали *зли кловнови* – постајемо бића на које не вреди потрошити ниједну реч.

Та реч неумитно припада злим клоновима као витезовима савремености: и у филозофији, и у књижевности, и у политици, и у уметности, и у банкарству. Тако корпорације, банке и осигуравајућа друштва организују фестивале и скупове писаца, њихове боравке у оквиру додељених стипендија, док писци тврде како су субверзивни по свет који устројавају корпорације, како читавају неку скривену истину која ће изнутра разорити зло ткање стварности, док филозофи – подигавши стипендију, ставивши новац у унутрашњост капута, закорачивши на улицу бодро и са осећањем потпуне спремности за критику епохалне свести – ни мање ни више него проблематизују свет који кретања капитала стварају? Колико човек треба да буде блесав да би у то поверовао?

Они су превасходни манекени моћи: њихова реч делује као њен миг, њихова агресивност као дозвољени чин жигосања, њихове теорије као образложења устоличених неистина. Тако савремене политичке актуелизације *Горског вијенца*, које његову тематику претварају у константу српске културе, имају сасвим инструменталан смисао. Такво је закључивање – настало поводом Његошевог писма Осман-паши Скопљаку – да је у пашином имену, као имену „муслиманског Црногорца”, скривена „невољна иронија имена”, пошто „у српском, 'Скопљак' одмах асоцира на 'кастриран'”.<sup>13</sup> Тако каже Славој Жижек: карактеристично је његово наглашавање да је реч о тренутној – што значи најспонтанијој – асоцијацији.

Несумњиво је да постоји глагол *скопити*, који се већ код Вука – што је Његошево време – појављује у облику *шкотити*, али нема забележених именица, изведених од овог глагола, са наставком – (ј)ак.<sup>14</sup> С друге стране, пак, забележена је именица *Скопљак*, као етник на – (ј)ак од именице *Скопје*, па се тако појављује

13 Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London – New York, 2009, 467.

14 Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, III, JAZU, Zagreb, 1973, 264.

„Скопљак паша Сулејман”.<sup>15</sup> То би значило да – у српском језику – асоцијативна путања води ка топониму, а не ка кастрирању. У конкретним околностима Његошеве преписке, ова асоцијативна путања сасвим је осведочена, јер сам топоним *Скопље* постоји „у долини на горњем Врбасу код Травника”, као и код Требиња. Када је реч о Његошовом сабеседнику, ствари постају сасвим прецизне: Осман паша Скопљак је син Сулејман паше Скопљака и његова породица потиче из Ускопља код Бугојна.

Ако лингвистичке, географске и историјске путање воде ка топониму, одакле уопште – поводом *Горског вијенца* – поми-сао да у српском језику именовање муслимана „одмах асоцира” на *кастрирање*? Она долази из политичког предубеђења као најмилијег чеда савремености: треба створити сугестију по којој је у српском језику – који је само у оваквим закључцима искључиво српски – запретан дубински порив за уништавањем муслимана. Та сугестија служи да би подупрла сасвим актуелну политичку конкретизацију по којој је „још пре 1990, *Горски вијенац* редовно употребљаван од националиста на овај начин: као текст који поучава Србе како да данас делују”.<sup>16</sup>

Који је то начин? То је начин којим „неискварени ’брђани’ опседају искварену долину Сарајева, тако понављајући најчувенији исказ Његошеве поеме: ’Оро гњездо врх тимора вије, јер слобде у равници није’”.<sup>17</sup> Стих је толико чувен да не постоји у *Горском вијенцу*. Стих не постоји ни код Његоша. Једино је тачно да га је Његош изговорио – како пише у *Писмима из Италије* Љубомира Ненадовића – док се спуштао низ падине Везува. Како се догодило да од толиких речи и стихова које је изговорио буде упамћен управо овај стих и – штавише – само му је он приписан? Реч је о стиху из *Смрти Смаил-аге Ченгића*. То дело је написао *хрватски*

15 Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, III, 264.

16 Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, 465.

17 Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, 464–465.

романтичарски песник Иван Мажуранић. Како у светлости тог сазнања изгледају сви претходни закључци? Ништа не спречава *филозофа* да се објави – одговоривши потребама времена – у одежди *злог кловна*: на таквом знању почива слава света.

Ако не верује у сугестију савремености, човек намах схвата да је неопходан писац као клоун, као једно као-да писца: као једно као-да филозофа. То стање ствари не треба бркати са талентом: осетив да је његов таленат угрожен струјањима времена, да се он повија пред ветровима тренутка, талентовани писац или филозоф намах бира улогу која омогућава јак удар епохалног ветра у његова једра. Он види да је суштина – у расподели земаљских и небеских карата – припала клоуну и спремно преузима знакове савремености. Управо склад талента и савремености чини од кловна судбинску фигуру: без талента, клоун је само глупак; без савремености, он је непотребан.

Његов таленат је неопходан да би настала представа о задовољству: када је награђен таленат, онда то открива колико је моћ задовољна сопственом вредношћу а не вредношћу талента; околност да је тада награђен клоун треба да сакрије како је сáмо задовољство везано за потврђивање моћи: у њеној неузнемирености. Сáмо време – као оно што је *ту* – свакако даје посебну редакцију нечему што је култ задовољства. Да ли постоји неко ко би негде и однекуд могао да чује – или каже, макар помисли, или наслути – како човек *не треба* да иде стазама задовољства? Да ли постоји неко ко би могао да однекуд чује – или ослушне, застане пред изненадним открићем у свести, бар препозна у наговештају – да унутар задовољства постоји не само правац *материјализације* и *остварења* него и правац *сублимације* и *узмицања*? Какав је однос између задовољства и онога што би могло бити названо узмицањем од њега? Они на неки начин ишчезавају и бивају столпљени у *савременом* очекивању задовољства: савременост нема задовољство, она почива на проживљавању обећања о њему. Сви

очекујемо задовољство, хрлимо му у сусрет, желимо да осетимо – чујемо, додирнемо, омиришемо, учимо, окусимо – нешто што би му дало садржај и *отуд* нашем животу дало посебан смисао.

Дубоко је проблематично начело задовољства као оно што је из спољашњег света приспело у нас. Јер, сплетено је са оним што бисмо могли назвати моћ. Отуд задовољство испуњава подручје које је оцртано распоређивањем моћи у нашем времену: колико управљају нашим задовољствима толико управљају нама. Отуд долази питање: можемо ли заузети неки однос према сопственом задовољству који би спречио да – у духу, ако не у свету – њиме будемо вођени? Смемо ли да осумњичимо задовољство у самим темељима? Како да узмакнемо од њега? Одакле снага да пристанемо да и трун задовољства у нама нестане? Има ли уобличења које би нас учинило сувереним? Може ли, дакле, савремени човек да осведочи своју сувереност? Да располаже својим осећањима или уверењима? Или – својом судбином? Може ли, дакле, савремени човек да поврати судбину у сопствено постојање? Да ли су наши животи само изручени стихији кретања, као пулсирању знакова који – попут мигаваца у саобраћају – одговарају на леву и десну ротацију?

Ова питања – сасвим *несавремено* – долазе *после* низа приговора који су одавно изнети и који подразумевају критику метафизичког исходишта: као подлогу сваког увођења појма судбине у људски живот. Шта ако помислимо да начело задовољства, које хара људским животом – на начин да осваја свест и осећање, покрет и чин, мисао и наговештај, празнину и љубав, другог и Другог – треба да буде постављено у службу *смисла* самог живота? Како то извести у духу и у свету чији су темељи ишчезли? Како, дакле, успети да узмакнемо од задовољства? Како човек да у својој осећајности и у својој свести узмакне од задовољства? Да ли посегнути за његовим учесталим преображењима или сублимацијама или претварању у *другог*?

То је сасвим *несавремено* питање: оно као да наговештава енергију којом човек – који је *ту* – излази из модерног времена. То је тежак захтев, јер су модерна времена одређена првенством *материјалног*, док су класична времена давала предност *духовном*. Зашто је теже опозвати задовољство као *материјалну* и *конкретну* стварност него као *духовно* и *апстрактно* искуство? Можемо ли, дакле, у данашњем времену – када је ствар духа пала испод сваке вредности унутар јавнога саобраћаја – да овладамо сопственим задовољством?

Човек је суверен само онолико колико може да каже *не*: у тој речи није сакривена само највећа моћ него и највећа *егзистенцијална неопозивост*. Само *не* – које извире из егзистенције и укотвљује се у њој – остаје неприступачно свему и свету: у тој *неприступачности* можемо осетити пулс *тежине*. Зашто тек када помислимо, кажемо, оспољимо и окаменимо *не* ступамо на пут повратка сопствене суверености? Јер, *само не* увек мора почети од човека самог: рекавши себи *не* – у свету у којем непрестано одјекује *да*, у телу које изнова подетиче на *да*, у духу који се крије од сопственог понора наметнутим пројектовањем у свеобухватно *да* – човек стиче неку могућност да на други начин осети своју егзистенцију.

Управо такво искуство – смемо ли га назвати *негативним искуством*? – подразумева напор, искушење и – што је одсудно – *истрајност*: није ли она немогућа у свету непрестаних флукуација, у непрестаном дражењу чула, у процесуалности слика и речи, у кружењу скривајућих и виртуелних ознака, у флуксу који изазива рефлуко? Јер, казати *не* самом себи – на начин сведочења, што значи претворивши *leksis* у *logos* – значи казати *не* неком најинтимнијем очекивању и некој најтајнијој жељи. То значи зауставити проток онога што би могло да нас однесе у правцу који је неодољив: а чини нам се да је погрешан.

У том моменту – што није *изван* времена, премда је некако *друкчије* од њега – корачамо шумском стазом која као да одводи повратку сопствене субјективности: сасвим изгубљене у

савременом кретању које нас – попут наплавина, трупла или цркнуте животиње – носи матицом реке. Тек када кажемо *не* себи, што каткад значи да кажемо *не* оним најбољим каријерним изгледима постављеним пред нас, да се приближавамо једном *не* које преосмишљава наше очекивање, које у темељима дотиче сам наш положај, тек се тада у себи припремамо да осведочимо *само не* унутар света.

И у томе је парадокс несавремености: само нас једно *не* – неугледно и загубљено у мноштву савремених *да*, која се прерушавају у *можда*, *зависи*, *углавном* – уводи у особени и лични мир. Отуд *не* у свету постаје сасвим разборито, не нужно изазивачко, скромно и – то је најизазовније у њему – неодступно. Јер, у мноштву савремених *да*, као новчића у које се распрела крупна монета једног несавременог *не*, није лако замислити како постоји – пулсира у покрету, бивствује у разговору, каткад се смеје или посеже за духовитим одзивом на реалност – неко ко *стоји* у егзистенцији, ко *постаје* на начин да *стоји* унутар постајања: насупротив сноповима евазивности који су прожели људе.

Шта омогућава човеку да каже *не* себи: као слободи или жељи у себи? Околност да га управо *то* изнутра отвара да каже *да* ономе чему је спреман да упути саму своју слободу. Тек једно *не* које постоји *ту* може бити везано са једним *да* које постоји поред њега: са-њим, у-њему. Тако наслућујемо да задобијена сувереност, као оно што почива на субјективности и самству, сасвим несавремено обезбеђује представу о неком *језгру* на којем почива идентитет: у том *језгру* су *не* и *да*, али тако што *не* – као изворније – увек претходи оном *да*. Можемо ли, дакле, изабрати оно *не* којим се на егзистенцијални начин приклањамо самом *да*?

Шта би било *само да*? Где бисмо упутили свој живот, чак и кад бисмо успели одмакнути се од проточних импулса савременог тренутка? Наша запитаност може попримити – као што каткад и поприма – драматичан облик: коме бисмо поклонили свој живот? Тако се *личност* у нама несавремено помаља у подручју које

праосновно испуњава многообличност односа између слободе и границе. Јер, упутили смо се из слободе у тренутку када смо је одредили: да ли то значи да смо се ритмом слободе упутили и нечему што је ван живота?

Одисеј је – у поновном бирању, после очишћења душе – изабрао судбину неугледног човека, док је Ајант – чија душа није могла заборавити људску пресуду о оружју – изабрао живот лава:<sup>18</sup> на који начин се стихија савремености одупире представи о судбини? Она – у непрекинутим и сиренским позивима задовољства – обесмишљава сам појам будућности: постављен у разносмерна струјања времена, испуњен безусловним диктатима жеља, претопивши човека у „желећу машину”, култ задовољства – који не зна за јуче и сутра него само за одмах и сада – не укида само свест о прошлости него и помисао на будућност. Зар није на делу човеково одбијање да инвестира чак и у потомство, премда са компензаторном страшћу инвестира у ручак, јер је једина пожељна (дозвољена?) инвестиција везана за виртуелни свет капитала?

Култ задовољства – као планетарна имагинација, која испуњава реални и виртуелни свет, стапа их у убрзаном смењивању у човековој свести – онемогућава само задовољство, пошто празни његов смисао: неопходно је да пулсира ритам задовољства, није потребно да у њему буде смисла. Тако неуротизована култура задовољства нема у себи много стваралачког: ни као налог, ни као напор, ни као остварење. То је битно репродуктивна и хедонистичка култура, чији је радикализам симулиран, било да је неискрен, било да је неостварив, јер је стваралачког човека, који почива на одрицању и аскези, заменио потрошачки човек који је испуњен налогом задовољства. Отуд је лажно свако јавно – па и политичко – апеловање на будућност. Јер, будућност је *passé*.

18 Platon, *Država*, превели Albin Vilhar i Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 1976, 323–324.

Дубоко је *несавремена* помисао на то како је будућност *прошла* у часу када виртуелни пламенови савремености разгоревају пожар обећања. Јер, ако је *прошла* – будућност, онда је прошао сваки садржај унутар *обећања*: свет без онтолошког одзива обећању у нама открива се као онтолошки одзив бола у нама. То је неограничено простирање *бола* и унутар заборава или насладе задовољства, и у равнодушности и хладноћи искуства. Као да би ваљало да се навикнемо на мисао како ствари неумитно постају све горе и горе: потребна нам је извесна снага да присвојимо осећање како су ствари предодређене да заувек постају све горе. То не би значило да треба присвојити сазнања апсурдног човека или револт побуњеног човека: нису нужни ни јал, ни резигнација, ни револуција. Требало би пронаћи *егзистенцијални смисао* у свету у којем нам никад неће бити боље. То је немогућ апел у свету премреженом путањама и мрежама моћи. Култура не може да симболички одговори на делотворност ужаса: као ни на непорекнути изазов зла у њему. Остају лични одговори: један од могућих – свакако *несавремених* – одговора обележава *лична* спремност да умремо у складу са идејама и схватањима која су испунила наш живот – можда да умремо и на тргу, у мноштву света, премда и тада умиремо у самоћи.

## 5.

Када корача самом ивицом најчувенијег лондонског парка, по плочнику велике улице која га оивичава, као какав бордурни перваз, на коју је ступио из правца који обележава *Lancaster Gate*, човек пролази поред низа отмених и познатих хотела. Ако погледа пут бочних улица, које се налазе између њих, које дарују *дубину* његовом погледу, он види како су широке, са низом лепих зграда, укуских и украшених, између којих нема ничег: ни трговина, ни радњи, готово ни пролазника. Но, примакавши се улици која се зове *Queensway*, он је у прилици да угледа нешто намах оживело, однекуд изникло у суседству готово замрлог покрета и успаваних зграда, нешто сасвим шарено и трговачко: што као да прелази у вашар.

Таква је *Queensway*: мноштво радњи испуњених јефтним робом, светлосни рекламни панои и реквизити, продавнице витамина и лекова, здраве хране и егзотичног воћа, оловке са британском заставом, са лондонским знаменитостима, пластичне путне торбе – индијске, корејске, кинеске – изложене мараме у свим бојама света: жуте, ултрамарин, љубичасте, светлоплаве, тиркизнозелене, наранџасте попут паклене поморанџе, црне као мрамор на споменику. Све делује – у естетском смислу – сасвим *јефтино*. Такви су и ресторани: као стецишта различитих људи из нижих друштвених слојева, који ту могу да једу, и да се одморе, и да купују, и да се веселе.

Недалеко је станица метроа: гомиле људи куљају из подземних ходника, као и свуд, само овде – за разлику од мноштва које свакодневно корача у Доситејевој близини – гомиле људи дочаравају плебејско шаренило пејзажа. Код Доситеја, сиво и плаво обучени јапији корачају истозначним ритмовима, док у *Queensway* – насупрот монохромости јапијевског призора – шаренило света кључа у различитим интензитетима: црнкиња снажних бедара – утегнутих у хеланке у мери да нам се причињава како су отиснуте поре коже на њима – више вуче него што носи кесе у рукама; на индуски начин мршави човек – као неко ко нам делује испијено – механички одсутно седа на бетонску ограду на тротоару; висока и пегава белкиња – налик на особу из скандинавских крајева – чита ценовну карту на врагима кинеског ресторана. Има неког плебејства и демократизма у овом динамичном мноштву, чак и његова пијачна неуредност може да плени, посебно у огледању са монструозним ритмом монохроме јапијевске уредности. Но, нема веселости: није нам се то само учинило, већ је било тако, пошто смо веселост сусрели на другом лондонском месту.

Ту је становао Црњански: његова зграда делује као нека касарна. Она припада социјалним зградама у којима има мноштво станова: плод хитне и јефтине градње, она нас може навести на мисао да су њени зидови направљени од материјала који пропу-

шта звукове. Прилично велика вишеспратница, чији спољни изглед бива прекривен бројним полуиструлелим прозорима, она сугерише неку сасвим савремену *безличност*: зар то није готово казна, свакако усуд, за оно *особено* у човеку, које је утолико несхватљивије – утолико више *несавремено* – уколико је себи доследније и ближе? Како ли је све то изгледало у очима Црњанског: и како је он себи изгледао? Загледани у бројне прозоре сивкасте зграду-рине, у прозоре са спуштеним ролетнама, као и у онај стаклени отвор у којем се види један огромни црнац, готово наг, како гледа на улицу, погледом празним и унеколико изгубљеним, можемо се питати о свему томе, као што можемо наслућивати и докучивати драму егзистенцијалног бродоломништва човека коме је стварност упорно шапутала како није *нигде*, ни-тамо-ни-овде, да би му на крају учинила *видним* преовлађујући а скривени дамар света.

Но, не можемо сумњати у то да је управо ту становао, јер нас о томе обавештава табла изнад улаза *Queens Court*: „Miloš Crnjanski 1893–1977 Serbian Author lived and wrote here 1953–1965”. Упоређена са другим нашим таблама у Лондону, она одмах открива пажљиву редакцију коју свет – свагда опрезан – изводи са судбинским траговима невољног изгнаника. Јер, Доситеј је „Eminent Serbian man of letters”, Слободан Јовановић је „Serbian Historian Literary Critic Legal Scholar”, док је Милош Црњански само „Serbian Author”: он, дакле, није „Eminent”? Одакле долази ова *савремена брига* да се не каже оно што је тако очигледно? Одакле ово речито *одсуство*? Овај минус-поступак?

Он се *протезе* на књижевност, он је сенчи из неке њој неприрођене димензије, јер проистиче из невидљиве процене личности Црњанског: док је Доситеј забележен као „First Minister of Education in Serbia”, док је Слободан Јовановић описан као „Prime Minister of Yugoslavia”, дотле је пропуштено да се назначи како је Милош Црњански био „diplomat”. У тој пропуштеној прилици не можемо не видети како *савременост* утискује свој печат на *несавременост*, како *одсуством* означава своје присуство у сусрету

две осетљивости: оне опрезне грађанске осетљивости да се Милошу Црњанском не призна ни оно што је провериво и истинито, да је „diplomat” и „eminent”, да се он заувек задржи *под сумњом*, и – зачудно срасле са најинтимнијим дахом нашег грађанства: и пређашњег, и садашњег – далекосежне комунистичке нетрпељивости према њему.

У многим разговорима – интимним, скривеним у закутке душе која каткад беседи сама са собом; сентименталним, у тренуцима када слабост пред чудом света савлада наш стид пред затеченим слушаоцем; мушчавим, у часовима када нарастајућа плима немоћи и огорчења тежи да нас испуни до неподношљивости, па јој дозвољавамо да се као мутна стихија излије у свет – одјекне у нама стих, или мисао, или слика, који нам донесу песнички и животни дах Милоша Црњанског. Зашто се то догађа?

Само питање је осетљиво. Јер, често волимо различите и битне особине нечијег духа, док са човеком чији је то дух не налазимо пуно сличности. Некад се каже како људи бирају по сличности. То је свакако могуће: они се уписују у оно што бирају. Али, могуће је и нешто сасвим супротно од тога: да људи негирају човека коме су сами слични. Зар у распону духовних сила које нас воде од сличности до супротности, од живота духа до духа живота, у нашим одзивима на бруј тонова који оне покрећу, у муклости која их прати, не бисмо могли потражити неку егзистенцијалну шифру?

Зашто, дакле, волимо Црњанског? Ово питање можемо разумети на сасвим одређен начин: као питање о томе зашто имамо симпатију за један егзистенцијални избор. Сам тај избор обележава особену могућност и начин човековог самоисказивања: сасвим неупоредиву врсту човековог односа према свету. То је тренутак у коме „није могућно раздвајање избора и ја, него *сам ја сам слобода тог избора*”. То значи да се „пуки избор појављује... само као избор између објективитета”, док егзистенцијални избор иде мимо и изнад свега тога, јер *претходи* сваком од учињених избора.

Зашто? Зато што пребива у слободи: „а слобода је избор мог саметва”. Не могу бирати између мене самог и бивства које нисам ја сам, „као да је слобода само моје оруђе”, него ствари стоје много одсудније. Јер, „будући да бирам, ја бивствујем”. Али, „ако не бивствујем, ја не бирам”.<sup>19</sup> Шта би, дакле, било оно нај-особеније код Црњанског што побуђује нашу наклоност у мери да нас доводи до вртоглавице? То може извирати из одређења за скривену димензију српске културе у којој доминира вредност *личности*.

Јер, често се одређујемо на два различита начина. Постоје људи који се одређују за личност и људи који се одређују за институције, као што постоје људи који следе магистрални ритам културе и људи одређени за кретање у противриту. Црњански оличава ону врсту наших наклоности која припада *личности*. У нашем *епохалном ритму*, у самоувереном плесу савремености, у плесњивости њених покрета, тешко је дати првенство таквој наклоности. Зашто? Сувише је много знакова око нас – и у нашој средини, и у свету – који упућују на то да појединац престаје да буде предмет интересовања људи око себе. Јер, усамљени човек, као изузетак у систему, није неко за кога су сачувана било каква светла јавности, нити може постати подстицај за човекову радозналост.

То би требало да нас дубокосежно опомене, јер уметник је увек појединац. Његов чин – било да је у дејству његова реч или његов тон или његова боја – остаје увек појединачни: на начин *личног* а не *приватног искуства*. Да бисмо назрели нешто о одсуству сваке привржености за појединца, морамо се запитати: шта значи бити појединац? То каткад повезујемо са различитим избором унутар палете могућности која се човеку даје. Ако је сам избор политички, онда сматрамо да је појединац *левичар* у гра-

19 Karl Jaspers, *Filozofija*, prevela Olga Kostrešević, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989, 375.

ђанском свету, као што је то *либерал* у комунистичком окружењу; ако је избор уметнички, онда смо склони да издвојимо усамљеног експресионисту у време када су у моди импресионисти или загуљеног традиционалисту у табору постмодерниста.

Сви ти облици постојања не исказују – међутим – *егзистенцијални* смисао појединца. Јер, *личност* се образује у егзистенцијалном избору који је надахнут искуством субверзивности. Ако је *личност* субверзивна у односу на *епохални ритам*, онда то не значи да је она потпуно *ван* времена. Јер, она само очитује друкчији егзистенцијални став у односу на налоге времена. Како то разумети?

Постоје ставови који се оповргавају, мењају, допуњују, проширују, али *човек* који је у срцу различитих ставова остаје *исти*. То је био Црњански. Он је био човек прилично великих јавних недоследности, условљених његовим друштвеним и књижевним очекивањима, његовим темпераментом неуобичајене силине, његовим страховима великих распона, али је његова *унутрашња личност* – да употребимо појам који су нам завештали гностици – била испуњена скривеном егзистенцијалном доследношћу. То се парадоксално препознаје у јавном подручју. Он је, рецимо, имао снажно српско национално осећање, које је потискивао и, каткад, кривотворио услед тежње да се уклопи у јавни и привилеговани свет југословенске државне идеологије. Он је исказивао изразити антикомунистички став који је – после Другог светског рата – потпуно уклонио из свог јавног разумевања света.

Карактеристично је – и смисаоно одлучујуће за дух субверзивности – да он никада није *успевао* да својим јавним уступцима или оповргавањима нешто постигне. Шта то значи? Да је деловао неки наизглед невидљиви показатељ његовог дубоко *несистемског* карактера. Јер, систем – какав год био: левичарски, десничарски, политички, друштвени, црквени – има једну сталну особину: силе које у њему делују избацују на периферију – на границу, на маргину – оно што им не одговара. Човек може да се

туди, и он се труди, он може да затегне до пуцања своје физичке и менталне издржљивости, и затеже их, он може да се каткад недостојно гура у врвез јавне пажње, и гура се, он може да се толико оптерети да постане тежак себи и другима, и оптерећује се, али му не иде да постане *trademark* једне средине, да се укотви у њен магистрални ток. Управо је то битно и одлучујуће. Човек може да мења идеологију коју јавно исповеда, и мења је, он може да мења заставе којима маше и дресове у којима наступа, и мења их, он може да са завишћу – као Црњански – посматра своје вршњаке који такође мењају идеологије, заставе и дресове: Иво Андрић. А ипак: они успевају, а он не успева.

То је у некој тајанственој вези са његовим космополитизмом. Ако погледамо како се на обали Дрине образује читав град чија је свака зграда, сваки камен, башта и камена тераса везана за животну фигуру и приповедне мотиве Иве Андрића, ако запазимо како је многи мурал оцртан пишчевим карактеристичним ликом или цитатом из његовог романа, ако учимо како конобари носе мајице са његовим ликом, ако пијемо из чаша које носе његов потпис, ако нас све то подсети толиких сродних ствари – у вези са Гетеом – које смо сусрели у граду вајмарског класика, онда постаје готово обавезујућа ова чудна немогућност да неки простор – неки град – испунимо траговима Црњанског. Јер, не можемо циновске градове – као Париз, Лондон, Москву или Њујорк – испунити значењима једног писца: ни песник *Ламентана над Београдом* није могао постати заштитни знак града који је изабрао за сопствени завичај.

Ту је – додуше – деловао и додатни моменат. Сви који су се настањивали у Београду доносили су са собом и представу о томе како Београд треба да изгледа: била је то представа средине из које су потекли. Сам Београд – лишен икаквог грађанског тежашта, конгломерат светова и обичаја, свакако један од најружнијих градова на свету – нема никакву представу о себи, никакву норму коју би човек ваљало да усвоји. Отуд је он почињао све више да

личи на уображења дошљака. Како је одвише велики град, Београд се претворио у депонију разних уображења, па једноставно испуњава све налоге времена, јер не личи ни на шта: ту је обеснажена свака могућност да песник *Ламента над Београдом* постане макар један од препознатљивих знакова града који је изабрао за сопствени завичај.

На сасвим одређеном месту уз обалу Дрине, која већим делом свога тока кривуда између високих брегова, на месту до којег је речна струја допрла пошто је прошла испод каменог моста, на истуреној тераси ресторана, одакле поглед обухвата не само камени мост него и читав крајолик, пошумљених и тамнозелених окомитих падина, човек може осетити како се нашао на однекуд познатој средокраћи. Између чега? То је питање које његов доживљај стварности и света неумитно премешта у књижевни свет. Јер, померивши нас из једног отвореног простора, опишљивог и материјалног, у којем препознајемо усамљеног посматрача на каменој тераси испод које – у рани и топао јесењи дан – тече зеленкаста и неупрљана вода Дрине, која не ваља никакав мутљак и шут, ово питање нас ситуира у један сасвим виртуелан театар, свакако искушан и проосећан, отуд реалан и стваран, у којем је наше *ја* изведено на чудну позорницу сопствених уображења и навика, сећања и жеља. Како се то догодило?

Сама средокраћа на којој се образује виртуелни свет пребива између два како стварна тако и виртуелна вишеградска топоса. Они су стварни, јер млади келнер, заустављен питањем, без икаквог узбуђења и сасвим рутински показује где се налази заселак Вељи Луг: десно од посматрача, високо изнад кровова стамбених зграда, у горњој зони зелених брегова, који су понегде почели да жуте, тачкасто обележени понеком кућом, чији је кров испунила црвенкаста ћерамида. Дечко није збуњен ни када се – вођен новим питањем – окреће на супротну страну и, по дијагонали, руком обележава – негде иза чувене ћуприје – удолину и низину другог вишеградског засеока који се зове Незуке. То су – за њега – сасвим

конкретна места једног свакодневног кретања, које се може мерити корацима или метрима, али које припада тврдим и огрубелим човековим условностима: оне су стварне, сувише стварне.

Но, ови топоси су и сасвим виртуелни. Јер, висина Вељег Луга тачно одражава – у посматрачевом духу – ону висину са које је Фата Авдагина, девојачким и тврдим грудима се тарући о дрвени доклат терасе, мотрила на далеку удолину Незука у коју треба – после вечаша – да оде. То је – за њу – значило да сиђе. Тако се посматрач изненада обрео на средокраћи њене самоубилачке мисли, заустављене на мосту: ако се није могла удати у ту низину, кад су већ њене усне пркосно, несмотрено и кобно изрекле *не*, онда се сасвим логично морала управо ту бацити у реку, јер су самоубиства – ма колико противживотна – обично веома логична. Усамљени посматрач нашао се, дакле, на средокраћи једне мисли, којом бива наведен да се уклопи у свет друкчији од оног у који је зашао.

Јер, није га зачарала реалистичка уверљивост Андрићевих приповедачких топоса, нити га је изненадила снажна подударност између онога што је исприповедано и онога што види. Учинак очуђења дубоко је повратни: све што око себе види, примамљивост околиша и витки лукови камене ћуприје, некако је сиромашно и сведено без човековог урањања у девојчину одлуку, као одлуку која је *ту*, у том кретању и трансверзали *његове* мисли, као искуства које њену егзистенцију – немогућу, јер она је књижевна јунакиња – неразабирљиво стапа са титрајима свести која мотри предео.

Сама јунакињина смрт, настала на тангенти њене мисли чију је путању – невидљиву – населио затечени посматрач, као смрт која није никаква смрт, јер нико не умире пред његовим очима, као што ни сабласти никада не умиру, дала је необичну *пуноћу* спољашњој чврстини камене градње: учинила је сам предео неочекивано *невидљивим*. Када – док седи на тераси дринског острвца – самерава растојање између Вељег Луга, као топонима који обележавају раштркане куће на једној брдовитој узвишици, и у

низини смештених Незука, између којих се помаља камени превој чувеног моста, човек у мислима лако хвата невидљиву путању страшне мисли Андрићеве јунакиње. Тада он зна да је сам град настао на правом сећању: да је Андрић – као и увек – на свом месту.

Но, прекорачивши кружну путању трамвајских шина, у најужем градском језгру Беча, управљен ка тргу на којем се издиже чувена катедрала Stefansdomm, која би могла имати – да су турске опсаде биле успешне – један величанствено висок минарет, човек изненада стиже у улицу у којој као да га одувек чека грчка црква. Масивна, израђена у опекама боје теракоте, византијски четвртаста у основи и обла – готово путена – у закривљењима, она је испуњена сугестивном тамом унутрашњег простора: и свеће пуцкетају на сувише усамљен и несавремен начин. Ма колико да има привlačности у самом доживљају, он не делује изненађујуће, будући да отискује временску и грађанску слојевитост царског града, као што упућује и на пословичну умешност грчких трговаца, који беху успели да обезбеде место за своју – источнохришћанску – традицију у једној католички биготној и језуитски устројеној средини. У ваздуху би се на махове могао учити готово неухватљиви призрак источног осећања живота.

Све је то – међутим – помало очекивано и за неискусно путничко око, па отуд незнатно узбуркава човеков дух. Јер, изашавши из цркве, он је сасвим спреман да се – без много замишљености и застајкивања, без осећања неког несклада у односу на свет који око њега пулсира у различитим ритмовима – уклопи у градско кретање, да му изненада поглед не пада на таблу на којој је исписана адреса: Fleischmarkt. Као да баш њега непознат неко са нарочитим предумишљајем обавештава: о чему? У емотивном и психолошком удару, он открива како се налази веома близу оног места на којем је Павле Исакович, као бегунац из царске војске (аустријске), као бегунац у царску војску (руску), закуцао на врата куће кир Деметриоса Копше. Била је то – како тврди *Друга књига Сеоба* – кућа седма од грчке цркве: потпуно

је занемарљиво сазнање о томе да ли је то била ова црква чудног сјаја и таме у себи, овај камен преко кога око прелази или нека друга црква на овом месту.

Свет је поново добио виртуелан а стварни вид: вођен сећањем на начин месечара, јер „по сећању се хода као по месечини”, човек хода по стварности сунчаног дана на начин виртуелног месечара: он броји кораке и осматра зидове и капије околних кућа. На приказаном месту – тамо где је некад (у стварности или у роману, од камена или од замисли) била седма кућа од цркве – затиче калдрмисану малу улицу која завија у новом правцу: изнад ње су карактеристични лукови зграде кроз коју калдрмисани улични пасаж води.

И ту, у том пролазу, у сунчан дан, одједном почиње да се осећа чудан мирис устајале влаге: која као да је – на невидљивој путањи једне немогуће мисли – дошла директно из осамнаестог века, када су се смеће, прљава вода и – каткад – људски измет знали изливати у крајеве бечких улица. Одакле тај мирис: тако очекиван и невероватан? Из старинских цигала које су прекривене новом фасадом? Из невидљиве основе плитког темеља зграде? Из човековог уображења? Из приповедне сугестије Црњанског? Као да је на делу искушано понављање. Јер, поново је књижевни свет дао једну невероватну а стварну димензију човековом егзистенцијалном самопосматрању: поново је ухваћен – намах, у сећању – траг неке мисли која са судбинским тоналитетом испуњава његов живот.

Није градска врева оно што плени на бечкој калдрми. Не плени ни моћни изглед Бургтеатра нити врхови катедрале чија је спољашњост очишћена и чини је налик посребреној драгоцености. Не плени ни сећање на толике знамените људе који су живели у Бечу. Све је то *ту*, око нас, поред нас, недалеко од нас, по дијагонали од нас, насупротив нас, али се онај чудни устајали мирис, влажан и киселкаст, *једини* могао осетити *унутар* нас: тек путањом која је оцртана у корацима Павла Исаковича.

Како, дакле, наћи место за онога ко је минуо – преко планинских врхова – пут руских равница да у њима нестане заувек? Како пронаћи место за онога ко је описивао римске фонтане и куполе, док се присећао копенхашких и стокхолмских светлости, у часу када је – у овој сивкастој зградурина – био изгубљен у лондонској магли? Где њега сместити између свих тих метропола? Како, дакле, наћи место за некога ко је ловио дах усамљеног руског кнеза у Лондону? Ово одсуство топографског препознавања показује нам да није могуће наћи његово место у свету. Човек без места у свету свакако је неко ко не дише у ритму светског одјекивања него у дисонанци, у раздвајању, у искакању из светског тока: то је човек који дише у дужу који је с оне стране света. Отуд и његов космополитизам, и његов национализам, нису ствари света него духа.

Постоји, дакле, у њему, невидљива за друге, али им интуитивно и инстинктивно спознатљива, нека опруга која га неумитно одваја од њих, која га неопозиво разликује и која се – испод свих његових избора и одлука – појављује као *неизменљива* константа *његове* егзистенције. То је *његова* аутентична доследност: гностици би рекли *унутрашња личност*. То је доследност која је везана за отпор: она изазива отпор, она побуђује на отпор. Ако све то опазимо и схватимо, ако нас дотакне струна једне из наше стварности готово ишчилеле осећајности, ако осетимо талас једног наизглед невидљивог одбацивања, ритам који човека – упркос свему, упркос променама, упркос вредностима – враћа на маргину, која је отуд егзистенцијална а не политичка или уметничка предодређеност, која је тако постала једина мера непоправљиве човекове субверзивности, онда је дошао тренутак да се опредељујемо: личност или моћ?

Када би кренуо ка јединој српској цркви у Лондону, Црњански је могао да скрене у *Moscow Road*. То је омања, отмена и тиха улица, у којој нема превеликих, али има веома господствених зграда, и у којој су најкарактеристичнији грчки ресторан, грчка

бакалница, грчка кафана и – као круна – прекрасна, обла, и сасвим византијским стилom саграђена грчка црква Свете Софије: њена византијска кубета засвођују сав њен лик, нарочито у дан сунчан, када је небо бескрајно плаво, као на оном месту одакле је надахнуће за такав њихов лик и могло доћи. Истанчани мозаици појављују се од самог улаза, тамнозелени камени мермер као да светлуца у зидовима, подсећа на малахит, величанствени мозаик Христа Пантократора испуњава куполу и доминира унутрашњим простором. И тишина у којој смо се обрели, и тихи гласови на литургији, и пуцкетање свећа у рукама, делују сасвим несавремено, јер делују отмено после вашарског и сваштарског демократизма у *Queensway*.

Није далеко ни *Portobello Road*. Ту је – у броју 22 – становао Џорџ Орвел, јер нам тако каже плоча на зиду: „George Orwell 1903–1950 Novelist & Political Essayist lived here.” Он, дакле, није био само *author* него много одређеније *novelist* и *political essayist*: зар Црњански није и то био? Као човек који је осећао ишчезавање стваралачког начела у хедонистичкој култури, који је потпуно несавремено сумњао у било какав стваралачки импулс у колачима и у идеологији потрошње, Орвел је каткад знао предосетити оно што надлази из скривених ритмова савремености: „Не треба посебно истицати да се налазимо у тоталном хаосу, толиких размера да то виде и највећи глупаци. Живимо у свету у коме нико није слободан, у коме су само ретки безбедни, у коме је скоро немогуће бити искрен и остати жив.”<sup>20</sup>

Као подсмех судбине, као казна за његову сумњу у савременост, пролазе поред његове куће, која се налази у низу омањих, уређених и пастелним бојама обојених кућа, готово хорде туриста: увек зимогрољиве шпанске поворке, благо дезоријентисане, веселе и разгаљене италијанске групе, каткад распеване, високи

20 Džorž Orvel, *Put za Vigan*, prevela Mirjana Radmilović, LOM, Beograd, 2015, 136.

и радознали скандинавски шетачи, свагда дистанцирани, бучни и румени енглески момци, често у фудбалским дресовима. Сви они журе ка бројним радњама најразличитије робе: на тротоарима су изложена одела из друге руке, међу којима се шепурио један благо офуцани, премда готово неодољиви мангил Burberry; има тезги са хлебом, месом, воћем и колачима који се откривају у живом додицају радозналих очију; у изложима су се могли угледати сребрни и златни антиквитети; над свим бојама, звуцима и мирисима, лебдео је очаравајући мирис уличних вафли, који смо осетили – да га заувек запамтимо – у мапловитој, познојесењској и хладној прашкој вечери, у Карловој улици, када је све било разбољевајуће сетно, у јесен 1989. године, док је Влтава текла: не сасвим далеко од нас.

На једној од раскрсница је Црњански могао скренути у *Lancaster Road*: недуго потом излазимо пред нашу Цркву Светог Саве. То је пространа и лепа протестантска богомоља која је додељена Србима после Другог светског рата: превасходним настојањем Краљице Марије и Леди Пеџет. Њени зидови су прекривени извршним копијама наших средњовековних фресака. Посматрамо један веома редак музејски експонат: британско-српску заставу из Првог светског рата. То братство по оружју делује као чиста несавременост, као нешто приспело из друге димензије, ако га упоредимо са британским погледима на нашу историјску и културну егзистенцију: оно као да сугерише неуклоњиво присуство црнохуморног подтона у британској љубазности.

Домаштавања играју велику улогу у нашим представама о енглеској предусретљивости, хуманости и солидарности: околност да наша грађанска интелигенција – ни политичка емиграција која је из ње проистекла – не само што никада није могла да се издигне на ширину империјалног видика, већ му се вазда дивила на колонијални начин, него није имала способности ни да уочи сву безобзирност која пребива у његовом тамном срцу. Јер, она никада није себи представила сву крволочност речи којима је енглеска политика процењивала размере двадесетседмодмар-

товског пуча, који је организовала, подстицала и помагала. Биле су то тако енглеске речи: *ми смо то платили*. Уништење једне државе, отварање капија за геноцид над српским народом, изручивање читавог тог света, са његовим представама о енглеском пријатељству и хуманости, комунистичком убијању, пљачкању и прогону: све је то стало у империјални такт мисли о томе како смо *ми то платили*.

Одакле онда долази наше готово столетно домаштавање о енглеској племенитости коју читује несумњива хуманитарна помоћ у Првом светском рату, наше вечито дивљење пожртвованости племићких медицинских сестара? Оно је свакако било део једне давнашње идеологије и пропаганде, али како је – упркос бројним новим сазнањима и садржајима – оно заувек опстало? Неки мисле из ширине и хуманости наше спремности на солидарност; неки помишљају на очајничку потребу за близином и заштитом; неки слуте да је реч о слабости, дубоко поунутрашњеној неверици у себе, јер она спречава да на несумњива енглеска добротинства, себично и безобзирно одмахнемо руком и помислимо – ако није разборито да кажемо – како смо *ми све то давно преплатили*.

Председник наше лондонске црквене општине у 1951. години, Црњански као да је у својим списима похранио нешто од таквог односа према енглеском господству. У скромности плоче са његовим именом у *Queensway* свакако треба видети грађанско и комунистичко – чудно а закономерно симбиотичко – примање у одабрано друштво некога ко је – напослетку – ипак помилован, донекле, јер га увек спуштамо за степеницу ниже од његовог природног места, да се зна да ништа није заборављено, да се свуда може и видети колико је све запамћено, па подсмех увек мора остати близу њега. Но, у овој сведености података о њему можемо угледати и потоњи *империјални* отпоздрав човеку коме је одређено сасвим скромно место у јавном памћењу: „Serbian author.” Био је то тако карактеристичан империјални поздрав, јер је – као и увек – начињен туђом, односно *нашом* руком.

Унутар целокупне биографије Црњанског постоји снажно присуство *личности*. Отуд они који су *несавремено* оријентисани немају недоумицу: они се опредељују за личност. Јер, увек нас интересује *ко* је та егзистенција која сáму истину изговара: у каквој је вези ово што говорим са мојом егзистенцијом? Они, пак, који се опредељују за моћ увек процењују да ли је то што неко казује употребљиво или није. Опредељени за личност могу – исто тако – осетити како истина и искуство које чују нису употребљиви. Али, то их не спречава да наставе да подржавају личност која оглашава потиснуте истине и затајена искуства. Опредељени за моћ, пак, могу осетити да је то што су чули истинито и дубоко искуство. Али, они *тада* не предузимају ништа, јер оно што је истинито није и употребљиво.

Шта да учинимо када – као што нам је то Ниче *епохално* огласио – нема истине? Тада се морамо окренути егзистенцији. У тренутку када немамо истину, када је стварност премрежена интерпретацијама, када силе света развејавају знакове истине дуж пустињског песка, у којем амерички војници мокре по телима убијених непријатеља, морамо потражити знакове *егзистенције*: у некој личности. Али, није реч о конкретном човеку, него о његовом искакању из рода, пошто „одлука као таква је тек у *скоку*”,<sup>21</sup> о искакању из неумитног и хоризонталног наслеђивања људи, о кретању ка *лику*, јер тек вертикално кретање одводи личности. То је од одлучујућег значаја у опредељивању за Црњанског: оно је опредељивање за појединца а не за систем; за личност а не за моћ; за изузетак а не за правило. И за шта још? Из чега све те одлуке извиру? Шта им *егзистенцијално* претходи?

Има једна парадоксална мисао: „слобода је сурова и тешка, а не лака”, па је „слободан живот... најтежи, лак живот је живот у нужности и принуди”.<sup>22</sup> Ова мисао захтева највећу могућу

21 Karl Jaspers, *Filozofija*, 374.

22 Nikolaj Berdajev, *Filozofija slobodnog duha*, preveo Miroslav Ivanović, Dereta, Beograd, 2007, 171.

пажњу. Има нечег у њеном *тону* што рачуна на осећајност посебне врсте. Зашто је живот у нужности и принуди – лак? Зато што у њему има нечега на шта ми пристајемо по инерцији, по тромости духа, по унапред задатом очекивању. Захтев за усидрењем у нужности, у систему, у средишту, увек је захтев да се изједначимо у *паду*. Основно начело људске слободе налаже да не подлегнемо безусловности самог захтева. Зато је слобода тешко искуство, док је принуда – лако подлагање нужности. Јер, *над* подразумева потчињавање силама гравитације, док је слобода нешто што изнова тражи да испитујемо инерцију постојања, нерасањеност и тромост духа, задато очекивање и силу теже.

Отуд опредељивање за Црњанског има смисао опредељивања за слободу унутар једног унапред задатог система вредности. Подржавајући Црњанског увек подржавамо скривену стратегију отпора, егзистенцијални начин непристајања и уметнички покушај да се само непристајање симболизује у нечему што је вредно. Такво опредељивање нам доноси и осећање *изгнанства*. Јер, изгнанство из света је карактеристично за личност, за дух, а није карактеристично за систем, ни за материју. Тако се, каткад, догоди да се човек определи за оно што је у људском животу неупоредиво ређе од свега видљивог и много мање осветљено од најгушће таме.





Епископ Нишки Јован

## СУОЧЕЊЕ ЦРКВЕ СА СВЕТОМ – СВЕДОЧЕЊЕ КАО МЕТОД ЦРКВЕ

Комплексна, полиморфна и флуидна проблематика („постхришћанске“) савремености упућује Цркви – саборном Телу Христовом и нама Хришћанима, боголиким личностима које су словесни удови тога Тела, изазов без преседана [1] у досадашњој историји Хришћанства, који не само да не смемо него, чак, и да хоћемо, не можемо игнорисати, превиђати или потискивати. На тај драматични изазов морамо пружити живи и стваралачки хришћански одговор – лично-саборно сведочење садашњег црквеног поколења, одговор артикулисан на основу саборног предањског искуства Цркве и личнога опита вере као нашег делатног укључења у то саборно искуство, уколико желимо да испунимо заповест Христову – да будемо со земљи и светлост свету (Мт. 5, 13; 14), да заиста будемо Хришћани. Овде треба одмах нагласити да поменута реч Христова није тек неки духовни или морални „предлог“ или „савет“, који се може ситуационо прихватити или одбацити по слободном нахођењу, већ изричита Божанска заповест о делатном сведочењу богочовечанске соли и светлости Христове свим људима и народима, као и свеколикој твари, коју лично Бог заповеда као неопходни предуслов да бисмо уопште могли да будемо Хришћани и да себе називамо Хришћанима. Целокупна историја

Цркве, која у ствари није ништа друго до историја њеног света – света који је она сољу и светлошћу Христовом преображавала у хришћански свет, сведочи о томе да не постоје „Хришћани ван света”, нити „свет изван Цркве”. Такав теоријски концепт и таква пракса Хришћанства, којим се, у гнушању према „грешном свету” Хришћани самоизолују у некакав самозадовољни и праведнички „свети остатак” и „острво спасених” није јеванђељски, нити црквени, нити православни, већ онај „исувише људски” то јест „религијски”, психологизујући, пијетистички и утопијски [2], и као такав стран целокупном Живом Предању Православне Цркве Христове. Управо због тога што је то Предање, читавим богословљем Отаца, заувек одбацило свако дуалистичко схватање човека и света као противно истини човека Божијег и света Божијег, као и свако „религијско” двојење, то јест увођење дихотомијских раскола и подела [3] у једну твар Божију (а пре свега поделе на „сакрално и профано”, „спиритуално и материјално”, „религијско и секуларно”, при чему први елемент овог дихотомијског пара припада сфери „спасености”, док је други не само унапред осуђен на пропаст као нечист и пролазан, већ и свесно „препуштен” истој).

Црква, по речима Христовим, заиста „није од овога света” (Јн. 8, 23), јер јесте Тело Његово, али, управо због тога, она никада није била „изван света”, нити јесте „изван света”, нити може то да буде. Зашто? Управо због тога што она – као Тело оваплоћенога Логоса Који је Својим Оваплоћењем обухватио и спасио све и сва – обухвата читав свет, и не само то, него, опет по речима Христовим, јесте сами живот света (Јн. 6, 51). Црква је Царство Божије које је – у сили Свете Тројице: Љубави Очеве, те Оваплоћења, Распећа, Вакрсења и Вазнесења Спаситељевог, као и Педесетнице Утешитељевог – дошло у свет и већ започело у свету [4]. Црква Христова, стога, није „сакрална”, „конзервативистичка” и изолационистичка институција, већ освећујуће-мисионарска и сведочанско-делатна заједница чији је простор деловања, *terramissionis* – читав свет, свеколика твар жива и нежива.

Зато Црква – у суочењу са „овим светом” сваке историјске епохе, који њу увек коренито доводи у питање [5] управо због тога што и она њега „доводи у питање” на најрадикалнији могући начин, као „пали свет” који мора бити „побеђен” и исцељен Царством Божијим – мора да буде кадра да, из пуноће свог Живог Предања, своје Литургије и свога богословља, своје светости и свога стваралаштва, пружи стваралачки одговор на изазов епохе у којој живи, тачније на изазов сваке „савремености”. Црква у историји, „Црква војујућа” (Ecclesiamilitans) на своме историјском подвижничком кретању и усхођењу ка Другом доласку Христовом, мора, у лику својих чланова Хришћана и Хришћанки, у сваком свом поколењу, да буде кадра да вером Христовом, која дејствује кроз дела љубави (Гал. 5, 6) према свету, преобразитељски побеђује свет (1. Јн. 5, 4) да би га задобијала за Христа и Његово Царство које није од овога света (Јн. 18, 36). „У свету, али не од света” [6], та благодатна неовосветовност Цркве, та есхатолошка несводивост Цркве искључиво на историју јесте сами предуслов њене способности да испуњава заповест Христову о преображавању сваке епохе и сваког света, читаве твари у време и место пројављивања спасоносне Истине Божије која је живот свега што постоји (Јн. 12, 50), њене моћи да мења сваки „свет” у хришћански свет, укључујући га у космичко-есхатолошко Тело Христово.

Хришћани, удови космичко-есхатолошког Тела Христовог, које обухвата сав свет и све светове, сву твар, и Небо и земљу, треба да буду подвижнички учесници и благодатни сарадници те победе Царства Божијег над „овим светим”, којом се свет васпоставља изнова у свет Божији и Нову Твар: „Јер све што је рођено од Бога побеђује свет, и ово је победа која победи свет – вера наша” (1. Јн. 5, 4). Притом је јасно да Вера о којој овако снажно и убедљиво говори Св. ап. Јован, у својој Првој саборној посланици, није вера као „религија”, нити вера међу многобројним другим верама, „једна од религија”, већ, пре свега, ипостасна Вера као

Личност Богочовека Христа, а истовремено и Вера као благодатно заједничарење са Христом и, у Христу, са Светом Тројицом, то јест Вера као Тело Христово, Вера као Црква Христова, Вера као Литургија, Вера као „лични сусрет и онтолошки причасно заједничарење (Бога и човека)” [7], Вера као „истинска сарадња и саприсуство, и саживљење, и сапознање Духа Божијег и духа људског” [8], Вера као богочовечанска Заједница живота који не умире (ср. Јн. 11, 26).

„Овај свет” у свакој историјској епохи, својим „духом времена” (који је као „модернизам” своје епохе, тј. сваке појединачне историјске епохе увек супротан „духу вечности”, то јест Царству Божијем) у суштини упућује исти изазов, доводи у питање Хришћанство као Цркву из суштински истог разлога, јер пали свет се, будући да је под влашћу „кнеза таме овог света” (Рим. 6, 12), свагда противи Богу, по речима Апостоловим: „Не знате ли да је пријатељство према свету, непријатељство према Богу? Јер који хоће свету пријатељ да буде, непријатељ Божији постаје?” (Јаков. 4, 4). Са друге стране, Јеванђеље и читава историја Цркве нам сведоче и потврђују да је „Бог толико заволео овај свет да је Сина Свога Јединороднога дао” (Јн. 3, 16) „за живот (тог и таквог) света” (Јн. 6, 51). То је та спасењска динамика и драматика – „против (палог) света, а за свет (Божији)”, против лажног живота света у отуђености од Бога а за његов истински живот у заједници са Богом, то је та сотириолошка драматика и динамика која стоји у основи односа Цркве према свету, црквене светотајинске екологије, у свакој епохи историје.

Свака религијска „сакрализација” Цркве и Хришћанства, настала из „гнушања према нечистом свету (материји, телу) [9] значи одвајање од света као поља мисије, и тиме препуштање света Божијег и његовог свакодневног живота профанацији и „секуларизацији”, а тиме и издају Божанске заповести о „крштавању свих народа” (Мт. 28, 19) и „проповедању Јеванђеља свакој твари” (Мк. 16, 15). Са друге стране, свако самеравање и прилагођавање

Цркве „овом свету” и његовом духу, и његовим пролазним историјским „модама”, свака „секуларизација” – посветовњаочење Цркве значи и губљење способности Цркве да делатно и истински мења тај свет и његову историју у место стваралачког сусрета, заједничарења и сарадње Бога и човека.

*Сведочење као предањски метод црквене мисије*

Зато, Црква у свом суочењу са „овим светом” у свакој епохи историје мора увек да буде, нарочито на плану мисионарског деловања и у контексту питања „ефикаснијег” мисионарског деловања према свету, свесна опасности „некритичког препуштања времену и ’његовим потребама’... без удубљивања и на спољашњи начин” [10]. Црква то искушење мора одговорно да препозна, богословски да именује и одлучно одбаци, свесна, на основу свог двехиљадегодишњег предањског искуства, да свако спољашње прилагођавање и мењање форми црквенога живота и црквенога служења ради „модернизације” Цркве, или „боље комуникације” Цркве са светом, или „прилагођавања историјском тренутку”, у ствари „служи за попуњавање сопствене духовне празнине и умирење савести; при чему грозничава активност, која је природни пратилац таквог духовног става, не значи исцељење од кризе, него – њено скривање” [11].

Са друге стране, како нам то показује историјат односа и интеракције црквене и световне културе, на пример, од епохе просветитељства до данас, очигледно је да су се „многе промене и ’новине’ које су се уводиле [у црквени живот], рађале пре из страха пред светом и његовом снагом него из осећања победе над светом и његовим духом.” Дакле, страх пред светом, то јест осећање немоћи да се Светлошћу Христовом просветљује свет, да се свет мења Вером као „Победом Христовом, која је победила свет” (1. Јн. 5, 4), и то управо због недостатка такве Vere у себи или неспремности да се та Вера сведочи свету по сваку па и најску-

пљу цену, јесте унутарњи извор потребе да се подвиг мисије свету замени опортунистичком „модернизацијом Хришћанства” ради наводне „успешности”, „ефикасности” црквене мисије.

„Савремени свет – говорили су и говоре заговорници таквих „модернизација” током последња три века – не разуме језик Цркве”, било да се израз „језик Цркве” односи на њен богослужбени језик односно на Божанску Литургију, или на њен богословски језик (њено богословље), или на језик њене проповеди (њену мисионарску проповед), па онда језик Цркве, који је саборни словесни плод многовековног литургијског и богопознањског опита треба „осавремениги” то јест „превести” на језик овога света који се не само одрекао истинитог опита Вере као Богопознања, већ тај опит Заједнице Бога и човека директно пориче и одбацује својим лажним „опитима” (било да се ту ради о опиту философском, опиту научном, опиту уметничком, опиту технолошком...), а то своје порицање и одбацивање Вере као Богопознања је оваплотио и запечатио управо у своме. А језик је, као што је то добро познато, увек плод одређеног начина и искуства живота и његове онтологије, па је тако и језик „овог света” плод искуства живота и онтологије „овог света”. Стога је немогуће „превести” црквени језик Богопознања и Вере, на секуларни језик небогопознања и неверја, или на језик западне метафизике [12], а да се притом негде дубински не изда сама суштина језика Цркве, односно богопознањског и спасењског опита Цркве, другим речима сама Вера.

Треба, напротив, у свакој ситуацији и сваком дијалогу са светом преводити језик „овог света” на богопознањски језик Цркве, јер једино такав и тако заснован дијалог може да охристовљава, мења и преображава свет.

Фасцинираност савременошћу и дубински страх од интензитета њених непрекидних („постхришћанских” или, чак, отворено антихришћанских) промена и преседана (која често зна да прерасте и у духовно-провинцијални, како је говорио о. Александар Шмеман, „комплекс инфериорности” Православних спрам насле-

пљујућег гламура и потенцијала секуларног прогреса) јесте извор свих тих „вечитих испробавања нечег 'новог' у Цркви”, пре свега, на плану њеног односа према свету. Међутим, за одговорну православну свест та и таква „испобавања новог” нису ништа друго до „бекство и одрицање од истинске одговорности према прошлости и садашњости, као и према будућности” [13]. И ма колико то парадоксално изгледало на први поглед, али сви „модернизатори” и „реформатори” односа Цркве према свету, доживљавају у историјској стварности пораз свог концепта и пројекта „осавремењивања Хришћанства”, јер „нису у стању да садашњост осмисле и преобразе црквеном саборном вечносту” [14], зато што „Вечност мере временом, уместо да се преображавају време, и оно што је променљиво – оним вечним и непроменљивим” [15]. Одрекавши се онога што је Божанско и вечно, Божанског као критеријума свега људског и тварног уопште, Вечности као критеријума свега временског, такви покушаји у суштинском смислу не могу бити савремени ни својој епохи, и зато се врло брзо изјаловљују и показују као краткога даха и анахрони, чак, и у сопственом времену (то се односи на све такве покушаје „осавремењивања” Јеванђеља Христовог и црквене мисије од „хришћанског просветитељства”, „хришћанског хуманизма” и „хришћанског либерализма” до „хришћанског постмодернизма” или „хришћанског глобализма”).

У суочењу са „кризом” сваке епохе, која у ствари јесте само пројава непрестане есхатолошке „кризе” овога света, есхатолошког суда над светом који је, по речима Христовим, већ започео Оваплоћењем Његовим: „А ово је Суд што је Светлост дошла у свет, а људи више заволеше таму него ли светлост, јер њихова дела бејашу зла” (Јн. 3, 19), основни метод Цркве јесте сведочење Богочовека Христа, оваплоћеног Бога Логоса, Сина Божијег и Сина Човечијег.

Сведочење као метод црквене мисије извире из „нашег новог бића и новог живота у Телу Христовом, благодаћу Духа Утешитеља, и зато је то сведочење, по речи Апостола Јована, о ономе

што чусмо и видесмо, што наше руке опипаше (1. Јн. 1, 1), то јест сведочење о искушеном (=што смо искусили) и доживљеном (=што смо доживели). На то указују и речи Христове, које се читају као јеванђелски одломак на празник Светих Епископа и Пастира Цркве: „Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела, и прославе Оца вашег Који је на Небесима... И ко изврши и научи, тај ће се велики назвати у Царству Небеском” (Мт. 5, 16, 19) [16]. У том смислу је Црква увек била мисионарски делотворнија у историји када је, у своме сведочењу или стваралачкој мисији свету, давала предност исповедничком над апологетиком, тј. „предност [егзистенцијалном] показивању и сведочењу, над [рационалним] брањем и доказивањем” [17] Вере.

Аргументи живота у Христу, живи аргументи мучеништва, мученичког и исповедничког сведочења Вере су за Цркву увек били од пресуднијег и првенственијег значаја него апологетски аргументи рационалне и трактатске „одбране Вере” од безбожничтва и безверја. Пре свега због тога што су се, кроз историју, апологетски аргументи по правилу служили и служе рационално-логичким методама овога света и његовог начина мишљења, а сами ти методи су управо плод пале онтологије тог света и свако доказивање Вере уз помоћ метода својствених палом начину живљења и мишљења није ништа друго до покушај унапред осуђен на неуспех пред очима „синова овога века”, овог света и пред његовом мудрошћу (1. Кор. 1, 20), која је по Апостоловим речима „земалска, чулна, демонска” (Јак. 3, 15), и која је, на плану рационалних аргументација, „у своме нараштају” (=у Савремености) увек „вештија” од аргументације синова Царства (ср. Лк. 16, 8).

Међутим, сведочење као мисионарски метод Цркве руководи се другачијим начелом: оно теоријским аргументима овога света не супротставља „црквене теоријске аргументе”, већ живо „логосно служење (*λογική λατρεία*), наш живот у Христу [18], који „није некаква апстрактна идеологија, већ заједницење са Христом” [19], живот литургијски, богопознањски, подвижнички, покајнички, живот обожења [20].

„Сматрамо да се истински став” – говорио је Свети Григорије Палама – „пројављује не речима и умовањима, већ делима и животом... Речено је да се свакој речи може супротставити друга реч” – и ту се људски ум јалово и безизлазно врти у затвореном кругу палости, дијалектике његових „теза”, „антитеза” и „синтеза”! – „али која се реч може супротставити животу?” [21]. И управо ове речи на сажет начин исказују опитно проверени метод живог сведочења Цркве: Црква је свој живи живот литургијског и подвижничког Богопознања увек супротстављала лажном животу и лажним опитима „овога света”, и на тај начин, не-апологетски већ исповеднички и сведочански, побеђивала тај свет, задобијајући га за веру Христову и Царство Божије.

Црква никада није избегавала да се суочи са кризом света који је требало да мења, јер је искуствено знала да је криза – онтолошко стање света до Другог доласка Христовог. Нема другог света осим „света у кризи”, то је свет који Црква воли, који она не проклиње због његове грешности, већ га обасипа „делима љубави у Истини”. Можда нико на тако пастирски убедљив и јасан начин, у савременом православном богословљу, није исказао ту спасењску, преобразитељску и мисионарску љубав Цркве према свету као протојереј Александар Шмеман, велики православни богослов и учитељ Цркве у 20. веку:

„Ја осећам као свој управо тај ’секуларизовани’ свет, а осећам као туђ и непријатељски онај свет који је сам себе прозвао ’хришћанским’. Јер тај секуларни свет јесте једини стварни свет. У секуларни свет је дошао Христос, њему је говорио Христос, у њему је и ради њега је остављена Црква. Сваки ’религијски свет’, укључујући ту и ’хришћански’, лако се сналази без Бога, али зато ни за тренутак не може да живи без ’богова’, то јест без идола. Таквим идолима постепено могу да постану и Црква, и побожност, и црквени начин живота, и сама вера...

Секуларизовани свет самим својим одрицањем вапије за Богом. Али, очарани сопственом ’сакралношћу’, ми тај вапај не чујемо. Очарани својом ’побожношћу’ ми тај свет презиремо,

одвајамо се од њега поповским смицалицама и лицемерно 'жалимо' људе који не познају чари наше 'црквености'. И не примећујемо да смо сами пали и да падамо на свим испитима – и духовности, и побожности, и црквености. И показује се да ништа у том 'секуларизованом' свету није у тој мери изнутра потчињено управо том свету као што му је потчињена сама Црква..." [22]

Пастири и богослови Цркве, пре свега, и Хришћани уопште узевши, увек су грешили, промашивали и изневеравали свој црквени задатак када су се са „овим светом” и својом епохом расправљали и надмудривали методима и аргументима „религијског разума”, доказујући грешност тог света и са висине своје наводне „спасености” осуђујући га на вечну пропаст, а у ствари тиме га потпуно неодговорно препуштајући власти човекобожних идеологија и манипулација. И, са друге стране, пастири и богослов Цркве су увек побеђивали свет и задобијали га за „благи јарам Христов” (Мт. 11, 30) када су му сведочили Љубав Христову за живот света, литургијску љубав и жртву „ради свих и за све” [23].

Истовремено, важно је овде поменути и чињеницу да православно сведочење у савременом свету није и не сме да се сведе на академско и симпосионско „давање *témoignage* (сведочења), како се то често говори на Западу, нарочито у савременом Екуменском покрету, при чему се тај *témoignage* (сведочење) често своди на вербалне исказе и изјаве „о миру и једнакости и праведности” и слично” [24]. Вербалне *ex cathedra* процене, академска „поставања дијагноза”, као и безбројна симпосионска „усаглашена саопштења” и „заједничке изјаве” о томе да се свет и човек налазе „у кризи”, јер су одступили од вере у Бога Живога и од Цркве, немају никаквог учинка у историји, уколико међу Хришћанима, и међу свештенством и међу верницима, пастирима и богословима Цркве, нема спремности да се ране тог и таквог света осете као „сопствене ране”; уколико нема спремности да се крет тога света „узме на своја леђа” и, заједно са Христом, изнесе на Голготу; уколико се, заједно са Христом, не „сиђе у ад” тога света, ради спасења оних који су у „области и сени смртној...”

Оно што се тражи од савремених Хришћана, као одговорних чланова Цркве Христове, није ни равнодушно дијагностиковање духовне „оболелости” односно констатовање „пропалости света”, нити пак успаничено анатемисање „овога света” и његове апостатичке савремености, већ одговорно сведочење Истине Богочовека Христа, и са љубављу Христовом обличење свих човекобожних идеологија, лажности, заблуда и неправди. Основа хришћанског сведочења у савременом свету мора да буде литургијска љубав према том свету, љубав која је спремна да се жртвује за живот света, а не дуалистички пуританизам који се, са висине свог праведничког самозадовољства, гнуша „света који у злу лежи” (1. Јн. 5, 19) и баца проклетства, мрзећи, заједно са грехом, и саме грешнике, противно примеру Христовом Који је „дошао радих грешника у свет да их позове на покајање” (ср. Мт. 9, 12–13).

Ово, наравно, не значи да не постоји и „дар суда”, као један од саборних дарова Духа Светога који су дати Цркви ради спасења света, јер „Свети ће судити свету” (1. Кор. 6, 2) [25], и то не само свету видљивом, него и свету невидљивом: „Не знате ли да ћемо и Анђелима судити, а камоли у стварима овога света?” (1. Кор. 6, 3). Црква, управо као „суд свету”, свим његовим идолопоклонствима (1. Кор. 6, 9) његовим прељубама (Мт. 12, 39), његовим промашајима (Јаков. 5, 20), јесте његов пут ка спасењу [26] и његово спасење. Црква не само да има ту могућност „суђења свету”, већ је то и њен задатак и њена дужност, јер је она, као Оваплоћење Христово продужено кроз историју, Христос продужен кроз векове до Парусије [27], Суд Божији свету (ср. Римљ. 3, 6), али не суд на пропаст, него суд на спасење, по речима Христовим: „Јер не дођох да судим свету, него да спасим свет” (Јн. 12, 47), али, истовремено, и – „Али, ако Ја и судим, Суд је Мој истинит, јер нисам сам, него Ја и Отац Који Ме посла” (Јн. 8, 16).

Црква има од Бога власт и Божанску заповест, обавезу и задатак да, управо ради спасења света, „суди свету” и то не као некаква „сакрална институција” или „непогрешиви ауторитет”, већ

као саможртвено Тело Спаситеља Који ће доћи у слави Оца Својега (Мт. 16, 27), Чији Други и свеславни долазак Црква ишчекује и ка коме се креће на свом историјском поклоничком путовању. Отуда сведочење као метод деловања Цркве у свету, у историји јесте „пројављивање истинског идентитета, новог бића и живота у Христу, у коме увек има нечег мученичког, нечег пророчког, нечег есхатолошког. То је сведочење и благовешћење долазећег Царства Божијег, али и Страшног Суда Божијег, то је сведочење о Парусији Христовој. Зато је такво сведочење, такав метод рада и мисионарења у Православљу увек праћен апокалиптичким стварностима... Доказ тога су Свети Апостоли, Свети Мученици и Новомученици Православља, а за њима и са њима Свети Оци и Подвижници православног пута и живота...” [28]

Сведочење Цркве у историји је свагда изазивало жестоко противљење „овог света” коме је Црква „судила” тако што га је суочавала са Царством Божијим, које је у њој већ започело, што га је мерила и процењивала критеријумом есхатолошког Царства Божијег које „није од овога света”, али које јесте једини циљ и смисао овога света, његовог стварања и његовог историјског постојања. И „овај свет” је од првих дана Цркве, будући суочен са фундаменталним и бескомпромисним хришћанским сведочењем Богочовека Христа као јединога истинитога Бога и Господа, и Царства Божијег као јединог истинитог циља и смисла историје одговарао на тај црквени „изазов” – гоњењима Цркве, затварањем, мучењем и убијањем Хришћана. Тако је било у прва три века Хришћанства, све до Миланскога едикта 313. године (чију ћемо 1700-годишњицу ускоро прославити), али и у свим осталим вековима хришћанске историје (да поменемо овде само најдрастичније примере Француске буржоаске револуције из 1789. године и Болшевичке револуције из 1917. године, у којима су убијене десетине и стотине хиљада епископа, свештеника, ђакона, чтечева, монаха и монахиња, као и милиони хришћанских верника).

Али, овде треба нагласити да Црква у свом „суђењу свету”, које је свагда било есхатолошко и пророчко, али увек смирено и трезвеноумно, никада није ни „изазивала нити тражила мучеништво, што би било својеврсно ревновање не по разуму (Рим. 10, 2)” [29], јер истинско сведочење за Христа у историји Цркве никада „није било изазивање било кога. Истина, аутентично сведочење о истини понекад се неким чини као изазивање, и зато се не треба плашити страха ради јудејскога да сведочимо Истину до краја...” Зашто? Зато што Црква, захваљујући своме двомиленијумском мученичко-исповедничком искуству зна да „ни само кротост и смиреност нису увек добри по себи, то јест умесни, јер ако се не допуњују другим даровима Духа могу постати равнодушност према истини или нехотична подршка насиљу и неправди. То може бити и наше човекоугађање, може бити оно што је Солжењичин назвао пасивно служење злу” [30]. Оно што је за Цркву, у њеном сотириолошком „суђењу свету”, свагда био првенствени критеријум јесте благодатни дар расуђивања – „разликовања духова” (1. Јн. 4, 1-6), или оно што је Св. ап. Павле у *Посланици Јеврејима* назвао „чувства дугим подвигом извежбана за разликовање добра и зла” (Јевр. 5, 15). Без благодатно-подвижничке извежбаности за трезвено разликовање добра од зла, истине од лажи, правде од неправде, светлости од таме, богопоклоњења од идолопоклонства, то јест без живог црквеног светотајинско-световрлинског, литургијско-филокалијског опита делатног, активног „уклањања од зла и чињења добра” (1. Петр. 3, 11) немогуће је истинито хришћанско сведочење у савременом свету као „свету у кризи” *par excellence*.

О. Александар Шмеман у вези са питањем есхатолошког „суђења свету”, каже: „Литургијско искуство и духовно Предање су били, заиста, стварни извори и живи садржај светоотачке мисли... Крајње значење тог светоотачког, есхатолошког виђења света се може изразити једном једноставном формулом: да би у пуности битовали у свету, да би му били од 'користи', да би испунили своју историјску, козмичку и сваку другу функцију, Црква и Хри-

шћани морају, истовремено, бити и сасвим не од овог света. Ово 'не' уопште није негативистичко по свом карактеру, нити означава икакво бекство од света, презир према свету, квијетизам, односно – краће речено – нема никакве везе са 'спиритуалном' равнодушномшћу према свету. То есхатолошко 'не' је крајње афирмативног карактера јер оно, пре свега, значи 'да' погужавању у Царство Божије и учествовање у Царству Божијем, у духовној стварности коју је Дух Свети већ 'започео' у овом свету, која је богодарована већ овде и сада, иако ће тек да дође" [31].

У овом сведочењу Цркве у свету, у свакој епохи историје, сви Хришћани, и клирици и лаици, имају своје место, улогу и одговорност, али водеће, најодговорније и неупоредиво место и улогу, функцију и дужност, обавезу и послушање имају Епископи Цркве Христове, који се, по светоотачким речима Преп. Јустина Ћелијског, „у правом смислу називају очима Цркве, ако непрестано гледају на Сунце Правде, никада не кварећи вид мрачним делима. Примивши власт у Цркви” – вели даље авва Јустин - „епископ има успеха у духовном животу, ако се бави духовним стварима. А такав се живот изграђује благодаћу Духа Светога... Стога овим очима Цркве – припада највећа похвала [32] ако је њихов живот у складу са благодаћу Светога Духа” [33].

Исто то, само богословски усложњенијим или „философичнијим” језиком, сагласним духу епохе, који потребује сложеност уместо једноставности, да би се богословске мисли православних теолога од стране „интелектуалне заједнице научника” узимале на озбиљнији начин, каже и Николаос Јудовикос у својој студији *Од онтологије до еклисиологије* (2003): „Истинско јединство Цркве у личности епископа не збива се изненадно (спонтано) уколико епископска харизма не делује егзистенцијално у подвигу 'уподобљавања' 'Божанској енергији' Христа као Епископа, а то значи у покушају да постане харизма која једносуштно садржи (а не једноставно 'аранжира', 'координира' или 'администрира') све друге харизме унутар себе саме” [34]. Ако се деси да Епископ уме-

сто двоједног бивања благодатним преносником (по хиротонији) и личним (на основу личнога подвига уподобљења Христу) носиоцем благодати апостолског прејемства, остане само оно прво, то јест преносилац благодати и непрекинутог поретка Цркве онда су, како то показује историја Цркве, „у разна времена, различите харизме изражавале њену самосвест, као и њено јединство – било да су то Мученици, монаси, учитељи, епископи – као јединство у Истини, а да притом нису узнемириле ни саборност Цркве, нити њену епископоцентричност. Напротив, другостепене харизме су, чак, у духовном смислу, збацивале оне првостепене, уколико су оне биле поткопане (раслабљене)” [35], закључује Лудовикос.

*Губитак хришћанског опита живота и система вредности – суштина данашње духовно-историјске кризе*

Оно што је најкарактеристичније за цивилизацијски процес данашњег „света у кризи” у првој декади 21. века, чији смо савременици и на чији радикално-секуларистички изазов морамо да одговоримо као Хришћани, „удови једног Тела Христовог” (1. Кор. 12, 12), јесте губљење хришћанског (= богочовечанског = црквеног = литургијског = благодатно-подвижничког) опита живота, хришћанског (= богочовечанског = црквеног = литургијског = благодатно-подвижничког) виђења света, хришћанског (= богочовечанског = црквеног = литургијског = благодатно-подвижничког) критеријума свега, хришћанског (= богочовечанског = црквеног = литургијског = благодатно-подвижничког) система вредности. А тај опит живота, то виђење света, тај критеријум свега, тај систем вредности нису апстрактне категорије, већ живо богочовечанско искуство и стварност које проиходи из централног хришћанског искуства и стварност – црквеног опита Личности Богочовека Христа, обожујућег богопознања кроз Цркву и њене Свете Тајне и Свете Врлине, а пре свега кроз њену Божанску Литургију која је „срце Цркве Божије” [36] и Света Тајна Царства Божијег [37], већ откривеног и започетог овде и сада, у историји [38].

Губитак хришћанског опита живота, виђења света, критеријума свега и система вредности јесте оно по чему се препознаје савремена пропаст „хришћанског историјског света”. Црква се, данас, после двадесет векова своје крсно-васкрсне историје, поново налази у ситуацији да се налази у свету који више није „њен”, који више није хришћански свет, који сам себе дефинише као „постхришћански” свет, „свет после Хришћанства”, свет који себе више не заснива на хришћанским основама и претпоставкама, који је или равнодушан или отворено одбацује хришћанску теорију и праксу живљења, мишљења и делања, то јест Хришћанство у целини, заједно са његовом теологијом и антропологијом, онтологијом, етиком и естетиком, космологијом и екологијом.

Суштина данашње духовно-историјске кризе јесте, „у томе што свет у коме Православна Црква [=Црква Христова] мора, данас, да живи – било да је реч о Истоку или Западу – више није њен свет, нити је, чак, 'неутралан' свет, већ је то свет који доводи у питање саму њену суштину и постојање, свет који свесно и несвесно покушава да сведе Цркву на некакве вредности, животне филозофије живота и погледе на свет, суштински различите, ако не и супротне, њеном виђењу и искуству Бога, човека и живота. То је оно што данашњу кризу чини неупоредиво радикалнијом и одсуднијом од кризе коју је изазвао пад Византије 1453. године” [39].

Православље се, током читавог 20. века, суочавало са оним што прот. Александар Шмеман назива суштинским питањем савремене црквене историје. Ово суштинско питање, суштински проблем са којим се суочавају Православна Црква и православни Хришћани, како вели Шмеман, „произлази првенствено из два историјска тока који, баш зато што су нови и без преседана у досадашњој историји Православне Цркве, творе само жариште дубоке кризе која данас прожима читав живот наше Цркве” [40].

*Која су то два историјска тока?*

„Први историјски ток јесте трагично спекуларни распад, једног за другим, старих и органских 'православних светова', који су до пре нешто више од пола века важили као неоспорни, природни и стабилни 'дом' и окружје Православне Цркве. Да би ствари стајале још горе, тај распад је био праћен претварањем тих 'светова' у историјску позорницу на којој је екстремни и тоталитарни секуларизам извршио брутални злочин против Православља, против духовне природе и призвања човековог.

Други историјски ток јесте убрзани и масовни развој православне Дијаспоре на Западу, која – ма како била „случајна” по свом пореклу – означава крај изолације Православља „на Истоку”, крај његовог потпуног поистовећења са тим „Истокотом” и, тиме, почетак нове судбине Православља на Западу и у контексту западне културе...”[41]

Оба ова историјска тока нису ништа друго до „две димензије, два 'израза' једне исте, радикално нове ситуације, незапамћене у досадашњој историји Православља. То је ситуација у којој је, са једне стране Православље остало без свога историјског дома – 'православног света'; и у којој је, са друге стране, дошло до насилног раздвајања Православља од 'културе', тј. од читавог склопа националног и друштвеног живота; у којој је, коначно, Православље принуђено да се суочи са 'Западом’”[42].

Али, тај „Запад” који је седамдесетих година 20. века, у време када је Александар Шмеман о њему писао, заузимао западну хемисферу и био окружење у коме се налазила и развијала „православна дијаспора”, која као један од најважнијих духовних догађаја 20. века не може да се сматра пуким историјским случајем” [43], већ дејством Божијег Промисла, проширио се на читав свет и постао глобална и једина цивилизација. Западни либерал-капиталистички демократски модел је однео цивилизацијску победу, са историјске сцене нестало је „комунистички свет” такозва-

ни „Источни блок”, услед чега је дошло до постхладноратовског прекомпоновања политичке мапе света [44]: нестало је „биполарни свет” друге половине 20. века и данас живимо у „монополарном свету”, то јест на глобалном Западу.

Та духовно-историјска ситуација само још више заоштрава Шмеманове закључке о потреби суочења Православља, то јест Православне Цркве са Западом, поготово с обзиром на чињеницу да се „историјски православни свет”, то јест „историјске” православне земље, што милом што силом подвргнуте процесу „транзиције” и „интеграције” у политичко-економске институције глобалног Запада, почетком 21. века нашле у позицији једне глобалне „православне дијаспоре”, расејане широм глобалне и глобалистичке, неолибералне и неоколонијалистичке цивилизације Запада, која себе отворено назива „постхришћанском”.

### *Живети хришћански у постхришћанској цивилизацији*

Основна одлика те „постхришћанске” цивилизације Запада јесте да се она, за разлику од цивилизације „старог” хришћанског Запада, више не заснива на Хришћанству као Цркви, тачније на Тајни Христа Богочовека, на Тајни Његовог Домостроја – богочовечанске Икономије [45], већ на човекобожној идеологији Економије, на хилијастичкој утопији „царства земаљског”. Тако се најдраматичнија могућа духовна криза – порицање Оваплоћења Бога Логоса и Његовог спаситељског Домостроја, антихристовска лаж порицања Исуса као Христа (ср. 1. Јн. 2, 22) налази и дејствује у самим основама савремене економолатријске цивилизације: замена Богочовека – човекобогом, Царства Божијег као циља човековог живота – „царством човечанским”.

Зато свако разматрање актуелне духовно-историјске кризе савременог човека и његовог света – која је много дубља од глобалне економске кризе која потреса свет и ангажује пажњу читаве интелектуалне заједнице научника и стручњака свих, јер је криза

самог човештва „по образу и подобију” и криза света као богода-  
ног Дома човековог у коме човек треба да приноси своју космичку  
евхаристију Богу – мора трезвеноумно, а то значи са светопавлов-  
ским „разликовањем духова”, да узима у обзир и тај „скривени”,  
духовни аспект кризе. Црквена свест, утемељена на саборном  
благодатно-подвижничком искуству „разликовања добра од зла”,  
зна да је читава историја, од стварања света до Другог доласка  
Христовог, поприште гигантске „невидљиве борбе” [46], у којој  
се Црква и Хришћани боре не „против крви и тела, него против  
поглаварства, и власти, и господара таме овога свијета, против ду-  
хова злобе у поднебесју” (Ефес. 6, 9), а то другим речима значи да  
против човека Божијег, сазданог по образу и подобију Божијем,  
против света као Дома човекове космичке Евхаристије, против  
Тела Христовог – Цркве која је спасење света, активно ратују по-  
менута „поглаварства, и власти, и господар таме овога свијета, ду-  
хови злобе у поднебесју”. За литургијско-подвижничку свест Цр-  
кве та богоборна, човекоборна и светоборна „демонска сила јесте  
реално биће које преко својих сила, страсти, покушава да унакази  
Божији лик у човеку и да Тело Божије претвори у своје ’тело’, тј.  
да Цркву претвори у своју демонску заједницу, антицркву” [47].

По богословски упечатљивим речима о. Георгија Фло-  
ровског, у којима овај велики богослов и учитељ Цркве у 20. веку  
сажима укратко отачко учење о природи и дејству зла у историји,  
„зло је ’несушто’, како вели Св. Јован Дамаскин [48], али оно јесте  
стварно као дејствујућа сила [49] и, штавише, оно јесте стварно у  
својим учинцима, разрушитељским, али у потпуности дефинитив-  
ним. Зло има негирајући или уништељски карактер, али оно је  
потпуно стварно у свом ужасавајућем опустошењу. Зло поседује  
тајанствену силу да опонаша стварање, али плод тога опонашања  
јесте – уништење. Зло опустошује и изопачује, и ако зло наставља  
да траје, наставиће се и сва опустошења и изопачења, и још горе  
од тога: изопачено постојање прелази у вечност и то, без сумње,  
вечност адску. Зло прождире бића. Зло је пустош небитија, али

пустош потпуно стварна. Зло је више од одсуства битија, зло је „стварно” небитије. Зло производи у свету нове стварности – лажне, али дејствене и очигледне стварности. Зло поседује лаж – творачку силу. Зло је кадро да придода нова својства ономе што је створио Бог: да створи оно што Бог није створио, оно што Бог није хтео да створи, и Бог то трпи не због попустљивости нити из благонаклоности, већ напросто по Својем допуштењу.

„Бог није створио смрт... Јер Он је све створио да би битовало” (Прем. 1, 13-14) [50].

Сваки Хришћанин је, по речима Св. ап. Павла позван да се, живећи у Телу Христовом, супротстави том демонском покушају разарања Божије твари:

„Браћо моја, јачајте у Господу, и у сили моћи његове. Обучите се у свеоружје Божије, да бисте се могли одржати против лукавства ђаволскога” (Ефес. 6, 10-11). Или како још експлицитније саветује Св. ап. Јаков: „Покорите се Богу, а успротивите се ђаволу, и побећи ће од вас” (Јак. 4, 7). Искуство делатне, унутарње, умно-срдачне или „невидљиве” борбе против зла као реалног бића [51], против његових енергијских дејстава, пре свега, у човеку (у његовом уму и срцу) [52], чини садржај самог хришћанског живота у Христу, као и подвижничког Предања Цркве, чији су најзначајнији аспекти сабрани у подвижничким зборницима – „књигама оствареног Јеванђеља” [53], као што су, између осталих, *Отачник*, *Лавсаик* и *Филокалија* (или *Добротољубље*) [54] – који кроз читаву историју Цркве представљају својеврсне азбучнике, читанке, уџбенике „основних правила и метод светог, еванђелског, подвижничког, а то ће рећи право хришћанског живота” [55] и „стручну” литературу истинитог духовног живота – живота борбе против греха и страсти, живота покајања (преумљења), живота очишћења, просветљења, задобијања Духа Светога [56] и обожења [57], не само за монахе, већ за све Хришћане (јер не постоје „два Хришћанства” – једно за свештеномонахе и монахе који су се одрекли света, и друго за брачне свештенике и вернике који

живе у свету – већ једно Хришћанство, једна Црква, једно подвижништво Цркве, јер су сви једно у Христу, једно Тело Његово [1. Кор. 12, 12]).

Савремени свет функционише као јединствено планетарно тржиште на коме се продаје и купује све: од физичких територија, поседа и предмета, преко виртуелног „електронског новца” и берзанских акција, све до идентитета и суверенитета, памћења, душе, па чак прошлости и будућности! Принцип тржишне економије наметнуо се као општеважећи и једини могући принцип не само економског, већ свеколиког људског живота. Читав живот рода људског и сваког човека појединачно на свим меридијанима потчињен је безличним и немилосрдним законима и механизмима тржишне економије, агресивној динамици понуде и потражње, производње и потрошње, „улаза” (input) и „излаза” (output). Дух модерне потрошачке цивилизације, „цивилизације постварања човјека (претварања човјека у ствар)”, јесте дух похлепе и похоте, „незајажљиве глади за стварима и за њиховим посједовањем” [58].

У ствари, једна од основних особина модерне цивилизације, „гориво” њеног напретка и развоја јесте управо то вештачко „развијање” у људима управо те незајажљиве глади, тачније страсти за поседовањем и потрошњом, глади која се не може утолити ни поседовањем, ни потрошњом, јер, као што нам је то познато из Предања подвижничких Отаца Цркве, страст се не може „утолити”, што се више упражњава, она се све више разбуктава и све више прожима човека, потчињава га себи, умањује му слободу, исисава му животну енергију, сужава хоризонт његове боголике личности, умртвљује његова телесна и душевна чула, пасивизује умне моћи његове душе [59], нарушава психофизичку равнотежу личности, проузрокује телесну и душевну оболелост, док не доведе човека до потпуне духовне и животне пропасти, чак и до физичке смрти.

Горе поменути економолатријски начин живота, живот идолопоклонства обоготвореној Економији, економском напретку и повећању животног стандарда, намеће се људима и народима света, милом или силом, кроз све системе цивилизације од стране глобалних политичких, економских и медијских елита које се организовано и систематски, дејствујући „у сенци” легалних политичких институција цивилизације, а у ствари ван њихове стварне контроле, баве „антрополошко-социјалним инжењерингом”, то јест произвођењем идеолошки пожељнога и „политички коректног” друштва, то јест „новог човека” за „ново друштво”, човека који више није „по образу и подобију Божијем” (1. Мојс. 1, 4), већ по „по образу и подобију” овога света и његових човекобожних идеологија, његових „гордости, похота и похлепа”, називао тај свет сам себе „створеним друштвом будућности” [60] или епохом глобалног тријумфа либералне демократије као „крајем историје” [61].

Такав је свет у коме живимо као православни Хришћани у 21. веку. Па, ипак, живо пастирско искуство Цркве, њених архипастира, пастира и духовника, сведочи о томе да и унутар тог и таквог света „бездани лавиринти човекове душе и бића остају и надаље” [62] отворени, гладни и жедни; у том свету и даље постоји жеђ за Истином, жеђ за истинским животом који бескрајно надилази поменуту (нео)либералну економску логику и техно-метафизику „слободног тржишта”, као и нихилизам купопродајне динамике и потрошачког менталитета, који човека од личног субјекта историје претвара у безлични објекат – жртву сопствене посветовњачености, сопствене „похоте телесне, похоте очију и гордости живљења (1. Јн. 2 16). И као „потрошач” бива у ствари трошен, падајући у неисторијски начин постојања. На тај начин се преко економолатријског „испирања мозга (и душе)”, преко наметања идолопоклонства лажном богу Новца, Мамону „незауостављивог економског прогреса” и „раста животног стандарда” коме се не може служити ако се служи Богу Живоме (Мт. 6, 24), лишвају историјске свести [63], историчности и „избацују” из историје не

само појединачне личности, већ читави народи, чиме им се наноси такозвани „крај (старе) историје”, а они се уводе у „нови почетак” човекобожног царства земаљског. Тако геоекономска идеологија „слободног тржишта”, тј. религија глобалне економолатрије служи за апокалиптичко подривање и разарање самог богочовечанског ткива историје као сусретишта Бога и човека, места сусрета и сарадње Бога и човека [64], која има за циљ спасење и обожење свих и свега, док „Бог не постане све у свему” (1. Кор. 15, 28).

Повећање нивоа животног стандарда, како то показују примери економски најразвијених западних држава (налазиле се оне на географском Западу или географском Истоку), нимало не доприноси „решавању” човекових најдубљих егзистенцијалних проблема и дилема, као што је питање смисла човековог личног и заједничког живота у историји: „Чак и секуларизовани човјек не може да не постави дубље питање о себи, о темељима и о коначним циљевима свога постојања у историји” [65]. Напротив, како то, из деценије у деценију и из године у годину, показују статистички подаци, до којих се дошло на основу озбиљних научних истраживања, у земљама са највишим економским стандардом број оболелих од акутне и хроничне депресије сразмерно је већи него у економски сиромашним земљама, стопа самоубиства сразмерно је већа [66], баш као и стопа развода бракова (односно живљења у ванбрачним заједницама) [67], односно процентуална заступљеност оболелих од наркоманије. „Неумерени активизам западног човека, настао из претеране похоти за стварима и за стицањем знања, као и за човека неприродна брзина у коју га убацује техника цивилизације, проузроковали су у њему дубоке стресове, замор и обољења, како телесна тако и душевна нервна” [68].

С обзиром на чињеницу да је личност субјекат историје, то јест чвориште историјског живота сваког људског друштва, ова духовна оболелост личности преноси се на живот заједнице коју та личност гради у историји. Болесно друштво је увек друштво (духовно, морално) оболелих личности које га чине. Зато

се историјски (духовно, морално) оболело друштво не може лечити законима, политичким, правним, економским, медијским и образовним акцијама „одозго”, већ искључиво кроз духовно-морални препород његових чланова, који је, наравно, могућ једино кроз живот у Христу, кроз живот покајања и очишћења у Цркви, кроз морални подвиг суочења са сопственом огреховљеношћу и самоограничавања у својим страсним жељама, како је пророчки говорио о моралном препороду савременог друштва Александар И. Солжењицин [69].

Нововековна култура, утемељена на култу разума и рационалног знања, и техничко-технолошка цивилизација која се из ње развила „од самог почетка се ширила и трудила да загосподари читавим светом путем насиља. Њој својствена похота за стварима и из ње изнедрена техничка цивилизација произвеле су човека једне димензије, отуђеног не само од свога Праизвора [то јест Бога, по Чијем је образу и подобију створен], него и од других људи [то јест ближњих, синова Божијих, браће у Богу] и саме природе [то јест Бога, која је богодаровани нам Дом у коме треба благодарно да служимо Богу]” [70]. Што више поседује и троши савремени човек, служећи се техничким средствима као помагалима за овладавање тварју и задовољење своје глади за поседовањем, то је у њему дубље осећање суштинскога немања и лишности, што више технолошки овладава природом, то се више отуђује од ње и она од њега.

Све ово указује на дубљу истину, запретану у трагичним духовно-историјским збивањима 20. и почетка 21. века: да је човеку, као бићу створеном „по образу и подобију Божијем” (1. Мојс. 1, 27), у свакој епохи историје потребно много више од пуког „хлеба” и забавно-потрошачких „игара без граница”. И савременом човеку је потребно, као и човеку свих векова прошлости, оно вечно и непролазно што не може да се купи и да се прода, онај јеванђељски бисер бесцени ради кога човек остави све што има (Мт. 13, 45), оно што не може да се „потроши”, непотрошиво благо спасења и обожења, Вода од које се више не жедни (Јн. 4, 14).

Шта је то што чини живот човеков смисленим и вишим од пуког постојања и опстанка, то јест животом истинског битовања? То је свесни и одговорни живот у Истини, али не – у „једној од” истина људских, нити чак свих истина људских узетих заједно, већ у Истини Бога Живога, јер сама та Истина јесте живот (Јн. 14, 6) који не умире, живот вечни (Јн. 3, 15). А где је могуће наћи живот у Истини? Једино тамо где обитава та Истина – у Цркви Христовој, која је Тело Његово, јер хришћанска Истина није апстрактна, већ жива и ипостасна, то је Личност Богочовека Христа, Који је рекао: Ја сам Истина (Јн. 14, 6), у њеним догматима и њеном виђењу света које је увек и најпре – литургијско, јер извире из Литургије која је Света Тајна Цркве и Света Тајна Царства Божијег, којом Црква јесте оно што јесте [71]. Истина Цркве јесте „Личност, Ваплоћени Син и Логос Божији, Који је ваплоћена Свеистина. Истина Цркве је Личност Господа нашег Исуса Христа” [72]. Хришћанска Истина се не сазнаје као скуп логички тачних или, пак, научно доказаних чињеница, већ се усваја кроз живо и опитно Богопознање, а пре свега кроз Свету Евхаристију и Причешће Телом и Крвљу оваплоћенога Логоса, саме ипостасне Истине. „Богочовек је Црква, а Црква је Богочовек” [73] и зато „они који су ван Цркве (=Тела Христовог), ван Истине су” [74], јер су „ван Христа” и тиме ван богочовечанске „вере Истине” (2. Сол. 2, 12) у којој „ништа није по човеку, већ све по Богочовеку” [75]. Живот у Истини је живот у Христу, живот учешћа у Христу, живот „сутелесништва” у Телу Његовом [76], живот литургијски, евхаристијски, светотајински, светоподвижнички, богопознањски.

Заиста, Литургија, као светотајински космички и наткосмички догађај, који у себе укључује читав свет, свецелу историју, али и Есхатон – „есхатолошку пуноћу јединства свих и свега Христом у Богу” [77], не може „пропустити” а да свету не посведочи његово право назначење, а то је живот у заједници са Богом. Зато нимало не чуди чињеница да су, кроз сву историју Цркве, управо литурзи Цркве били они који су имали најживље осећање за да-

мар историјског тренутка, који су живо осећали проблем односа савремености и надвремености тј. Вечности, напетост између релативних истина актуалног културно-цивилизацијског окружења у коме су живели и вечне Истине Цркве, којом су живели, живећи у Телу Христовом, у Христу.

*Свесавременост предањског богословског опита и мисли*

На линији ових разматрања, потрудићемо се да покажемо како су два неслично слична литурга, богослова и пастира Цркве – Св. Јован Златоуст (350–407) [78], патријарх константинопољски у 4. веку на Истоку, и протојереј Александар Шмеман (1921–1983) [79], знаменити литургичар, еклисиолог и декан Православне богословске академије Св. Владимира у Њујорку, у 20. веку на Западу, својим изоштреним пастирским сензибилитетом, који је у потпуности извирао из живог литургијско-евхаристијског искуства света и историје, осетили и богословски промислили сложену проблематику „основне хришћанске антиномије” [80], напрегнутог и напетог односа Цркве и света, преображене Нове Твари и непреображене „старе твари”, Новог Човека у Христу Новом Адаму (1. Кор. 15, 45) и „старога човека” у првом Адаму (Римљ. 6, 6).

Овде је важно, само у најкраћој могућој назнаци, указати на више него очигледну сличност између историјских и културно-цивилизацијских околности позноантичке и савремене „(пост) модерне” и (нео)либералне цивилизације, само са обрнутим предзнаком кретања, а та сличност данас намеће Цркви задатак који би се најлакше могао описати као: подвиг и крет сведочења и изградње хришћанског идентитета у средини која тај идентитет оспорава, одбацује, потискује или је, у најбољем случају, према њему равнодушна.

Позноантички свет је био претхришћански свет, на прагу Хришћанства, који се, уз жестоко противљење и борбу против Христа и Цркве Његове кретао ка Христу и Хришћанству, а дана-

шњи савремени свет је постхришћански свет, који се удаљава од Христа и Хришћанства и који се, такође, у том удаљавању жестоко противи Хришћанству, оспоравајући и његову онтологију, и његову етику, и његову естетику, и његов литургијски култ и његову културу преображења света животом, истином и лепотом Христовом.

Међутим, ми се овде нећемо бавити детаљнијим разматрањем историјских детаља везаних за поменуте епохе, него ћемо покушати да Литургију Цркве (која са правом носи име Св. Јована Златоуста, иако он није њен једини „аутор“), њену онтологију и етику, то јест Подвижништво Цркве које извире из Тајне Христа – Прволитурга и Првоподвижника Цркве, есхатолошко-историјско сведочење Литургије предложимо као основу за давање одговора на горуће проблеме постхришћанске савремености [81] која себе назива „модерношћу“ или, чак, „постмодерношћу“ која својим хуманистичким универзализмом чини застарелим, сувишним и непотребним све религије и идеологије, културе и цивилизације прошлости, укључујући ту и Хришћанство.

Овде је, наравно, неопходно скренути пажњу на следећу важну чињеницу која се тиче термилошко-семантичког прецизирања. „Модерност“ је категорија која припада „овом свету“, модама (=начинима, од лагинског „modus“ – „modo“ – „по мерилу“, „по такту“, „по тону/мелодији“, „по начину“, „по правилу“) сваке епохе, оном току „у коме нема ничег новог под сунцем“ (Проп. 1, 10 и 14), како вели Проповедник. Само је Живо Предање савремено свакој епохи, јер се у предању открива Истина Божија (која није „истина прошлости“, већ како каже о. Георгије Флоровски „Истина откривена у прошлости“, али која важи у векове векова, и која наставља да се открива и у садашњости, и која ће се откривати у будућности, у процесу настављања Живога Предања Цркве), која је надвремена.

Савременост Отаца своју свевременост црпи из своје надвремености, из Вечности Божије. Само они који су се приопштили тој Божанској надвремености, то јест који су задобили „ум Хри-

стов” (1. Кор. 2, 16), „ум Цркве – христолошки, светотројични, еклисиолошки, умносрдни, Божански, саборни и молитвени” [82], саборни ум Отаца Цркве [83], могу својом мишљу бити „савремени” свакој епохи. Оци су, стога, изнад дихотомије „модерности” и „антимодерности”, они су, у том смислу, савременији од (сваког) „модернизма”, „постмодернизма”, „неомодернизма”, како у свом чувеном есеју *Изгубљени библијски ум* закључује о. Георгије Флоровски: „Када читам древне класике хришћанског богословља, Оце Цркве, откривам да су они много значајнији за невоље и проблеме мога времена него дела модерних богослова. Оци су се рвали са егзистенцијалним проблемима, са откривењима вечних питања која су описана и забележена у *Светом писму*. Рад сам да ризикујем, тврдећи да су Св. Атанасије Велики и Блажени Августин много савременији од већине наших богословских савременика, јер су се... бавили стварношћу, а не идејама” [84].

У том смислу Св. Јован Златоуст је „савременији” и савремености света и друштва 21. века и њеним проблемима, целини њенога проблема, као што је, на суштински и методолошки начин, био савремен и савремености 16. или 17. века или 18. или 19. века, од свих тих „up-to-date” тумача и експерата за тумачење фрагмента савремености. Зашто кажемо „фрагмента”? Зато што је (пост)модерни ум, који се отуђио од Богопознања и тиме изгубио једини стварни извор сваког истинитог људског знања, постао неспособан за сагледање и тумачење целине живота и постојања. Како целину може да сагледа онај ум који је постао духовно слеп за „почетак” (протологију) и „крај” (есхатологију) свега постојећег; за Онога Који је, по саборном и сагласном опиту Цркве, „Почетак и Крај, Алфа и Омега свега” (Откр. 21, 6), Који је „Почетак и Огњиште и извориште заједнице” [85] читаве творевине? Тај и такав (пост)модерни ум (који заправо није ништа друго до цивилизацијски „модернизован” нововековни декартовско-просветитељски ум), поставши слеп за познање Творца твари, за тајанствено присуство Творчевих нестворених логоса [86] у свеколикој творевини

и у сваком појединачном створењу, благодатно присуство Нествореног у створеном [87], које сва створења обједињује у јединствену симфонију смисленог постојања [88] по вољи Оца у Христу Духом Светим, не зна више ни порекло, ни циљ, ни смисао свега што постоји, и зато не може све што постоји да сагледава као смислену целину, јер целину стварности може да тумачи само онај ум који има благодатни, светодуховски опит, искуство целине. А опит целине твари као Икоса, Дома могућ је искључиво и само из онога што је Целина Неба и земље, историје и Есхатона – из Тела Христовог и у Телу Христовом, Цркви Христовој, која је и већа и виша и свебухvatнија од света, „која превазилази и само Небо” [89], која у себи садржи не само читав космос, видљиви него и невидљиви свет, „све светове” (како је богонадахнуто волео да ускликује Преп. Јустин Ћелијски, одушевљен Тајном Цркве) „и живот, и бесмртност, и вечност, и богочовечност” [90]. То је зато што благодатно-подвижничко Богопознање је извор сваког другог

*Нацрт једне анализе горућих проблема постхришћанског света из перспективе православног хришћанског богословља*

У поглављима које следе „Литургија и личност – хриштологија и хришћанска антропологија”, „Литургија, свет, есхатон – еклисиологија и хришћанска екологија” и „Повратак литургијском искуству света и човека – основ црквене мисије у 21. веку” покушаћемо да анализирамо опште црте неких горућих проблема постхришћанског света или цивилизације, из перспективе православног хришћанског богословља.

То ћемо чинити на нити водилји питања, најпре, односа православне предањске хриштологије – искуства познања Личности Христа Богочовека, Архетипа (τὸ Ἀρχέτυπον) по коме је у почетку био створен човек [91], црквеног учешћа у Њему и заједничарења са Њим, тј. космичким димензијама боголике личности човека као микрокосмоса [92], са једне стране, и, са друге, савре-

мене антропологије, која човека схвата као биће „по слици света”, то јест „по слици себе самога”, посматрајући га и третирајући као функционални део утопијско-хилијастичког „отвореног (цивилног) друштва”, новог хуманистичког колективизма „без алтернативе”, идолопоклонички поштујући апстрахована и идеологизована „људска права” а човеку ускраћујући најосновније и најнеотуђивије људско право дато му у стварању лично од Бога Живога, а то је свест о сопственом идентитету „по образу Божијем” (1. Мојс. 1, 27) и о начину остварења свог боголиког човештва као остварење „подобја Божијег” [93], о благодатном уподобљењу Богу по начину битовања (τρόπος ύλάρξεις, *modus existantiae*), о обожењу нествореним енергијама Божијим, задобијање христоитије (христонарави), христоумља, христовитовања [94]. А ово се остварује, пре свега и изнад свега, кроз Божанску Литургију као Свету „Тајну над Тајнама” [95], Светајну Цркве, која собом испуњава „целокупну духовну и натприродну Икономију (Домострој) Оваплоћења Бога Логоса” [96], која је најизворније „живљење по Христу” и „у Христу” [97], којом Хришћани „богослужећи је (Литургију), стичу Једнонаравност Божију” [98].

Друго питање којим ћемо се бавити у истраживању наше теме „Православље пред изазовима савремености” јесте однос предањске православне хришћанске еклисиологије – искуства Цркве као космичког и историјско-есхатолошког Тела Новог Адама, Дома Божијег [99] – Дома Нове Твари, у суочењу горућим проблемом и кризом света, дома Божијег и човековог, као „макроантропоса” („човека-у-великом”) [100], који страда од човековог одступања од Бога Живога. Притом ћемо разматрати проблем „еколошке кризе” као духовно-историјску појаву која је много дубља од пуког „загађења животне средине”, „нестајања озонског омотача” или „глобалног отопљавања” праћеног „масивним топљењем леда на Арктику и Антарктику”, тачније као материјалну пројаву дубинске духовне кризе човекове, кризе човековог односа према Богу, ближњима и целокупној твари, која се остварује у

историји, у оквирима технолошке цивилизације „не као употреба, већ као потрошња света, која се људима намеће кроз систематско испирање мозга и кроз потчињавање човековог живота идеалима безличног индивидуалног уживања” [101].

Треће питање којим ћемо се бавити, у завршном поглављу нашега рада, јесте питање основа и основних начела црквеног сведочења и мисије у 21. веку. Искуство Отаца Цркве из свих епоха црквене историје недвосмислено указује на чињеницу да су сведочење и мисија Цркве у сваком времену немогући без покајничког повратка и подвижничког погружења у предањско литургијско искуство света и човека, које је, истовремено, и есхатолошко искуство историје.

Протојереј Александар Шмеман је, у свом класичном делу *За живот света – светотајинска философија живота* (1973), једном од најважнијих и „прекретних” књига у православном богословљу 20. века, из литургијско-евхаристијске перспективе прецизно одредио жариште духовне кризе савременог света: „Једини прави пад човеков јесте неевхаристијски (=неблагодарни, незахвални) живот његов у једном неевхаристијском (=неблагодарном, незахвалном) свету” [102]. Данашња постхришћанска глобалистичка цивилизација, можда више него иједна друга у досадашњој историји света, јесте цивилизација неевхаристијског живота у неевхаристијском свету, и уз то, још, и неподвижничког живота човековог у неподвижничком свету његовом, дехристијанизованом свету који се, услед духовне пасивизованости човекове, више не двига, не креће ка Богу, јер је човек који је, словесна жижга тог света, изгубио глад и жеђ за Богом [103], и престао да се двига, креће ка Богу, и да тај свет приноси на узвратни дар – евхаристију своје љубави Богу Творцу, Животодавцу и Дародавцу свега.

Зато, без смиреног и трезвеног, делатног и стваралачког повратка литургијском Предању Цркве и подвижничком искуству Отаца Цркве, двоједном Предању и искуству, „које никада не за-

старева” [104], и које, кроз сву историју до Другог доласка Христовог, остаје непролазни путоказ човеку сваке епохе, па и овом савременом („модерном” – „постмодерном”), немогуће је дати делотворни одговор на горуће питање кризе савременог човека и његовог света.

Подвижничко искуство Отаца, то јест „одрицање од (па-лог) света”, које нам је заповедио лично Богочовек Христос („Ко хоће за Мног да иде нека се одрекне себе и узме крст свој...” – Мк. 6, 34), „у самој природи је хришћанске философије живота и значи радикалну промену односа према свету и себи, и промену начина живота, иза којег се крије захтев за слободом коју може дати само Дух Свети” [105]. Притом, та „слобода коју дарује само Дух Свети” у Цркви јесте, како су то опитовали и поимали Свети Оци, у ствари истинско остварење првобитног од Бога дарованог „образа Божијег” у човеку и човеково уподобљење Богу, обожење у Телу Христовом.

Истовремено, са подвижничким кретањем „одрицања од света” и „кретања за Христом” уз „ношење свога крста”, које је од конститутивног значаја за хришћански живот, у Цркви тече и литургијско кретање поновног светотајинског, благодатног задобијања света као Нове Твари Христу, које се остварује, пре свега, у Божанској Литургији Цркве (али и у свим другим Светим Тајнама Цркве), која је сами благодатни источник спасења свеколике творевине, јер је хронотоп („место-и-време”) светотајинског укључења тела света (космоса) у Тело Христово.

Без поновног погружавања у историјско-есхатолошки опит Божанске Литургије, Тајне Цркве, која је „печат и круна сваке Божанске Тајне” и „завршетак и усавршавање свих Светих Тајни и свештенодејстава” [106], не можемо разумети ни шта је Црква као Света Тајна Царства Божијег већ започелог у свету, која нас „чини савременицима и сведоцима не само Христове крсне смрти већ и Његовог Другог доласка, сведоцима испуњења свега у Христу” [107], ни шта је свет као потенцијална „света тајна” у Христу [108].

Тим, свеобухватним литургијско-подвижничким, светотажинско-световрлинским аспектима сведочења Цркве у савременом свету, и давања одговора на агресивне изазове постхришћанске савремености бавићемо се у трећем и четвртном поглављу нашега рада („Литургија и есхатон – Света Тајна Царства Божијег” и „У свету, али не од света... – литургијски етос Православља у суочењу са изазовима савремености”).

Сведочење Литургије, литургијског Предања Цркве, али и подвижничког Предања Отаца, јесте једно сведочење у Христу, јер не постоји један Христос Литургије Цркве, а други Христос подвижништва Цркве [109], јер се „Христос не раздели” (ср. 1. Кор. 1, 13), нити се може разделити, као што се не може разделити ни јединствени саборни опит, искуство Његовога Тела – Цркве. Света Евхаристија Цркве јесте откривење да је „евхаристијско учествовање, првенствено, подвижничко делање... распетог на-стројења, делање обележено болом у трагању за благодаћу једносуштног збирања свих бића по образу светотројичне једносуштности” [110]. Ово двоједно подвижничко-литургијско искуство Цркве, искуство одрицања од света Христа ради и поновног заодбијања света у Христу, обавезује нас, да се и у овом црквеном поколењу, „усредредимо на овај свет са богословском љубављу, зато што кроз Евхаристију [и Свето и саборно Подвижништво Цркве – прим. аут.] срећемо Бога свугде у том свету: Он је присутан како у најстрашнијим несрећама, тако и у љупком цвету” [111].

Повратак истинском предањском искуству Божанске Литургије је, истовремено, увек и повратак истинском личном и саборном подвигу и подвижништву Светих Отаца, и оном телесном (аскези) и оном умном (богословљу). Сваки покушај само интелектуалног „повратка Оцима” без личног повратка и укључења у њихово литургијско и подвижничко искуство које је саборно искуство и благо Цркве, без задобијања „ума Отаца” који је „ум Христов” (1. Кор. 2, 16), а што је немогуће без црквеног, саможртвеног, подвижничког и кенотичког „проливања крви душе своје”

у хођењу за Христом, тј. свако пуко научно бављење Оцима као „хришћанским философима” старине и њиховим делима као „интелектуалном баштином старине”, како нас упозорава о. Георгије Флоровски, аутор синтагме „неопатристичка синтеза” [112] и један од опитних зачетника тог покрета препорода у православном богословљу у 20. веку, остаће само јалови „интелектуални пројекат или подухват” [113], који неће имати ни благодатне кадрости, ни подвижничке снаге, ни етичког ауторитета да преображава свет Светлошћу Христовом.

Једино истинити живот у Христу Богочовеку Који је положио Свој живот за живот света (Јн. 6, 51) може да делотворно и животворно преображава живот овога света. А истинити (=сведочански) живот у Христу, у Цркви, и Христом у свету, како вели Св. Никола Кавасила, „показује се светлошћу добрих дела, односно љубави” [114], а пре свега светлошћу светости у Христу и Светих Моштију, светлошћу светог мучеништва, светог исповедништва, светог пастирства, светог подвижништва, светог богословствовања, светог чудотворства у Цркви...

Само онај Хришћанин који постане истинити „сутелесник Христов” [115] кроз литургијско-подвижнички живот Цркве, који се свим својим животом, свом својом мишљу и свим својим делањем сараспне Христу и саваскрсне са Христом у Телу Његовом, и тиме постане благодатни саучесник у Христовој крсно-васкрсној Победи над „овим светом” ради живота свих и свега, ко задобије Нарав Христову (Христоитију) и „Љубав Христову” (Ефес. 3, 19) према свету може да својим хришћанским сведочењем – сопственим црквеним животом и делима у Христу мења и преображава свет, најпре, у себи, а онда и око себе у Нову Твар, у Дом богочовечанске киноније и синергије, стваралачке и радосне сарадње Бога Живог и живих људи Божијих, којој неће бити краја, као што ни Царству Богочовековом неће бити краја [116].

Напомене:

[1] Александар Шмеман, „Суштинско питање”, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 6.

[2] Александар Шмеман, „Православни свет – прошлост и садашњост”, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 78–80.

[3] Александар Шмеман, „Свет у православној мисли и искуству”, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 79.

[4] В. Александар Шмеман, „Еклисиолошке белешке”, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, стр. 229.

[5] Александар Шмеман, „Свет у православној мисли и искуству”, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 91.

[6] Александар Шмеман, „Историјска криза православља”, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, стр. 309.

[7] Владимир Лоски, „Вера и богословље”, *Православна теологија* (прир. Радован Биговић), Богословски факултет Српске православне цркве, Београд, 1995, стр. 81.

[8] Атанасије Јевтић, „Вера као истинско познање”, *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања – Видослов Тврдошки, Требиње, 1998, стр. 119.

[9] Георгије Флоровски, „О васкрсењу мртвих”, *Црква је живот*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 288.

[10] Амфилохије Радовић, „Покрет кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства”, *Гласник Српске православне цркве*, 3. март 1976, бр. 3, стр. 45–53.

[11] Амфилохије Радовић, *Ibid.*

[12] Александар Шмеман, „Хартфордски апел”, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 242.

[13] В. Амфилохије Радовић, *Филокалијска обнова у XVIII и XIX*

вијеку и њени духовни плодови (*Φιλοκαλική Αναγέννησι τοῦ XVIII καὶ XIX οἱ Πνευματικοὶ καρποὶ τῆς*, Ἀθήνα 1984).

[14] Амфилохије Радовић, „Колъивари, духовно-литургички покрет и грчка црквена братства”, *Гласник Српске православне цркве*, 3. март 1976, бр. 3, стр. 45–53.

[15] В. Амфилохије Радовић, *Φιλοκαλική Αναγέννησι τοῦ XVIII καὶ XIX οἱ Πνευματικοὶ καρποὶ τῆς*, Ἀθήνα, 1984.

[16] Атанасије Јевтић, „Сведочење као метод Цркве”, *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ; Видослов Тврдошки, Требиње, 1998, стр. 157.

[17] Атанасије Јевтић, *Op. cit.*, стр. 156.

[18] Св. Јован Златоусти, *Омилија 20, 2 на Посланицу Римљанима*.

[19] Јеротеј Влахов, „Православни црквени ум”, *Црквени живот*, 6/2004, ВДС : *летпис Верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке*, стр. 35.

[20] Георгије Флоровски, „Свети Григорије Палама и Предање Отаца”, *Црква је живот*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 566.

[21] Св. Григорије Палама, Триада I, 1, 13.

[22] Александар Шмеман, „Из дневника 1973–1983”, *Свеска 7, Наши живот у Христу, Христов живот у нама*, Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, стр. 689.

[23] *Божанствена литургија Светога оца нашега Јована Златоуста*, Божанствене литургије, Манастир Ђелије, Београд, 1978, стр. 58.

[24] Атанасије Јевтић, „Сведочење као метод Цркве”, *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ; Видослов Тврдошки, Требиње, 1998, стр. 157.

[25] Атанасије Јевтић, „Сведочење као метод Цркве”, *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ; Видослов Тврдошки, Требиње, 1998, стр. 159.

[26] О црквеним аспектима хришћанског пута ка спасењу, в. Св. Теофан Затворник, „Како се зачиње хришћански живот у Светој тајни крштења; Задевање силом са Неба за дело богоугађања у Покајању и Причешћу”, *Пут ка спасењу*, Светигора, Цетиње, 1996, нарочито стр. 19–64, 67–69, 142–152.

- [27] О теми цркве као Тела Христовог у историји, в. Архимандрит др Јустин (Поповић), „Црква – Богочовечанско Предање”, *Догматика Православне цркве, III*, Манастир Св. Телије, Београд, 1978, стр. 459–545.
- [28] Атанасије Јевтић, „Сведочење као метод Цркве”, *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ; Видослов Тврдошки, Требиње, 1998, стр. 158.
- [29] Атанасије Јевтић, „Сведочење као метод Цркве”, *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ; Видослов Тврдошки, Требиње, 1998, стр. 160.
- [30] Атанасије Јевтић, *Op. cit.*, стр. 160.
- [31] Александар Шмеман, „Православни свет – прошлост и садашњост”, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 75.
- [32] Св. Григорије Ниски, „На Песму над песмама”, *Омилија 7*, PG 44, col. 917, 920.
- [33] Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве, III*, Манастир Св. Телије, Београд, 1978, стр. 467.
- [34] Николаос Лудовикос, „Од онтологије до еклисиологије”, *Богословље*, св. 1/2, година XLVIII (LXII), Београд, 2003, стр. 127–128.
- [35] Николаос Лудовикос, „Од онтологије до еклисиологије”, *Богословље*, св. 1/2, година XLVIII (LXII), Београд, 2003, стр. 128.
- [36] Атанасије Јевтић, Мисли и подаци о Св. литургији – Евхаристији и Причешћу, *Христос – Нова Пасха – Божанствена литургија – Свештенослужење, Причешће, Заједница Богочовечанског Тела Христовог* (прир. епископ Атанасије), Хиландар – Острог – Тврдош, Београд – Требиње 2009, стр. 561.
- [37] Александар Шмеман, „Света Тајна Царства”, *Евхаристија*, Манастир Хиландар, 2002, стр. 21–37.
- [38] Амфилохије Радовић, „Смисао Божанске литургије”, *Христос – Нова Пасха – Божанствена литургија – Свештенослужење, Причешће, Заједница Богочовечанског Тела Христовог* (прир. епископ Атанасије), Хиландар – Острог – Тврдош, Београд – Требиње, 2009, стр. 175.
- [39] Александар Шмеман, „Суштинско питање”, *Православље на*

- Западу : црква, свет, мисија*, (прир. Матеј Арсенијевић) Светигора, Цетиње, 1997, стр. 6.
- [40] Александар Шмеман, *Ibid.*
- [41] Александар Шмеман, *Ibid.*
- [42] Александар Шмеман, *Ibid.*
- [43] Јован Мајендорф, „Православна црква и западни свет”, *Сведочење свету*, Епархија Жичка, Краљево, 2007, стр. 190.
- [44] Семјуел Хантингтон, „Мултиполарни, мултицивилизацијски свет”, *Сукоб цивилизација*, ЦИД - Романов, Подгорица – Бања Лука, 2000, стр. 29.
- [45] В. Св. Јован Дамаскин, „О Божанској Икономији и Његовом старању о нама, те о нашем спасењу, Тачно изложење православне вере”, *Источник знања*, Јасен – Бијели Павле, Београд – Никшић, 2001, стр. 235–237.
- [46] Св. Никодим Светогорац, *Невидљива борба*, Београд, 1987.
- [47] Амфилохије Радовић, „Духовни живот по алфавитном Патерику”, *Богословље*, св. 1/2, Православни богословски факултет, Београд, 1978, стр. 2.
- [48] Св. Јован Дамаскин, *Против манихејаца 14*, PG XCIV, 1597.
- [49] Курзиви у наводу су наши (прим. аут.).
- [50] Георгије Флоровски, „Идеја стварања у хришћанској философији”, *Црква је живот*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 151.
- [51] Георгије Флоровски, *Op. cit.*, стр. 152.
- [52] Јеротеј Влахов, „Слобода ума. Етос слободе и слобода етоса. Личност у православном предању”, *Господе, ко је човек? : православна антропологија и тајна личности*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2003, стр. 332–338.
- [53] Како их назива Авва Јустин Поповић – Преп. Јустин Ћелијски, у предговору српском преводу *Лавсаика*, Битољ, 1933.
- [54] Добротољубље I–V, Манастир Хиландар, Света Гора, I том 1996, II том 1998, III том 2001, IV том 2003, V том 2008.
- [55] Св. Јустин Ћелијски, Предговор, *Лавсаик*, I–II, Битољ, 1933.
- [56] Св. Серафим Саровски, *Христос васкрсе, радости моја*, Светигора, Цетиње, 1997.

[57] В. Георгије Капсанис, *Обожјење као циљ човековог живота*, Хиландарска задужбина, Београд, 2006.

[58] Амфилохије Радовић, „Духовни живот по алфавитном Патерику”, *Богословље*, св. 1/2, Православни богословски факултет, Београд, 1978, стр. 6.

[59] Георгије Металинос, „Православна духовност – црквени живот у Духу светом”, *Црквени живот*, 5/2003, *ВДС : летпис Верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке*, Београд, стр. 11.

[60] В. Карл Попер, *Отворено друштво и његови непријатељи*, Београд, 2004.

[61] Френсис Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, СГО, Подгорица – Романов, Бања Лука, 2002, стр. 19.

[62] Амфилохије Радовић, „Духовни живот по алфавитном Патерику”, *Богословље*, св. 1/2, Православни богословски факултет, Београд, 1978, стр. 15.

[63] О значају историјске свести за живот боголиког човека и историјских народа видети: Др Жарко Видовић, *Суочење православља са Европом*, Светигора, Цетиње, 1998; Др Жарко Видовић, *Историја и вера*, Завод за унапређивање образовања и васпитања, Београд 2009; Др Жарко Видовић, *И вера је уметност*, Завод за унапређивање образовања и васпитања, Београд, 2009.

[64] Георгије Флоровски, „Дело Духа светог у богооткривењу”, *Црква је живот*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 178–179.

[65] Амфилохије Радовић, „Православно богословље и образовање”, *Увод у православну философију васпитања*, Светигора, Цетиње, 2009, стр. 189.

[66] О томе, на пример, сведочи и податак да „самоубиства и депресије коштају Јапан тридесет и седам милијарди долара годишње, јер је током 2009. у Јапану 32.000 људи извршило самоубиство, како је саопштено на „Вестима Радио ВВС-ја на српском језику (92,5 мегагерца РМ), 7. септембар 2010, у 14 часова.

[67] Узмимо, на пример, најновије податке изнесене у истраживачком тексту *Породица звони на узбуну – у Србији се из године у го-*

дину склапа све мање бракова и по томе успешно пратимо Европу ауторке Бојане Црнчевић, објављеном у Вечерњим новостима од 26. септембра 2010, на стр. 11. У тексту у коме се износе алармантни подаци, засновани на најсвежијим научностатистичким истраживањима Републичког завода за статистику, тврди се да „Србија по... епидемији развода не заостаје за Европом.” За последњих двадесет година број склопљених бракова опао је у Европској унији за 28,6%. Чињенице говоре, како се каже у овом тексту, да је у Србији све више развода а све мање склопљених бракова. За последњих двадесет година (од 1991. до 2009. године) број склопљених бракова опао је за 34,14%! Наиме, 1991. у Србији је било склопљено 57.704 бракова, а 2010. само 36.853, док је истовремено број развода са 8372 (на 57.704 склопљених бракова), колико је било 1991, порастао на 8505 развода (на 36853 склопљених бракова), колико је било 2009. А то значи да је постотак развода порастао од 1991. до 2009. за читавих 59%! „Развод је сада „нормална” ствар и све баријере су попуцале. И брак је упао у транзицију” каже Вера Деспотовић-Станаревић, психотерапеут београдског саветовалишта за брак и породицу. Та наметнута „ментална (и духовна) транзиција” има за последицу и то да многи млади данас „пркосе браку институцији која ограничава, због чега многи парови са децом живе у ванбрачним заједницама”! Другим речима, једна од последица модернизацијске транзиције јесте и подривање хришћанске породице као „мале цркве” и основне ћелије друштва. „Слична ’антибрачна револуција’ – закључује ауторка текста - влада и у Европи. Тако је у Словенији, Естонији, Француској, Шведској 2008. године више од половине броја деце рођено изван брака”.

[68] Амфилохије Радовић, „Сусрет нововековног Запада са источњачким сотириологијама”, *Основни православног васпитања*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1993, стр. 113.

[69] Александар И. Солжењџин, „Покајање и самоограничење као категорија националног живота”, *Теолошки погледи*, 1975, бр. 2, стр. 82–91.

[70] Амфилохије Радовић, „Сусрет нововековног Запада са источњачким сотириологијама”, *Основни православног васпитања*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања, 1993, стр. 110.

- [71] Александар Шмеман, „Богословље и Евхаристија”, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, стр. 471.
- [72] Георгије Металинос, „Разлика између Православља и јереси по Доброгтољубљу”, *Црквени живот*, 8/2006, ВДС : летотис Верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке, Београд, стр. 20.
- [73] Јустин Поповић, „Црква – Богочовечанско предање”, *Догматика Православне цркве, III*, Манастир Св. Телије, Београд, 1978, стр. 459.
- [74] Јустин Поповић, *Op. cit.*, стр. 460.
- [75] Јустин Поповић, *Ibid.*
- [76] Св. Атанасије Велики, Против аријанаца, II, 61 PG 26, col. 277B.
- [77] Атанасије Јевтић, „Литургијски живот – срж хришћанског живота”, *Бог Отаца наших*, Манастир Хиландар, 2000, стр. 335.
- [78] О личности и делу Св. Јована Златоустог видети: Георгије В. Флоровски, „Св. Јован Златоусти – живот и дела”, *Источни Оци IV века, Братство Св. Симеона Мироточивог*, Врњачка Бања, 1997, стр. 317–325; Јован Мајендорф, „Свети Јован Златоусти”, *Увод у светоотачко богословље, II*, Пролог, Врњачка Бања, 2006, стр. 98–120. Атанасије Јевтић, „Свети Јован Златоусти – живот”, *Патрологија, св. 2, Источни Оци и тисци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона*, Православни богословски факултет, Београд, 1984, стр. 214–241; Јован Пурић, „Живот и дело Св. Јована Златоустог”, *Философија васпитања у делу Св. Јована Златоустог*, Острог, 2009, стр. 19–110.
- [79] О животу, личности и богословском делу протојереја Александра Шмемана видети: Матеј Арсенијевић, „Кратки животопис о. Александра Шмемана, Основна библиографија о. Александра Шмемана” у: Александар Шмеман, *Православље на Западу : црква, свет, мисија*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 287–302; Матеј Арсенијевић, „Ускођење у живот – о. Александар Шмеман 1921–1983”, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, стр. 707–766.

- [80] Александар Шмеман, „Историјска криза православља”, *Наши живот у Христу, Христов живот у нама*, Мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, стр. 309.
- [81] За наше виђење односа историјских околности Златоустовог времена и његове богословске мисли, в. Јован Пурић, *Богословске основе педагогије Св. Јована Златоуста*, Фоча–Острог, 2009. Уз то, Златоустов приступ савремености је као тема посебно обрађен, али из педагошке перспективе у: Јован Пурић, *Философија васпитања у делу Св. Јована Златоустог*, Острог, 2009, стр. 55–112.
- [82] Јеротеј Влахос, „Православни црквени ум”, *Црквени живот*, 6/2004, ВДС : *летпис Верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке*, стр. 34.
- [83] Георгије Флоровски, „Етос Православне Цркве”, *Црква је живот*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 473.
- [84] Георгије Флоровски, „Изгубљени библијски ум”, *Православна теологија*, Богословски факултет, Београд, 1995, стр. 292–293.
- [85] Николаос Лудовикос, „Личност као место и начин заједничарења бића”, *Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника*, *Луча*, XXI–XXII (2004–2005), стр. 484.
- [86] Св. Максим Исповедник, „Амбигва 7 – Тумачење 14. Беседе Св. Григорија Богослова”, *Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника*, *Луча*, XXI–XXII (2004–2005), Никшић, 2006, стр. 271.
- [87] Јован Романидис, „О искуству обожења у Цркви”, *Црквени живот*, 12/2010, ВДС : *летпис Верског добротворног старатељства Архиепископије београдско-карловачке*, Београд, стр. 15.
- [88] Никос А. Мацукас, „Логоси бића”, *Свет, човек, заједница*, Беседа, Нови Сад, 2007, стр. 76–77.
- [89] Св. Јован Златоусти, Беседа по повратку из прогонства, PG 52, col. 433.
- [90] Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве III*, Манастир Св. Ђелије, Београд, 1978, стр. 475.
- [91] Св. Григорије Богослов, PG 36, 48.

- [92] Христо Јанарас, „Космичке димензије личности”, *Личност и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009, стр. 156–158.
- [93] Владимир Н. Лоский, „Образ и подобие”, *Очерк мистическо-го богословия Восточной Церкви*, Москва, 1991, С. 87–101.
- [94] Амфилохије Радовић, „Смисао Божанске литургије”, *Христос – Нова Пасха – Божанствена литургија – Свештенослужење, Причешће, Заједница Богочовечанског Тела Христовог*, (прир. епископ Атанасије), Хиландар–Острог–Тврдош, Београд–Требиње, 2009, стр. 168, 174.
- [95] Атанасије Јевтић, „Евхаристија у Источноправославној цркви”, *О Цркви и Литургији*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци – Требиње, 2007, стр. 193.
- [96] Св. Јован Дамаскин, О Пречистом Телу, РО 95, 408.
- [97] Амфилохије Радовић, „Смисао Божанске литургије”, *Христос – Нова Пасха – Божанствена литургија – Свештенослужење, Причешће, Заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Хиландар–Острог–Тврдош, Београд–Требиње, 2009, стр. 169.
- [98] Амфилохије Радовић, *Op. cit.*, стр. 169.
- [99] Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и никилизација човека у Сартровом егзистенцијализму”, *Трагање за Христом*, Храст, Београд, 1993, стр. 106.
- [100] Христо Јанарас, „Космичке димензије личности”, *Личност и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009, стр. 163.
- [101] Христо Јанарас, „Богословске претпоставке технократије”, *Личност и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009, стр. 176.
- [102] Александар Шмеман, *За живот света : светотајинска филозофија живота*, Каленић, Београд, стр. 18.
- [103] Александар Шмеман, *За живот света : светотајинска филозофија живота*, Каленић, Београд, стр. 18.
- [104] Амфилохије Радовић, „Духовни живот по Алфавитном Патерику”, *Богословље*, св. 1/2, Православни богословски факултет, Београд, 1978, стр. 14.
- [105] Амфилохије Радовић, „Духовни живот по Алфавитном Патерику”, *Богословље*, св. 1/2, Православни богословски факултет, Београд, 1978, стр. 6.

- [106] Атанасије Јевтић, „Евхаристија у Источноправославној цркви”, *О Цркви и Литургији*, Св. Симеон Мироточиви, Врњци – Требиње, 2007, стр. 193.
- [107] Александар Шмеман, „Свет као света тајна”, *Православље на Западу*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 270.
- [108] Александар Шмеман, „Свет као света тајна”, *Православље на Западу*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 257.
- [109] Јован Зизјулас, „’Исцелитељна’ или ’литургијска’ еклисиологија – синтеза Св. Максима Исповедника”, *Еклисиолошке теме*, Беседа, Нови Сад, 2001, стр. 35–50; као и: Петар Васиљадис, „Евхаристијска и терапевтска (исцјелитељна) духовност”, *Светигора*, бр. 75–77 (Усјековање, 1998), стр. 25–29 и бр. 78–80 (Митровдан-Аранђеловдан, 1998), стр. 32–37.
- [110] Николаос Лудовикос, „Од онтологије до еклисиологије”, *Богословље*, св. 1/2, год. XLVIII (LXII), Београд, 2003, стр. 132.
- [111] Александар Шмеман, „Свет као света тајна”, *Православље на Западу*, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 270.
- [112] Георгије Флоровски, „Христос и Његова Црква”, *Црква је живот*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 38; „Етос Православне Цркве”, *Црква је живот*, стр. 477; „Богословско завештање”, *Црква је живот*, стр. 610.
- [113] Георгије Флоровски, „Изгубили смо библијски ум”, *Православна теологија*, Богословски факултет, Београд, 1995, стр. 292.
- [114] Св. Никола Кавасила, „О животу у Христу”, *Седма беседа*, 66, Беседа, Нови Сад, 2002, стр. 276.
- [115] Јустин Поповић, „Црква – Богочовечанско Предање”, *Догматика Православне цркве III*, Манастир Св. Ђелије, Београд, 1978, стр. 461.
- [116] Како Црква исповеда у седмом члану Никејско-цариградског Символа вере.





## Драган Проле

# АНТИНОМИЈЕ САВРЕМЕНОСТИ

### *Расцеп природног и људског света*

Отац модерног рационализма је током својих медитација увидео да је сам на свету. Тиме је преокренуо изворно старогрчки, у српском језику још увек живи језички идиом према којем се за мноштво људи, сакупљено на једном месту, каже „пуно света”. Као да се модерност рађа у оспоравању заједничког, и инсистирању на појединачном свету. Филозофија којој је стало до слободе и аутономије појединачне субјективности више не види свет као медиј окупљања заједнице, него као појам посредством којег се појединац издваја и удаљава од ње. Нема сумње да је Декартова мисаона позиција крајње иновативна, јер је трагала за темељем света тако што је апстраховала од њега, што се од њега дистанцирала. Да бих схватио темељ света, уверен је био Декарт, најпре морам да се у медитативној ситуацији изољујем од света, јер другачије нећу моћи да схватим шта значи свет. Модерни човек се артикулише као биће дистанце, биће које мора да напусти непосредну уроњеност и сраслост са стварношћу која га окружује да би могао да је призна као своју. Пут ка непосредности он утврђује тако што се најпре чврсто држи егзистенцијалног размака, одступања од свих стечених блискости и мисаоног посредовања, које може да уследи тек након што смо се ослободили притиска својих непосредних нагнућа и чулних привржености.

Модерност филозофског мишљења зачета је у самоћи. Трагајући за необоривим темељом сазнања, Декарт је закључио да пожељни степен извесности може да буде утврђен само за властити его, али не и за свет у којем тај его живи. Разлике међу светским бићима тиме су сведене на различите свесне садржаје, јер о њиховом постојању не могу ништа да кажем уколико најпре не постану предмет моје свесне активности. Тематизација света имала је за сврху да пружи потпору самопотврђивању ега, и да припише статус протежности целокупној телесној супстанцији, која је спољашња у односу на его. Необориви темељ свеукупног постојања пронађен је у постојању мога ега, будући да је оно извесно и поуздано на начин на који протежне ствари света никада нису биле и никада неће ни бити.

Неизбежна пратиља модерне рационалности везана је за разлаз између човека и света. Када свет изван мене поприми супстанцијалност која је хетерогена у односу на супстанцијалност мога ега онда неминовно морам да изгубим поверење у извесност спољашњег света. Ако моја сумња представља акт мишљења посредством којег доказујем властито постојање, морам признати да нисам у стању да сумњам и да мислим уместо ствари предметног света да бих на сличан начин доказао и њихово постојање. Декартова усамљеност у свету указује да се модерна рационалност конституише у непревладивом јазу између човека и света. Размотрен са ригорозног научног становишта, свет није близак човеку, на основу чега Декарт закључује да немамо ниједан разлог да свој будан живот у свету сматрамо фундаментално другачијим од сна. Сами смо у свету јер је извесност *ego sum, ego existo* неупоредива. У односу на извесност властитог постојања, извесност света није ништа друго до бајковити и неуверљиви привид, на основу чега Декарт једноставно закључује: *mundus est fabula*.

Декартова дијагноза да је сам на свету данас је актуелнија него икада раније. Никада на планети није било више људи, али већа мноштвеност није умањила, него је увећала човеков осећај

усамљености. Премда смо почевши од старозаветних пророка, преко хришћанских отаца до Декарта праћени осећајем туђине у односу на свет, ипак нисмо одустали од света. Савремени човек је лишен илузија, он више не дели просветитељски оптимизам и не гаји поверење у свет у којем живи. На глобалном плану није нимало поносан прошлошћу и не очекује много од будућности. Штавише, у свету који за себе тврди да функционише у добу након краја утопија, преостао је свега још један сан. Једина одржива утопија у савремености тиче се визије према којој ће људски свет опстати и у наредним миленијумима. Савремена утопија не креира неку визију племенитије, срећније будућности. Уместо тога, она скромно изражава наду да свет неће подлећи претњама са апокалиптичким исходом: да неће нестати услед нуклеарног рата, загађења, катастрофа услед климатских промена, нестанка ресурса, пренасељености...

Упркос свему, савремени човек је у потпуности и без резерве предан свом свету. Један од пресудних парадокса савремености зачиње се управо у безрезервној посвећености нечему што се не доживљава као хоризонт обећања, напретка или среће. Како је могуће да се значај света и човеков интерес за њега сачувао упркос модерној оцени да свет није ништа афирмативно, ништа обећавајуће, да он заправо и није место за које се вреди борити и у којем ваља бити?

*Свет је прво случајан па онда личан*

Свет се сачувао тако што је најпре постао нешто крајње лично, нешто што се не тиче целине у којој човек egzистира него унутрашње природе egzистирања. Велики науч Кантове филозофије пласи да свет није замислив као предмет људског искуства. Свет не можемо да искусимо, а оно што не може бити спознато услед недостатка интелектуалне интуиције задржава статус нече-

га немисливог. Увођење сазнајних рестрикција већ је прекритичког Канта упутило ка тези да се свет састоји од пуких случајности (*Mundus meris constat contingentibus*).

Интерес за свет очуван је тако што је светска целина ван човека постала светскост човековог егзистирања. Као нешто што ми је спољашње, свет је и даље туђ, непрозиран, далек и везан за нешто што ми није блиско и приступачно. Ипак, не смем да сметнем с ума да живим у тој спољашњости, што значи да немам тек наспраман однос према њој. Као што живим у светској целини и сматрам себе њеним незнатним делом, тако и сам за себе градим властити свет. Постајем субјект света који конституише свет, али тако што себе најпре схватам као објективно постојеће биће у свету који нисам сам створио.

Наспрам света као целине природе и укупних постигнућа људског духа стоји свет као лична творевина. Као што хришћанска антропологија почевши од Светог Павла разликује унутрашњег и спољашњег човека, у савременим условима има смисла разликовати спољашњи и унутрашњи свет. Премда се зову истим именом они су фундаментално другачији. За Павлов појам унутрашње људскости пресудно је да је вечна и бесмртна, док је спољашња, односно телесна страна људског постојања смртна и пропадљива. Несамерљива квалитативна разлика долази до изражаја и у појмовној диференцији два света. При томе, овај пут није реч о сукобу вечног и пролазног, него блиског и туђег. Савременост препознаје спољашњи свет као место човековог отуђења, губљења и несналажења, док унутрашњи, лични свет доживљавамо као нешто што нам је важно, интимно, што ником не допуштамо да нам дира или да нам угрожава.

Савременост тешко можемо појмити без разумевања овог процеса у којем свет као природа постаје све више супротстављан људском свету. Прелистамо ли књиге првих модерних физичара у нади да ћемо у њима наћи нешто о људском свету, наша очекивања ће неминовно бити изневерена. У њима нећемо наћи ниједну

реченицу која нас може подсетити на било шта људско. Трезвени говор о природним законима, те рационално објашњавање сила којима су некада приписивана мистериозна и бајковита значења представљаће огроман корак у тумачењу природног света, али у том разумевању напросто није било места за саморазумевање човека као моралног бића.

Модерна открића нових сазвежђа и идеја да космос не познаје границе као свој нужни еквивалент имали су снажан, до тада непознат осећај егзистенцијалне немоћи и неодомаћености коначног бића у бесконачном универзуму. Ту нелагоду најлепше ће описати Паскал фигуром *вечне тишине бесконачног простора*. Представе о космосу који нема краја или се чак неограничено шири на све стране више нису биле самерљиве с људским мерама. То значи да, строго узевши, говор о космосу као природном свету у којем станује и човек има смисла тек у оквирима коначне визије света какву је некада заступало античко мишљење. С друге стране, „положај човека у космосу” постаје споран и проблематичан чим се озбиљно узму у обзир савремене космолошке претпоставке.

Оно што је за природну науку представљало продор и победу над догмама и над наслеђеним начином мишљења деловало је много другачије на човеков егзистенцијални угођај. Идеје бесконачности и неограничености додатно су охрабриле природно-научне видике, али су модерном човеку донеле осећај неодомаћености, несамерљивости и помањкања смисла. Појединац тешко може да успостави смислени однос са нечим што далеко надмашује његове моћи и пружа се бескрајно даље од његовог крајњег обухвата. Због тога ми данас при помену појма свет не помишљамо на бесконачну васиону, него превасходно мислимо на нешто што је лично, што је прожето људским односима, вредностима, што има себи својствену моралну конфигурацију. Новалис ће у својим *Химнама ноћи* тријумфално установити да је *свет празан* онда када је *срце сито*, што не значи ништа друго него да се осећај егзистенцијалне испуњености може

задобити само поврх и с оне стране, а никако унутар космолошких рефлексија. Следствено томе, пуноћа света савременом човеку указује на празнину срца, на изостанак осећаја личне остварености и испуњености. Одакле потиче та обратна сразмера пуног и празног када је реч о човековој ситуираности у властитом свету?

*Модерна рационалност и дехуманизација света*

Савремена европска цивилизација себе разумева у хоризонту развоја природно-научног начина мишљења чији је превасходни задатак био да „рашчара” некадашње светове магије, ритуала и религије, те да уместо њих свуда испостави рационалне, проверљиве, „објективно” утврђене правилности и законитости. Савремена цивилизацијска самосвест Европе незамислива је с оне стране технологије. Наличје нераскидивог споја савремености и технике оличено је у раскиду са стабилним, дуговечним уверењима, која су некада имала улогу да осмисле људски живот. Схвати-мо ли озбиљно Ничеову дијагнозу према којој су наша уверења заправо наши затвори, биће нам јасно да савременост нарочито негује способност за креирање реза у јединственој нити временског ткања. Онај ко препозна своја уверења као своје затворе, биће склон идеји да може да започне испочетка, у први план ће ставити одлучни преокрет, могућност окретања потпуно новог листа. Оно што притом Ничеу ипак није пало на памет односи се на невољу која настаје када други настоје да нас ослободе, када у нашим уверењима увиде корен наших проблема и када настоје да нас еманципују од нас самих.

Док је осамнаестовековна филозофија историје посматрала људски свет као јединствену целину у енормно дугим временским интервалима, с циљем да укаже на тенденције спрам којих ће се обликовати свет сутрашњице, почевши од друге половине деветнаестог века суочавамо се са фундаментално другачијим односом према времену. Ако је филозофија историје указивала на про-

мене које ће се остварити у неодређеном, али значајном временском размаку, савремене идеологије ће се оријентисати на задатке с намером да одмах испослују њихово решавање. Незамислива насиља која представљају тамну сенку савремености тешко би се могла догодити без нестрпљивих идеологија које су сматрале да је историју могуће узети у своје руке и производити промене без обзира колико је висока цена коју за њих треба платити. Продор савремене идеологије прогреса није начелно везан за економске феномене, него на ширење обећања да су нагле промене најбоље могуће уколико се успешно спроведе у дело масовно раскидање с наслеђеним уверењима. Срж те идеологије у себи има технолошке одлике, јер је у људским стварима намеравала исте радикалне искораке за које се показало да су могући у сферама технолошког развоја.

Савремени човек себе не би могао да разуме, уколико би био лишен конкретних учинака природно-научног погледа на свет. Упркос томе што тај приступ, са своје стране, елиминисао све садржаје које бисмо у строгом смислу могли да назовемо људским, савремени човек га уздиже у незаобилазни, нормативно обавезујући образац савременог мишљења и делања. Међутим, то је тек једна страна процеса. И то она страна, на којој би требало да потражимо разлоге за драматичну кризу у којој се савремени човек налази.

Интуиција да у промовисању савремених норми и вредности као незаобилазних животних оријентира треба увидети симптоме озбиљне кризе није била руковођена дијагнозом да човека којем је толико стало до савремености треба опужити да невешто барата стварношћу. Напротив, начини савременог „обрађивања” природе и целокупног предметног света развијени су до савршенства, али се притом ипак догодило да је човек заборавио на самог себе. Што се успешније остваривала манипулација постојећим, одлике које је човек приписивао властитом животу не сведоче да је постао задовољнији и испуњенији, него напротив

ускраћенији и незадовољнији. Последица таквог стања ствари указује да је на рђав глас доспело свако мисаоно настојање које је засновано на постулираној блискости човека и света. У позиву на несавременост, који је након Ничеа бивао све гласнији и одлучнији, одзвањало је својеврсно упозорење да нам свет више не може помоћи да постанемо људи.

Савременост започиње онда када свакидашњица добије пежоративне атрибуте, и постане својеврсни негатив од којег се мора дистанцирати свако сазнајно настојање, практичко делање или стваралачки чин. У оквирима савремене филозофије могу се пронаћи многи еквиваленти таквог стања ствари. Примера ради, директан сусрет с феноменима без претходно проведене редукције постаје синониман са догматизмом најгоре врсте. Неговање поверења у извесност и обавезност онога што се дешава „сада и овде“, савременим феноменолозима важи као поуздана назнака научног и моралног регреса.

Феноменолошки позив на стављање у заграде свега „светског“ иде руку под руку са упозорењем да смо изложени свакидашњој патологији, а и те како је сагласан и са увидом да се човек више не оријентише у датом и постојећем, већ живи у својим властитим делима и конструктима. Хусерл успоставља парадоксалну правилност према којој се чистота неке суштине одређује на основу удаљености, а не блискости у односу на конкретни предмет искуства. Пут од појединачног ка суштинском и даље је остао пут уопштавања, али се оно више не одвија у знаку мисаоне дестилације општег из појединачног, него на трагу варирајућег отуђивања, односно потпуне преваге могућности и нових искустава у односу на стварност предмета искуства.

Отклон и дистанца у односу на свакидашњицу легитимисани су савременим диктатом непрекидног започињања, фацинираности увек новим рађањем, сликама смисла које се попут Феникса увек изнова издижу из властитог пепела. Авангардисти ће у том духу истичати да су традиције лепе ствари, али само онда

када их стварамо, нипошто када од њих живимо. Њихов однос према традицији могао би се пресликати у однос према стварности: и она бива прихватљива само као конструисана и створена, никако као постојећа и унапред дата. С друге стране, тенденције оних који су опонирали некадашњим вредностима нису ишле у правцу замене некадашњих канона неким другим идеалима. Можда је управо због тога савременост толико сиромашна идејама које би смела да назове властитим? Старо је одбацивано уз подршку идеологије која је свесно одбијала било какву врсту нормативности. Отуда празнина и бесадржајност савременог егзистирања. Воља за променом, лишена чврстих уверења и упоришта кулминира у слављењу *енергије* као пресудне егзистенцијалне вредности. Више није важно остваривати неке сврхе и полагати рачуна о крајњем смислу, важно је само кретати се и помицати се, и то чинити на енергичан и уверљив начин.

Због тога није необично да су појам нововековља и савремености млади појмови, чији први помени сежу тек у деветнаести век. Сврха увођења тих појмова била је везана за установљење прецизних историјских резова, што је у случају потоњег појма имало за резултат прецизно раздвајање новог од старог, свежег од анахроног, актуелног од застарелог.

Једнаком силином, којом се побунила против нормативности минулих времена, савременост је производила стратегије посредством којих се борила против властитог времена. Први трагови таквих гестова видљиви су већ крајем осамнаестог века. Шилер обавезује уметнике да буду савремени, али их истовремено упозорава да не стварају оно што људи желе, него оно што им је потребно. Указивати да уметници не треба да угађају жељама публике претпоставља да људи обично не желе оно што им је заиста потребно.

Жеља којој полази за руком да коинцидира са истинским људским потребама имаће за резултат романтичарску креацију неприлагођености као моралног квалитета на основу којег се уметник

разликује од буржуја. Врхунац конституисања појма савремености биће достигнут са Ничеовим појмом несавремености, који у први план истиче девизу да је борба против времена једини начин да се нешто учини у прилог истог тог времена. Као да бити савремен не упућује нити на склад с властитим временом, нити на прилагођавање актуелним захтевима и трендовима, него напротив позива на сукоб са слабостима, манама, патологијама времена у којем живимо. Појам савремености се у томе испоставља као наглашено полемичан, а поље модерних сукоба се исказало као рат на два фронта. Баласт прошлих времена препознат је као тежак и неподношљив, али се ни властито време више не посматра као хоризонт могуће еманципације, него пре као попреште додатне корупције.

*Од господарења природом до човека као ресурса*

Научну легитимацију односа према природи као према ресурсу који се по вољи и калкулацији може црпсти у име задовољења људских потреба такође дугујемо Декарту. Модерна рационалност није изнедрила једино самоћу, него и нововрсни однос према природи. Ако је неоспорно да је институција ропства најпре укинута у Европи, онда ваља знати да је њен нестанак надокнађен тако што је европски човек од природе начинио свог новог роба. Прецизније речено, егзистенцијална самоћа модерне рационалности кумовала је уверењу да више нису богови задужени да управљају природним светом, јер су људи прави господари и власници природе (*maîtres et possesseurs de la nature*). Природом више не управља трансцендентна и бесконачна творачка сила него коначна, иманентна човекова потреба. Из савремене перспективе лако је видљиво оно што Декарт није могао да замисли када је промишљао прикладан третман десупстанцијализованог природног света лишеног моралних категорија и обзира. Теоријска пажња оца модерне рационалности била је превасходно везана за склоп физике и метафизике. Његови антрополошки и етички интереси

били су превасходно усмерени на раскривање тајни везаних за међусобну комуникацију душе и тела као две разнородне супстанције. Загледан помно у тај проблем, Декарт је тешко могао да уочи трансфер, према којем се човеков однос према природи увек одражава на човеков однос према другом човеку.

Технички однос опредмећења, у којем природа бива третирана као објект који нам стоји на располагању и који можемо бескрајно да експлоатишемо, трошимо и изабљујемо не бива ограничен само на природу чија супстанција је другачија од духовне. Премда унутар људске *res cogitans* нема места за групне стратификације, према којима би једна група била супериорна у односу на другу, принцип бездушног објективирања имао је веома успешну каријеру и тамо где његова примена испрва није била предвиђена. Није ни мало случајно да савременост образује стручњаке за људске ресурсе. Наизглед, то звање поспешује економску рационалност и максимално користи радне капацитете запослених. Ипак, не може нипошто да буде саморазумљиво да се људи третирају као ресурсе. Посебно када се присетимо да је принцип на којем почива однос према природи индиректно и заобилазно омогућио да други људи буду посматрани као бића која заправо нису људска, те да следствено томе и та бића буду третирана као пуки ресурсе, попут природе. Штавише, расистичка мисао је себе такође китила достојанственим научним атрибутима, и на наводно строгим рационалним принципима је припремала дехуманизовани третман раса за чију, унапред претпостављену инфериорност је требало испоставити поуздане, „објективне” научне резултате. Сцијентизам расне теорије представља трајно упозорење и узнемирујући доказ да се иза систематског приступа и тобожње рационалности може крити најужаснији сценарио уништења, бестидног и немилосрдног изабљивања другог човека.

Премда је Декартова антропологија почивала на страсти дивљења, чије практиковање је представљало методу за „увећавање и обогаћивање” душе, господари и власници природе су еволу-

ирали у нешто сасвим супротно. Доследни и верзирани приврже-ници рашчаравања и црпљења природног света захваљујући „на-учној” подршци расне теорије постали су велемајстори понижава-ња, злостављања и ликвидације. Незамисливи пораст злочина над цивилним становништвом и планско, организовано и системско уништење читавих народа представљају пресудна искуства два-десетог века од којих се савременост још није опоравила. Једно је сигурно: истина је постала незамислива као сагласност појма и стварности. Поглед у објективност више није обећавао поузда-не резултате, али не због тога што је постао мање проницљив и поуздан него што је некада био. Напротив, оно што је предста-вљало исход сусретања савремене субјективности и „објективне стварности” било је бескрајно удаљено од некадашњег тројства доброг, истинитог и лепог. Уметник је због тога заједно с филозо-фом почео да излаже опскурност реалног, односно принципијелну не-истину света.

*Ишчезавање личности у тријумфу пословног живота*

Појам антиномије указује на спајање неспојивог. Реакти-ван по својој природи, тај појам је скован као плод указивања да обједињавање Старог и Новог завета у јединствени текст *Светог тисма* не подразумева и њихово идејно уједначавање. Напротив, антиномија је ту да скрене пажњу да обједињавање два закона не би смело да има за резултат њихово међусобно нивелирање нити да сугерише континуитет и беспрекорну сагласност тамо где о њима не може бити говора. Неоспорна је духовна сродност пору-ка коју саопштавају јеврејски пророци и Христови апостоли, али јеврејске заповести нису исто што и кардиналне врлине Светог Павла. Антиномија указује на нужност да се сачува разлика, да се помирење не симулира тамо где су на делу хетерогена, међусобно неспојива начела.

Појам антиномије не представља тек прикладну подршку настојањима да се одговори на питање о границама које раздвајају две велике монотеистичке религије. Савременост у себи такође крије антиномије, а оне се у секуларном светлу крију у истовременим, па ипак међусобно неупоредивим и несамеривим начинима мишљења и делања. Код антиномија је нарочито занимљиво то што оне не представљају нешто утврђено и затечено, јер и те како могу бити пропознате као недовољно конституисане, или пак као новонастале. Тамо где некада није било антиномије, ток људских ствари може да одведе ка њиховом генерисању. Основна антиномија савремености крије се у сукобу између прагматичне, циљно рационалне усмерености човека, с једне стране, и захтева за индивидуацијом, односно за остваривањем властите личности, с друге. Речју, управо они принципи који поспешују успех појединца у борби за „квалитетнији живот”, умањују његове шансе за самоостварањем на плану индивидуализоване личности.

Исти принципи који нас уче прорачунљивости и техничкој калкулацији усмереној ка крајњем ефекту и коначном учинку, доприносе све већој безличности нашег егзистирања и осујећују нашу жељу да не будемо анонимни припадник масе, него само својне, испуњене индивидуе. Геленову тезу о савременом нестанку великих личности можемо да потврдимо уз ограду да разлог за изостанак личности некадашњег калибра видимо у неравнотежи између пословног и личног. Ако великих личности нема, онда за то нису одговорне тешкоће надилажења животних рутина и готово немогућа аутентичност живљења у доба које је уверено да су све могућности опробане и да су сви облици егзистирања одавно већ виђени и искушени. Напротив, великих личности нема зато што је сфера у којој се личност изграђује у савременим условима лишена аутономије. У свету у којем се људска величина поистовећује с енормним пословним успехом, могуће је да великим буду проглашени Стив Џобс или Бил Гејтс, а да њихова имена асоцирају тек на способност технолошке инвенције, а не на било какве нарочите

изразе људскости. Поента ове антиномије гласи да модерни човек испрва није био склон да пословну сферу види као доминантну и незаобилазну, већ ју је посматрао као потенцијално хармоничну са простором индивидуације и остваривања властитости. Испоставило се да се ради о још једној великој заблуди модерности.

За разлику од противречности, која може бити укинута или превладана, антиномију карактерише непомирљивост, јер развијенија свест о њој не води ка помирењу него ка продубљивању разлике међу два „законодавства”. Актуелни изглед продубљеног јазу између пословне и приватне сфере појединца указује да су средства далеко надвладала сврхе. Пресудно обележје нашег доба везано је за обрат у којем се пословна сфера оцењује као неупоредиво важнија за појединца од било чега што је тесно везано за остварење личности. Такав обрат је постао могућ тек након што се свет пословних активности поистоветио са медијумом личног испуњења, чиме је сфера рада у потпуности апсорбовала антропошки сан о „другој природи”.

Питање о остварености личности тиме је постало директно везано уз степен искоришћености пословних прилика. Некадашњи појам људскости која се стиче након што се радом најпре остваре услови егзистенције, одбачен је заједно са каноном грађанске културе, чији задатак је био да садржајно омеђи духовни хоризонт култивисане особе. Ишчезавање личности утолико није последица медијски умреженог „глобалног села” у којем је све почело да личи једно на друго, него превасходно подразумева доследну последицу доминације пословног над свим другим аспектима људског живота, што значи и над људскошћу чије развијање је тај аспект испрва требало да омогући и да подржи. Криза савремености ће утолико бити решива тек када се зачне инверзија, захваљујући којој средство више неће важити као сврха, што дакако подразумева ново осмишљавање људског постојања.

Није нимало необично да је појава савремености као нормативног појма модерности који налаже интензиван степен свести о посебностима времена била праћена руку под руку са потребом

да се буде несавремен. У позадини те потребе сигнализирана је дубока несагласност са текућим приликама, као и настојање да се одржи дистанца у односу на оне карактеристике времена у којима је појединац препознавао инстанце корупције, изворе који не помажу, него онемогућавају човеково самоостваривање.

Антиномија савремености гласи да она у исти мах позива на безусловну пажњу и на одлучну дистанцу. Док је историја појма модерности испуњена различитим стратегијама напада, односно оспоравања која су ишла догле да су одрицала саму могућност да се буде модеран, савременост је у себи имала необичну црту обавезности, неумољивости и незаобилазности. Каква год била модерност, каквим год вредносним предзнацима била тумачена, савременост се поимала као њено исходиште, као комплекс сложених прилика и актуелних институција са којим свако од нас напосто мора да се суочава. Упростијено речено, модерност морамо изузетно добро познавати да бисмо били у прилици да што прикладније реагујемо у обликовању своје савремености. Чини се да снага савремености почива у садашњости у којој се свагда налази извор човекових активности и основа животне оријентације. Ако је модерност процес чије разумевање нам често измиче из руку, савременост се одликује јединством тока и мировања, јер се она одвија у протоку времена, али уједно и паузира, застаје јер остаје дубоко урезана у свести актера који делују у њој. Модерност утолико доспева унутар хоризонта нашег домаћаја тек посредством савремености. Задирање у савременост и њено активно усмеравање поприма димензије императива. Ипак, на њега није могуће одговорити примењујући технолошка решења, у чему је савременост најјача. Напротив, свет који је сиромашан идејама које легитимно сме да назове властитим може опстати једино уколико настави да увиђа и да поткопава оно што производи, а из основа га угрожава. Овај свет се добро сналази једино у сукобљавању с властитим патологијама. Његови најбољи изрази су облици непристајања, одбијања појединих начина мишљења и делања за које је утвр-

ђено да подривају могућност људскости. Шансе савремености су утолико веће уколико она буде начисто са својим антиномијама и ако јој пође за руком да гестове одбијања и отпора преобрати у гестове стварања. Дакако, они се неће сводити на одбацивање, већ ће нудити ново осмишљавање света по мери човека.





Милош Ковић

## СВОЂЕЊЕ РАЧУНА: ДВЕ И ПО ДЕЦЕНИЈЕ ОД КРАЈА ХЛАДНОГ РАТА

Хладни рат је био одмеравање снага циновских размера. Зато је и његов крај означио улазак целог света у ново доба. Смена епоха симболично је објављена падом Берлинског зида 1989, да би суштински започела уједињењем Немачке 1990, распадом Варшавског пакта и Совјетског Савеза 1991. Распад Чехословачке и разарање Југославије били су само последице ове промене у односима снага.

Хладни рат је, међутим, био и велика борба идеја. Слом источноевропског социјализма донео је огромне промене у културама Европе и света; азијски, кинески социјализам је, ипак, не само преживео, него је, реформисан, у новој епохи кренуо путем успона и јачања. Коначно, победа западноевропског капитализма означила је почетак нове епохе у светским економским токовима.

Онима који су живели и преживели те три одлучујуће године, од 1989. до 1991, изгледало је да је Запад победио Исток, да је НАТО потукао Варшавски пакт, да је капитализам тријумфовао над социјализмом и да је слобода наткрилила тоталитаризам. Френсис Фукујама је у свом бестселеру из 1992. сасвим озбиљно тврдио да је победа западне либералне демократије над источним комунизмом представљала „крај историје”. Нема сумње да и да-

нас, после скоро три деценије, живимо у добу које је суштински одређено оним што се догодило у те три године. Време је, међутим, свему дало одређенији смисао. Осврнимо се зато око себе и погледајмо у каквом свету живимо.

Англосаксонске земље (САД, Велика Британија, Канада, Аустралија, Нови Зеланд) су и пре окончања Хладног рата уживале неспорно првенство у НАТО-у и западном блоку земаља. Војна и привредна снага САД превазилазила је све што се могло наћи западно од „гвоздене завесе”. Фернан Бродел је приметио да је антикомунизам англосаксонског света увек био одсуднији и дубљи него у остатку Запада; европске латинске земље су, на пример, одувек имале традиционално јаке левичарске, па и (евро)комунистичке странке. Енглески језик већ тада је био *lingua franca* међународних односа, светске привреде и културе. Англосаксонска поп-култура и холивудска „фабрика снова” одавно су преплавили цео свет. Све то, међутим, није се могло поредити са оним што ће се догодити после 1989. године.

Од победе у Хладном рату, англосаксонске земље, које се групишу око САД, више или мање отворено показују намеру да постану неограничени светски хегемон. Њихови ресурси су, заиста, огромни али су, како се до данас показало, њихове амбиције ипак превелике. Суштина онога што гледамо од 1989. до данашњих дана састоји се у (да се послужимо славном синтагмом Фрица Фишера) „посезању за светском моћи” Сједињених Америчких Држава и њихових савезника. У основи, реч је о понављању приче о нараслим снагама, империјалним амбицијама и последичним поремећајима у равнотежи снага, какве историја познаје из доба успона Шпаније (16. век), Француске (17 – рани 19. век), Русије (19. век), Немачке (20. век). Управо англосаксонски писци сагледавају данашње САД као једну од водећих великих сила које се вековима уздижу и пропадају на светској позорници (Пол Кенеди, Хенри Кисинџер, Џон Миршајмер и други).

Узете заједно, англосаксонске земље данас имају скоро 450 милиона становника. Захваљујући сталним усељавањима оне су, наравно, етнички сразмерно хетерогене, али их, пре свега, уједињује заједнички енглески језик који, за разлику од онога што се, на балканском микроплану, десило са српским језиком, није еволуирао у „амерички“, „канадски“, „аустралијски“ или „новозеландски“. Уједињује их и јасно уобличен англосаксонски културни и политички образац. За све њих, Шекспир је највећи писац свих времена. Реч је о, формално, различитим политичким уређењима, о монархијама и републикама, али те земље, бар од измирења Британије и САД, средином 19. века, не познају међусобне сукобе; што је најважније, у свим ратовима и кризама 20. века иступале су заједнички, као најближи савезници. Коначно, њихови културни и политички корени су у историјском наслеђу Велике Британије. Оно подразумева индивидуалистичку, либералну, демократску политичку традицију, али и сећање на робовласничко, расистички уређено колонијално царство, као и на некажњен геноцид почињен над староседеоцима америчког и аустралијског континента.

Уз помоћ либералних или „реалистичких“ оправдања, са одобрењем или без одобрења Уједињених нација, па чак и самог НАТО-а, САД и Велика Британија су од 1989. до данас напале и разориле већ неколико суверених земаља у Европи, Азији и Африци. Иако има изузетака од тог правила (Авганистан, Ирак), најчешће су обавештајно, дипломатски и медијски подржавале, потом и наоружавале неку од страна у политичким сукобима, и тако претварале политичке утакмице у крваве грађанске ратове. То им је, пре или касније, давало могућност да се и саме укључе у рат (Либија, Сирија), и да на тој територији успоставе делимичну или потпуну окупацију (Србија). Потапање држава у грађански рат кроз помагање и наоружавање неке од страна у сукобу, без посредног учешћа у ратним операцијама, традиционално је примењивано у Латинској Америци и Африци, да би у нашем добу било употребљено у низу земаља, укључујући чак и Грузију и Украјину.

При томе, у избору савезника САД нису сувише пробирљиве. У име слободе и људских права, оне се служе либералним демократама, десничарима профашистичких или отворено фашистичких склоности у Хрватској, Украјини, балтичким републикама, радикалним исламистима у Босни и Херцеговини, Србији (Косово и Рашка област), на Блиском и Средњем истоку. Исламистичка логистика коришћена у Авганистану против СССР-а, била је, како тврде Еван Ф. Колман, Џон Р. Шиндлер и други писци, пребачена у Босну и Херцеговину и употребљена против Срба. Данашња јавна одсецања глава неверницима и разарања њихових храмова и споменика, старих по неколико векова, увежбавана су у Босни и Херцеговини и на Косову и Метохији.

Дојучерашњи штићеници САД неретко се, међутим, окрећу против својих заштитника и његових савезника, убијајући, у терористичким нападима, њихове грађане. Најспектакуларнији су случајеви Осаме бин Ладена, Ал-Каиде и Исламске државе. При томе, пример Исламске државе, коју помажу амерички регионални савезници, Турска и Саудијска Арабија, подстиче сумње да ове групације, или њихови делови, остају под контролом САД чак и док врше масовне злочине над становницима западноевропских, НАТО земаља.

Кључна је, међутим, чињеница да интервенције САД и њихових савезника, уместо мира, слободе и људских права, свуда изазивају проширење и продубљивање ратних сукоба. О томе дозвољно говоре примери Авганистана, Ирака, Либије, Сирије, Украјине. На први поглед, на Балкану је, после бомбардовања Републике Српске и Србије и етничког чишћења Срба из Хрватске и са Косова, дошло до сређивања прилика. Упорна америчка подршка стварању Велике Албаније, исламистичким круговима у Босни и Херцеговини и профашистичком национализму у Хрватској изазива, међутим, нове, регионалне напетости и претње.

Већина посматрача тврди да су САД, Британија и њихове савезнице хронично неспособне да реше кључне међународне проблеме; САД, као доктор Франкенштајн, стварају чудовишта

која се окрећу против њих. Има, међутим, и мишљења да оне у ствари не желе да кризе решавају, него да их намерно изазивају и одржавају. Према таквим тумачењима, стална ратна жаришта на кључним светским стратешким тачкама, какви су Балкан, Авганистан, Кореја, Блиски исток, омогућавају им војно присуство, очување улоге хегемона, пљачку или јевтину куповину енергетских ресурса и, најважније, одржавање и јачање војне индустрије.

Главно искушење међународних односа у савременом свету нису, међутим, разарања Авганистана, Ирака, Либије, па чак ни Југославије. САД, као ударна песница НАТО-а, непосредно и упорно угрожавају безбедност великих светских, нуклеарних сила – Русије и Кине. Проширењем НАТО-а, упркос свим споразумима и договорима, све до граница Русије, потом и на бивше совјетске републике, укључујући чак и покушај уласка у Украјину, САД и НАТО гурају свет ка ивици општег рата. Нови Хладни рат, по речима руског премијера Дмитрија Медведева, већ је почео. Нема велике силе која би дозволила такво угрожавање не само своје интересне сфере, него и најосновније безбедности. У Кубанској кризи, због неупоредиво безазленије провокације, САД су биле спремне да започну Трећи светски рат.

Уочљиво је да, поводом Украјине и Сирије, САД и Британија заузимају ратоборнији став од остатка НАТО и ЕУ. У зонама сукоба оне покушавају да се послуже својим регионалним савезницима. Видљива је њихова намера да се Немачка наведе да се поново, као што је два пута учинила у 20. веку, окрене против Русије. На сличан начин, у Сирији охрабрују Турску и Саудијску Арабију да улазе у војне чарке и конфликте са Русијом. Не треба бити стручњак за међународне односе да би се разумело на какав начин би могла да се оконча ова опасна игра, у коју САД и Британија уводе штићенике и савезнике које не могу да контролишу.

Кина ће, према проценама англосаксонских стручњака, у догледној будућности бити много озбиљнији противник САД од Русије. Зато се тешко може рационално објаснити угрожавање ин-

тереса и безбедности Кине у Хонгконгу, на Тајвану и на западном Пацифику, док се, у исто време, свесно заопштавају односи са Русијом. Средиште светске економије и политике постепено се сели на Пацифик. У Кини, међутим, нису заборавили амерички напад на њихову амбасаду у Београду, усред бомбардовања СР Југославије 1999. године.

Тек из данашње перспективе постаје јасно какав је значај за светску политику имало НАТО бомбардовање СР Југославије. Није само Кина то протумачила као јасан знак да ће морати много темељније да се наоружа. Овај догађај на Русију је оставио још јачи утисак. Александар Солжењџин је у једном од својих последњих интервјуа, датом немачком *Штиглу* (2007), на питање зашто су се односи Русије са Западом покварили, одговорио да је „сурово НАТО бомбардовање Србије” представљало почетак отржењења „свих слојева руског друштва” од одушевљења Западом, које је владало у време Горбачова и Јељцина. Процес „буђења” се, по Солжењџину, само наставио уласком НАТО у бивше совјетске републике.

Подршка САД и НАТО сецесији Косова је, опет, администрацији руског председника Владимира Путина послужила као формално оправдање за територијалну реконфигурацију постсоцијетског простора. Пошто је одбила захтев САД, ЕУ и НАТО-а да се њихово охрабривање и војна подршка сецесији Косова прогласе за „јединствен случај”, и позивајући се управо на тај преседан, Русија је подржала сецесију Абхазије и Јужне Осетије од Грузије (2008) и сецесију Крима од Украјине, као и његово припајање Руској Федерацији (2014).

То, међутим, није све. У англосаксонском свету и у НАТО земљама бомбардовање Србије 1999. сматра се историјским почетком, „окидачем” потоњих „хуманитарних интервенција”. Пророк и главни идеолог „хуманитарног интервенционизма” био је Тони Блер, премијер Велике Британије, који је 1999. био главни заговорник проширења бомбардовања и напад копнених трупа на

Србију. Само име ове операције, „Милосрдни анђеол”, сведочило је о њеној крсташкој инспирацији и суштинском напуштању начела суверености држава, прихваћеног још Вестфалским миром из 1648. године.

На предвестфалско, средњовековно доба подсећа и идеологизован језик америчких и британских покретача „хуманитарних интервенција”, од Босне и Херцеговине до Сирије. У спољнополитичким визијама америчких демократа и британских лабуристичких „блерита”, видљива је религијска убеђеност у сопствену праведност и непогрешивост; што је посебно важно, они не крију да су спремни да се, у убеђивању остатка света у универзалну примењивост њихових слободоумних, либералних начела, послуже ракетама, томаховцима, дроновима, бомбама и копненим трупама. Упоредне са њиховим брижљиво осмишљеним, умивеним, насмејаним медијским наступима, проповеди брадатих проповедника исламског радикализма изгледају као примери мирољубивости, разума и умерености.

Те врсте фанатизма има и у редовима англосаксонске деснице, нарочито међу америчким „неоконзервативцима”. Председничка династија Буш не крије своје везе са протестантским, јеванђелистичким фундаменталистима, који покушавају да америчку политику на Блиском истоку усагласе са својим егзотичним тумачењима *Светог писма*. У општој повици на исламски радикализам, мало се говори о америчком, протестантском фундаментализму, који не скрива своје крсташке намере. Коначно, не би требало заборавити да су милитантни НАТО либерализам и протестантски фундаментализам однели много више живота и проузроковали много више страдања широм света него исламски радикализам Ал-Каиде или Исламске државе. Амерички републиканци и британски конзервативци су, истина, претежно и даље вођени традиционалним, „реалистичким” схватањем спољне политике. За становнике Блиског истока слаба је, међутим, утеха то што их републиканци убијају због нафте, а не због људских права, као што то чине демократе.

Идеолошка искључивост и фанатизам видљиви су и из чињенице да се, почевши од пропасти источноевропског социјализма 1989–1991, свака земља која није спремна да, у свом унутрашњем уређењу, опонаша либералне и демократске британске и америчке политичке обрасце, може прогласити варварском, тоталитарном и следећом на листи за одстрел. Данас се, једноставно, полази од тога да су западноевропски и амерички политички модели подједнако добри и обавезујући за све народе и цивилизације света; ко тако не мисли, ризикује да буде бомбардован, или да му САД и Велика Британија наоружају опозицију и етничке мањине. Монтескје, од кога су „очеви оснивачи” и уставотворци САД толико тога преузели, данас се сигурно преврће у гробу; изгледа да његово животно дело, *О духу закона*, у Вашингтону и Лондону више нико не чита.

Пропаст Варшавског пакта и Совјетског Савеза имала је још једну важну последицу. Протумачена је као поуздан знак да је неолиберални капитализам Роналда Регана и Маргарет Тачер последња реч историје; свако позивање на социјалну правду и права радника жигосано је као комунизам. Свет се, нарочито у Источној Европи, Латинској Америци, Африци и Азији, суочио са победничким, разобрученим капитализмом, који је рушио све пред собом. Чак и данас, премијер Србије назива грађане који су га спречили да „страним инвеститорима” прода „Телеком”, присталицама „самоуправљања”, подразумевајући да та реч има пежоративни смисао и да их је на тај начин сасвим дисквалификовао.

Пример Источне Европе, укључујући и Србију, умногоме је поучан. Ту је економско подјармљивање ишло руку под руку са културном колонизацијом. Историчарима неће бити лако да објасне како је могуће да су људи у те три године, 1989–1991, скоро дословно преко ноћи одлучили да распродају или просто напусте све што су деценијама стварали. Антикомунизам је кључна реч: поражена идеологија постала је стигма, срамота од које је требало побећи. Све што су створили комунисти проглашено је погре-

шним и пропалим. Спас је, потом, очекиван са победничког, слободног, богатог, уређеног, капиталистичког Запада. По природи ствари, од тамошњих пословних људи, као и официра и чиновника васпитаваних у хладноратовском свету, није се могло очекивати да чак ни у „новој” Источној Европи, буду вођени алтруизмом и жељом да помогну посусталим привредама и осиромашеним грађанима. Уместо тога, побринули су се да тамошње привредне и енергетске системе купе по најјевтинијим ценама. Све оно што се код куће није смело, укључујући подмићивање и отимање, чињено је у Источној Европи. У Русији су се потрудили да стекну контролу над оним стратешким ресурсима који би у будућности поново могли да представљају претњу по интересе Запада. Ленинград, други град државе, са некада огромним привредним капацитетима, у општој посткомунистичкој, либералној еуфорији, стигао је дотле да је морао да буде прехрањиван уз помоћ стране хуманитарне помоћи. Најнижа тачка разградње, пљачке и пропадања руске економије 1999. године, хронолошки се поклопила са НАТО бомбардовањем Србије и успоном на власт Владимира Путаина.

Из данашње перспективе, ослобођење култура Источне Европе од тоталитарне репресије и њихово отварање за културну размену са Западном Европом, све више личи на англосаксонску културну колонизацију. У остатку света тај процес започео је, уосталом, много пре 1989. године. Енглески језик већ увелико је владао глобалном популарном културом. Френсис Стонор Саундерс је показала каква и колика су била улагања америчке ЦИА у интелектуалце и културне артефакте којим је Европа заплъускивана у Хладном рату. Англосаксонске земље су после 1989. стекле глобалну превласт, потпуну идеолошку хегемонију и над светом медија. Вест, информација и истина ступиле су у службу америчких и британских медијских корпорација. Глобализација је постала друго име за светску превласт неолибералног капитализма и за англосаксонску културну, идеолошку и војну хегемонију.

Колонизација Источне Европе лепо се видела из очајничке жеље њених становника да напусте своје поражене, сиромашне државе и да се настане у обећаним земљама западне хемисфере. И тај феномен био је уско повезан са антикомунизмом. Овде је, међутим, реч и о непосредним последицама колонизације, о дубљој, специфичној културној несигурности и о осећању културне инфериорности. У сопственој земљи могло се преживљавати; живети се могло само на Западу. При томе, Запад је замишљан у ружичастим тоновима и узбуђујућим ритмовима, баш онако како су га приказивали телевизија и филмови.

Бежало се, наравно, и од стварних невоља. Емигранти из република бивше Југославије и СССР-а неретко су се склањали од рата и прогона. Миграције су се, међутим, настављале и после прекида сукоба. Пуно отварање према западним утицајима зауставило је, по први пут у неколико последњих векова, демографски успон Албанаца са Косова. Младе, еманциповане Албанке из Приштине данас „желе да живе”, уместо да буду подређене „машине за рађање”, као њихове мајке и баке. Масовна бежанија младог света са Косова и Метохије на Запад умногоме подсећа на емигрантске таласе са Блиског истока и из Северне Африке који данас запљускују Западну Европу.

Млади Албанци беже од економске бесперспективности и криминализованог друштва; ипак, не може се оспорити ни утицај медијске пропаганде о срећном и богатом животу на Западу. О таквој врсти узрока може се говорити чак и поводом масовних емиграција из Сирије, Ирака и других блискоисточних земаља. У тим избегличким масама нису само жртве рата из Сирије и Ирака. Европска унија се данас љуља и посрће пред навалом оних који су подлегли њеној хладноратовској пропаганди и реклами, намењеној Источној Европи и ваневропском свету.

Конечно, ни Европска унија више није млада и оптимистична Европска заједница из доба 1989–1991. Трошна и оспорена, она данас преживљава своју најдубљу кризу. Имигрантски таласи,

економско посртање све већег броја чланица, мањак демократског легитимитета и успон евроскептицизма – све су то искушења за која се не зна како ће бити превладана. Уз то, Немачка је, упркос окупацији англосаксонских трупа која и данас траје, израсла у хегемона Европе. Срби су то осетили већ 1991, када су на својој кожи искусили традиционално непријатељство и осветољубивост немачких и аустријских политичких елита; остатак света то је схватио тек када се суочио са отпорношћу немачке привреде пред светском економском кризом, започетом 2008. године. Уздизање Немачке праћено је тријумфализмом у земљама које су биле њени савезници у два светска рата. У Хрватској, Мађарској и Аустрији има много оних који рачунају да су се њихове земље ипак, упркос свим привременим поразима у 20. веку, кладиле на правога коња.

Сагледани у контексту светских амбиција Англосаксонаца, европски успеси Немаца потврђују да живимо у времену успона германских, протестантских, северњачких нација. Европске латинске земље више не дају Европи Буњуеле, Фелиније и Жан Пол Сартре. У Париз, Рим и Мадрид се данас долази као у добре, драге, старе музеје; ту нема оног напона и енергије који се осећа у Берлину, Бечу, Лондону или Њујорку.

Успон Русије под Владимиром Путином, почевши од 1999, из корена је променио слику савременог света. Зауостављена је распродаја руских енергетских и економских ресурса. Показало се да су, ипак, сачуване војска и службе безбедности; из безбедносног миљеа потиче, уосталом и сам Путин. Својом активном спољном политиком, повременим показивањем мишића, као у Грузији и Сирији, и нарочито захваљујући сарадњи са земљама БРИКС-а, Русија се убрзано враћа на положај велике светске силе.

Повратак Русије у светску арену није једина добра вест за Србију, која је од 1989, лишена савезника, ишла из пораза у пораз. Русија је понудила и своје решење за превазилажење унутрашњих подела посткомунистичких друштава. Данашњи посетилац Санкт Петербурга може да остане зачуђен када, у непосредној близини

споменика жртвама комунизма на обали Неве, пронађе и споменик Феликсу Ђержинском. Граду је враћено старо име, али се он и данас налази у Лењинградској области. Сличан утисак оставља и марљиво обележавање свих места која су у Москви походиле вође большевика, као и брига о споменицима Владимира Илича Лењина, док се по црквама Московљани моле пред иконама новомученика, укључујући и царску породицу, који су пали од большевичке руке. Сам Владимир Путин тврди да су большевици у Првом светском рату уништили Русију; у исто време, он истиче да су је они спасли у Другом светском рату. Отаџбински рат 1941–1945. остаје у темељу савременог руског националног идентитета.

На овај начин, у комунистичком периоду проналази се континуитет са дотадашњом и потоњом руском историјом, уместо да се тумачи као доба вишедеценијских, бесмислених промашаја и пораза. Могуће је да је на то имало утицај и кинеско искуство, које је показало да очување комунистичког наслеђа не спречава стабилност и напредак. У исто време, овако се превазилази подела руског друштва на комунисте и антикомунисте, која може да буде извор нестабилности, сукоба и нових урушавања државе.

Поред Русије и Кине, у успону су и остале земље БРИКС-а. Из дојучерашње униполарности, крећемо се ка мултиполарном свету. Када им се додају САД, Европска унија, можда и Јапан, добија се списак земаља које би могле, слично некада европским великим силама, да учествују у глобалној игри успостављања и подривања равнотеже снага.

Велика новост пласи да се највећи део Латинске Америке ишчупао из колонијалног загрљаја САД. Она целом свету нуди образац нове левице, која је, у исто време, и социјалистичка и патриотска. Њене вође, Фидел Кастро, Лула да Силва, Хуго Чавез и Ево Моралес остају симболи виталности и еманципације латиноамеричких нација, које векови расистичког поробљавања, пљачке и геноцида нису успели да сломе.

Левичарске идеје се, наиме, нарочито после почетка економске кризе 2008, на самом Западу враћају у моду. Није реч само о Сиризи у Грчкој и Подемосу у Шпанији, него и о самим англосаксонским земљама. У Британији вођство Лабуристичке странке преузео је Џереми Корбин, док се за позицију демократског кандидата на председничким изборима такмичи Берни Сандерс. Корбин и Сандерс су социјалистички ветерани, при чему је Корбин, засада, важнија историјска појава. Поред осталог, његови спољнополитички погледи су изграђенији и радикалнији; он је оштар критичар агресивне и ризичне политике НАТО-а, од бомбардовања Србије до покушаја уласка у Украјину и Сирију. Сандерс се тек бори за водећу позицију у својој странци; уз то, подржао је бомбардовање Србије, позивајући се на позицију Јошке Фишера, кога сматра идеолошки блиским. Пример Сиризе показао је да долазак на власт увек значи прилагођавање економским и стратешким „датостима”. У сваком случају, јасно је да појава Корбина и Сандерса потврђује замор и гнев гласача, суочених са отуђеним политичким елитама; о томе сведочи и појава неконвенционалног Доналда Трампа на америчкој десници. Он је пандан низу нових, десничарских лидера, на челу са Марин Ле Пен, у Западној Европи.

Ни Русија ни латиноамеричке земље, међутим, још нису нашли одговор на кључни, суштински изазов англосаксонског културног колонијализма. Главни извор отпора покојном Чавезу или Путину представља средња класа, традиционално неотпорна на сиренски зов Запада. У Москви се, истина, више не стоји сати-ма у реду испред Мекдоналдса, као у оном епском снимку из 1991; ипак, западњачки животни стил, масовна култура, мода, дизајн и медијска пропаганда и данас наилазе на значајан одјек у руској средњој класи, укључујући и кругове блиске власти.

\*\*\*

Скоро три деценије после пада Берлинског зида 1989, дугорочна историјска кретања добила су јасније облике и одређенији смисао. Обећање слободе претворило се у бруталну колонијализацију. Либерална одбрана индивидуализма и људских права претворила се у наметање једног политичког обрасца целом свету. Од „вестфалског поретка” суверенитета држава, који је потрајао вековима, стигло се до неограниченог права на оружано уплитање у унутрашње ствари не само малих, него и великих и моћних земаља. Државе се бомбардују и разарају уз позивање на слободу, демократију и људска права. Либерална филозофија слободног тржишта претворила се у цинично правдање отимања и пљачке оних земаља и континената који нису довољно јаки да се одбране.

У исто време, међутим, појавиле су се и алтернативе. Оне су везане за успон земаља БРИКС-а, посебно Русије, Кине и Латинске Америке. Њихово супарништво са државама НАТО-а код неких посматрача буди зебњу од новог светског рата. У мултиполарном свету који се рађа пред нашим очима, равнотежа снага ће, међутим, као у вестфалској Европи, проширити домен слободе „малих држава” и бити главни гарант мира.





Бојан Јовановић

## ЧОВЕК У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

Назив овог излагања спада у опште теме, актуелне у сваком историјском периоду, на које су људи настојали да одговоре зависно од својих сазнања о себи и свету, свету у којем су се налазили и који су стварали. Питање о савременом човеку и његовом свету може се различито формулисати, али је у најадекватнијој форми то исказао Његош речима: „Шта је човјек, а мора бит човјек?” (1).

Свако време даје своје одговоре на ово питање, или су у епохама које су се споро мењале, карактеристичним, на пример, за традиционална друштва, ти одговори били дуготрајни. Схватање да је човек првенствено рационално и племенито биће допуњена су и сазнањима о његовој ирационалности, моћи несвесног и живој анималној природи у њему. Сазнања о природном свету и људском свету, свету културе, мењала су се, а одговорима о природи човека и његовој култури тумачено је порекло зла. Данас се та сазнања веома брзо мењају, јер се убрзано мења и сам човек и његов свет.

Живимо у доба које је још у оквиру митских концепција одређено као последњи стадијум културне и хумане регресије. Наиме, у односу на златно доба, као првобитно стање људског рода у којем није постојало зло, оличено у тегобном раду, старе-

њу, туговању и смрти, потоњи периоди постају све неповољнији за људски опстанак. Тај мит о златном добу и регресији изражен је и у старозаветном миту о рајском врту, док се у новозаветном миту, криза културе, морала и религије окончава другим доласком Христа који ће након победе у одсудној бици против Антихриста успоставити своје хиљадугодишње царство. У индијској макропериодизацији великих временских југа циклуса, ово наше време је одређено као *кали југа*, односно гвоздено, мрачно, ужасно доба. Обележено људском дегенерацијом, моралним изопачењем, стањем у којем ништа није како треба, јер је све испремештано и изврнуто, ово доба се тумачи као последица човековог удаљавања и отуђења од Бога (2). Одређено, дакле, општим премештањем свих ствари, које нису тамо где би требало да буду, већ на неком другом месту, ово доба је нечисто и опасно (3). Човек је у овом добу изложен највећим искушењима, али и највећим изазовима, па зато првенствено од њега зависи да ли ће им подлећи или одолети.

### *Убрзане промене*

Може изгледати зачуђујуће како су стари пророци, почев од хиндуистичких, преко старозаветних до хришћанских сагледали будућност која се односи на наше актуелно време у којем претеће зло добија реалне планетарне и апокалиптичне размере, али то чуђење се смањује уколико сагледамо процес цивилизацијског развоја у контексту увећаних тешкоћа адекватног препознавања и одређења негативитета који реално угрожава наше постојање. Није, дакле, данашња стварност потврда неког тачног пророковања или прецизног предвиђања будућности да ће тако бити сходно вољи неких виших сила, већ је последица цивилизацијског убрзања и динамичких животних промена којима су људи изложени и због којих не стижу да се адекватно прилагоде и пронађу нове одговоре на упитност свог постојања. „Брзина која се”, како вели Миљковић, „свему руга” (4), чини то и са нашим дотадашњим

представама о свету и одређењима добра и зла. У том контексту питања која постављају нове околности траже и адекватне одговоре, јер су неупотребљива дотадашња решења за проблем негативитета у природи, друштву и самом човеку.

Досадашња настојања да се разумеју историјски периоди човековог самопотврђивања, у којима је пропорционално културном развоју и технолошком напретку, увећаван негативитет који прети његовом опстанку, осенчена су поменути митским схватањима. Наиме, сматрајући првобитно природно стање људског постојања златним добом, негативности настале током историје схватане су као последица отуђења од природе.

### *Природа и култура*

Суочавајући се са феноменом зла у људском свету, мислиоци су, почев од Чуанг Цеа, преко Русоа, Фројда и класичних антрополога до данашњих еколошких идеолога, природу сматрали извором људске среће и благостања, а културу и друштво које представља сам човек, као њихов стваралац, узроком људских патњи и зала. Супротстављајући појмове природног и људског, Чуанг Це истиче да је слеђење природе извор среће и доброте, док је слеђење онога што је човеково, извор васколике патње и зла. Сматрајући да је савремена култура негација природе, Русо је истицао да људи треба да се врате природи и поновно остваре своју слободу и једнакост. Митом о добром дивљаку као слободном и срећном бићу које је живело у складу са својим нагонима, супротставио се техничком напретку и материјалном богатству као узроцима моралног кварења људи. Да би спречио тај неморални утицај друштва, развија свој утопијски програм образовања у складу са природом.

Фројдово тумачење негативних аспеката културе заснива се на њеној супротности позитивних одређења природе. Наиме, за разлику од слободе коју је имао у природи, човек је у социокултур-

ној реалности изложен репресивном механизму који, потискујући непосредно задовољење примарних нагонских потреба, условљава његово незадовољство у култури (5). Уколико се са становишта природе као идеализованог човековог почетка сагледа култура, онда се њен негативан предзнак преноси и на сваки следећи развојни стадијум. С обзиром на то да је људска природа, односно личност чудовишно конзервативна и да се не мења без присилне невоље (6), човеков однос према ономе што би требало да буде боље од постојећег означава се негативно и представља као зло. С аспекта постојећег као доброг којег се држи и не мења га док год је могуће, боље се доживљава као неизвесно, варљиво и непријателско. Међутим, чињеница је да добро није заувек добро и да човек открива, ствара и прихвата боље али га због своје конзервативности у почетку означава као зло (7). С друге стране, у човеку је евидентна потреба за трагањем и стварањем новог, па се и пре њеног прихватања постојеће и прошло, везано за одређену традицију као сметњу на путу ка будућности, означава анахроним и злим.

### *Нова значења*

У контексту непрестаног мењања света суочавамо се са чињеницом да променом околности престају да важе дотадашње истине. На примеру народних пословица као сажетих животних поука колективног народног искуства које се преносило с колена на колена можемо сагледати, у зависности од социокултурних промена, и промену њиховог некадашњег значења. Захваљујући својој сажетој форми, оне су се тешко мењале и лако путовале кроз време, а капсулирана народна мудрост опстајала је упркос променама самог контекста народног живота. Зато су многе народне пословице, попут религијских представа и обичајне праксе, опстајале и у промењеним животним условима, али по цену памћења форме, а заборављања њиховог првобитног значења. Међутим, у контексту језика, заборављено постаје несвесни колек-

тивни садржај који је у привидном заборавау добио само своју дубљу и сигурнију форму културног памћења. Да би се одгонетнуло значење некадашњих представа, веровања и моралних схватања, треба имати у виду тај првобитни контекст њиховог настанка и одржавања. Јунаштво Краљевића Марка оличава карактеристично понашање епског јунака који је у време ропства будио наду у могућност ослобођења. Његови подвизи говоре о томе да ништа није немогуће, и да само треба енергију пркоса усмерити на прави начин. У традиционалном друштву важила је пословица, која је као Његошев стих у народу и прихваћена као таква, „Бој не бије свијетло оружје, већ бој бије срце у јунака”, којом је истичана вредност јунаштва и његов значај за остварење победе. Са јунашвом се истичу људске врлине, храброст и моралности, које су у боју биле важније од самог оружја. Међутим, значење ове пословице важило је у традиционалним друштвима и потиче из доба када су се бојеви водили хладним оружјем и када су физичка снага и јунаштво долазили до изражаја. Када је дошло до битне промене и изума ватреног оружја, онда је то исказано и речима самог националног епског хероја који увиђа да настаје ново доба, у којем је и највећа рђа могла да убије најбољег јунака, па одлучује да се повуче са историјске и животне сцене.

Свет се непрекидно мења и они који буду изван динамике овог процеса, остану у свом свету, да би након извесног времена, констатујући непремостиву разлику између себе и околине стварности, могли да кажу да то више није њихов свет. Тако је казао и Леви Строс (1908–2009) када су га поводом обележавања његове стогодишњице 2008. године питали да каже нешто о савременом свету. Добрица Ћосић је назвао своје дневничке записе из периода почетка трећег миленијума, односно 21. века *У туђем веку* (8). За писца *Деоба*, овај свет је туђ, јер га недовољно разуме и недовољно мари за њега. Доживљавајући почетак трећег миленијума као туђи век, зато што га не осећа својим, по својој култури, осећању, циљевима, писац истиче да се осећа првенствено човеком, претходног 20. века.

*Човек као стваралачко биће*

Технолошке промене данашњег света су такве да је већ средином 20. века констатовано да је човек застарео (9). Ова констатација се заснива на чињеници да он не може да прати промене, јер се између његове несавршености и све веће савршености машине, ствара све већи јаз. Застарелост човека постаје његово битно одређење у савременом свету, цивилизацијски утемељеном на технолошким иновацијама и чији даљи опстанак зависи од интелигентних машина. Реалне прогнозе да ће те машине већ за неколико деценија моћи да се и без човека самоусавршавају указују на његово нимало завидно место у таквом свету.

На постављено питање шта је човек, а мора то бити, давани су различити одговори. Бројна конкретна одређења проистичала су из сагледавања неких конкретних човекових својстава и могућности: да мисли, да се бави политиком, да ради, да се игра, да путује, да ствара симболе, да замишља натприродне ентитете, богове и верује у њих. Све ове конкретне особине могле би се, међутим, сажети, у заједничко својство човека да ствара, да ствара свој свет и себе самог. Дакле, он је првенствено *homo creator*, и то своје својство исказује не само у будном стању, већ и док спава, односно сања. Иако и поједине животиње сањају, човек се сневашњем потврђује као *homo somnians*, а његови снови су спонтани изрази несвесног у којима долази до изражаја и метафизичка димензија његовог односа према свету. Док у сновима ствара спонтано, на јави то чини сврховито, према одређеној идеји, намери, сврси, циљу.

Снови, различити од стварности, припадали су оном другом свету, који је стварао на јави, испуњавао митским творевинама и са којим је магијским ритуалима успостављао комуникацију. Примарно чулно јединство стварности и илузије довело је до стварања друге реалности, и жеље да измишљено и сањано постане реално. Битан аспект магијског света су ритуали вршени

са циљем да представа у коју се верује као реалност постане и сама стварност. У том смислу је веровање битна одредница човека, јер дубина његовог искуства не условљава веровање, већ веровање одређује реалност његовог искуства. Зато сугестивним представама људи верују као неупитној реалности, па се илузијама, лажима, може медијски манипулисати и њима замењивати сама стварност. Постајући значајнији од стварног света, виртуелни свет је реалност данашње медијске манипулације, управљања кризама, демонизовања једне и деификовања друге стране у провоцирању сукоба којима се настоји остварити сопствени интерес. Човек се исказује као творац илузија, постајући жртва својих обмана и самообмана. Чини се да се та његова животна и цивилизацијска драма одвија у промењеним категоријама времена које на другачији начин одређују његову реалност.

Иако се настоји да је учини што извеснијом, будућност је остала за човека непредвидива. Немогуће је прецизирати реалност долазећег, јер бројни фактори временом од маргиналног постају доминантни, па се сутрашњица и будући период могу само планирати у настојању да се планови остваре и живот учини извеснијим. Пред непредвидивом будућношћу, прошлост већ у данашњем свету има све мањи значај од онога што је имала у претходном периоду људског постојања. Живимо у постантрополошким добу које се разликује од свих претходних епоха у којима је дефинисана људскост по томе што рађа и једног новог човека кога одликује и другачији перцептивни хоризонт. Сведоци смо управо такве радикалне промене у човековом односу према свету и сопственом културном наслеђу и лако уочавамо последице тих промена. Време у којем су техника и технологија заузеле место некадашњој метафизици препознатљиво је по губљењу интересовања за суптилне духовне вредности и задовољавање потребе за духовним кроз атрактивне и чулно презасићене сурогате. Мекдоналдс ресторани у прехрамбеној, а компанија Дизни у духовној сфери показују како се може ефикасно утицати на формирање по-

треба савременог човека за њиховим производима. На човековој добро познатој склоности да свој хлеб прими из туђих руку, створени су и производи тог духовног хлеба, обојеног, са адитивима, зашећереног. Речју атрактивног за око које подстиче халапљива уста да га неумерено једу, али након оброка остаје тренутна засићеност и трајна глад.

У питању шта је човек и шта мора бити да би потврдио своју људскост садржана су сва битна питања са којима се суочавамо у тражењу одговора на упитност сопственог постојања. Наведена парафраза овог познатог Његошевог стиха сажето одређује човека између његове датости и задатости, односно онога што се назива судбина и слобода, онога што је његов карактер, менталитет формиран током историје који га психолошки условљава и слободе као његове духовне и животне могућности која се отвара као прилика за ослобађање од условности, па и ослобађање од судбине у њеном фаталистичком смислу.

### *Стварање себе*

У контексту наука које су помериле сазнајне границе и указале на нужност нове парадигме, одговор на питање ко смо, одакле долазимо и куда идемо није се могао наћи у оквиру схватања човека као рационалног бића. Показало се да човек постоји и изван рационалног и свесног у тамном вилајету свог анималног, несвесног и ирационалног. Премда је још у антици спознато да он упркос свом знању разлике између добра и зла и намере да чини добро, ипак чини нежељено зло (10), рационализам је покушао да човекову суштину одреди његовом разумском моћи. Потоње просветитељство осветлило је околни људски свет и његов пут, али је остало загамњено само његово полазиште као логичан исход таме која је највећа испод постоља светиљке. Разлика између онога што човек сматра да јесте и онога што стварно јесте, успоставља његову егзистенцијалну неједначину и показује моћ његовог несвесног

као факта да није господар у сопственој кући. Полазећи од те чињенице, можемо уочити да се оно што човека чини оним што јесте може мерити парадоксом који га најпре одређује. Распет између својих супротности, он је попреште међусобно супротстављених сила: светла и таме, неба и земље, добра и зла, Бога и ђавола, бића и небића. Сагледан, дакле, као бојно поље у којем ратују разне супротности, оличене душом и телом, природом и културом, паганским и хришћанским, он је самом себи највећа тајна. Уколико је тајанствена, угрожавајућа тама оличење човекових негативних могућности, онда божанска светлост указује на тајну његове стваралачке моћи.

Сагледамо ли човека као биће тајне у његовој скривености, у ономе што рационално не исказује, али што несвесно испољава, уочавамо разлику између онога што он јесте и онога што жели да буде. Човекова драма се и огледа у тој разлици, разапетости између тих могућности, а у настојању да се оне усагласе огледа се и лепота људског живота. Потврђене у историји, човекове могућности су траг онога што је био и што још није исцрпљена могућност да се и даље буде, постоји и опстаје у егзистенцијално изоштреном смислу пред искушењем да се не буде. Пренаглашавање онога што јесмо на основу претходног искуства, потискује оно што можемо бити, јер је парадоксално да јесмо само оно што још нисмо, оно што можемо бити.

Данашњи човек је, можда драматичније од својих предака, изложен процесу прелазног периода. Он се налази на раскршћу, збуњен бројним знацима, да рационално не зна са сигурношћу куда би требало да крене. Многи од тих знакова траже од њега да изневери себе, да преиспита себе: своју досадашњу историју, заблуде које су га доводиле до безизлаза, путеве који траже да заборави себе. Само неки дискредитни знаци упућују да буде доследан себи, да одлучује у складу са својим дотадашњим искуством, колективним, историјским.

Човек и свет су сложене творевине и не потврђују се у савременом људском свету својом даташћу, природном или културном, њиховим затеченим, наслеђеним, традиционалним и историјским формама. Датост је недовољна, па зато и има значење претпоставке, доступног искуства које се узима као чинилац грађења нових целина у циљу сопственог самопотврђивања. Зато када говоримо о савременом човеку и савременом свету, онда, у циљу њиховог адекватног сагледавања, треба да имамо у виду њихове датости и њихове задатости. Датост човека и света подразумева одговор на питање шта су они и шта их чини да буду такви какви јесу. Одређени процесом који их је и учинио таквим, њихова датост је условљена природним и културним факторима који нису изгубили моћ свог деловања. Задатост је везана за оно што треба и мора да буду у остварењу утопијске димензије процеса промена, као услова њиховог опстанка, али и очувања континуитета са својом суштином. Та задатост претпоставља и одређени циљ, који није јасно постављен, нити рационално дефинисан, али коме се неоспорно тежи.

Стварање себе је процес који се делом одвија спонтано и зависно од околности на које не можемо да утичемо, попут низа позитивних или негативних случајности који одређују наш живот, али се тај процес одвија и као свесни чин. У самостварању важни су подстицаји које добијамо из свог спољашњег и унутрашњег света, јер они доводе у питање оно до тада постојеће у нама и потребе за нашим самопотврђивањем у новој животној фази. Ти стимуланси нису само позитивни већ и негативни и исказују се кроз наше животне невоље и кризе којима смо изложени као упитностима сопственог постојања на која тражимо одговоре. Одговори су решења, али увек, мање или више, привремена и трају до следеће животне фазе, односно кризе.

У данашњем свету, којим је овладао постмодернистички дух, чини се да преовладава значај културних датости, које се настоје оспорити констатовањем смрти субјекта и оригиналности, и

истицањем да је у оквиру досадашњег развоја и стилова већ све створено, па је зато могућ само ограничен број комбинација постојећих елемената (11). Укидање границе између фиктивног и чиниичног, уметности и живота последица је одсуства хијерархије вредности, па је зато и могућ спој високог и ниског, значајног и безначајног. Снижавањем етичких вредности, поништава се разлика између моралног и неморалног, добра и зла, па је добро могло постати и зло које се због сопствених интереса чини другоме. Зато се у име заштите наводних виших хуманих вредности обзнањује борба против оних који их као потенцијална опасност могу угрожити. Према том сценарију порушене су стабилне државе на Блиском истоку и северу Африке како би се дошло до јефтине нафте, али када је она потекла ка Западу, онда су 2015. године потоци крви и реке избеглица исказале њену праву цену.

У данашњем свету, човек је у прилици да са већим степеном слободе, од оног који су имали његови преци, ствара себе и свој идентитет. Постаје јасно да је тај идентитет сложена целина и да га чине елементи различитог степена општости. Усклађивање, хармонизација претпоставља да прихватањем идентитета на већем нивоу општости не значи и одбацивање оног, већ оствареног и потврђеног на нижем степену. Тај процес се одвија од локалног, преко регионалног и националног до интернационалног и космополитског. Важно је, дакле, указати на то да не можемо без трагичних последица прихватати оно више уз одрицање и поништавање оног што смо претходно остварили. Најпре је потребно, како је то мудро говорио Јаша Томић, обући српску кошуљу, па тек онда југословенски капут.

Данас је човек у прилици да слободно стварајући себе исправи неке грешке природе како би адекватније психофизички функционисао. Савремена хирургија омогућује корекције које оспоравају некадашњу пословицу: „Што се грбаво роди, то време не исправи”. Транссексуалцима је омогућено да погрешно тело у којем су рођени, сходно својој психологији, осећањима и при-

родном полном идентитету, модификују и замене одговарајућим. Тиме се и отварају комплексна питања идентитета која покреће промена пола појединца. Како родитељи да прихвате своје дете које је променило пол и како да промену пола свог родитеља прихвате његова деца?

Несумњиво је да попут својих предака и данашњи човек настоји да се оствари као целовито биће у процесу своје индивидуације. Идентичан процес карактерише и свет који се интегрише у целину која би омогућила већу извесност пред изазовима опстанка. Савремени човек и савремени свет налазе се на великом раскршћу, у прелазном раздобљу у којем се увећава неизвесност њиховог опстанка. Свет је створен, али његово стварање није завршено, јер након Творчевог седмодневног рада следи и човеков осми дан на истом великом послу. Човек је пред својим највећим задатком и највећим искушењима остварења своје целовитости у цивилизацијском и планетарном смислу. Та целина којој тежи, једина је истина до које може доћи као објаве осмог дана стварања света, процеса који је из Творчевих прешло у његове руке.

.....

Напомене:

1. П. П. Његош, *Горски вијенац*, Рад, Београд, 1965, 88.
2. Премда постоје и друга тумачења хиндуистичких списа *Srimad Bhagavatam*, део *Пурана*, оставштине ведске мудрости и *Suryi Siddhantu*, астрономског трактата као основе за хинду и будистичких календаре, тренутно се налазимо на почетку Dwarara Yuge, период кали југе је почео 3102. године пре наше ере и трајаће још 427 000 година.
3. Према дефиницији нечистог као стања у којем су ствари уместо на свом, на неком другом месту. – М. Daglas, *Čisto i opasno*, Plato, Београд, 1993, 55.
4. Б. Миљковић, „Промени своју песму”, *Сабране песме*, Просвета, Ниш, 2001, 301.
5. S. Frojd, „Nelagodnost u kulturi”, *Iz kulture i umetnosti*, (Odabrana dela Sigmunda Frojda ; knj. 5), Matica srpska, Novi Sad, 1969, 302С. – Премда се ово песимистичко гледиште на културу и на човека исказује познатом дилемом пред избором између опредељења за даљи развој културе, чија је цена увећање неуротичне душевне патње и или враћања природи и варварству, односно одустајања од културе, опредељењем за културу човек се потврђује као биће које превазилази сва дата ограничења.
6. К. G. Jung, „О postajanju ličnosti”, *Duh i život*, (Odabrana dela K. G. Junga ; knj. 3), Matica srpska, Novi Sad, 1977, 261.
7. *Ibidem*, 274. – Тако је хипотетичка елементарна честица, Хигсов бозон, најпре је названа ђаволском, а потом божанском.
8. Д. Ћосић, *У туђем веку. [1]*, Службени Гласник, Београд, 2011; Д. Ћосић, *У туђем веку. 2*, Лагуна, Београд, 2015. – Књиге су написане у оквиру циклуса. *Лична историја мога доба од 1951. до 2010.*
9. Г. Андерс, *Застарелост човека: о разарању живота*

у доба треће индустријске револуције, Нолит, Београд, 1985.

10. Упор. *Euripidove drame*. Књ. 2, Matica hrvatska, Zagreb, 1920, 238; Ап. Павле. „Посланица Римљанима”, *Нови завет*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1984, 7, 19.

11. F. Džejmson, *Kraj umetnosti ili kraj istorije*, Art press, Beograd, 2015, 22–23.





Митрополит Црногорско-приморски Амфилохије

## САВРЕМЕНИ ЧОВЈЕК И САВРЕМЕНИ СВИЈЕТ

Господине предсједниче Матице српске, господо матичари, Оче Серафиме Хиландарче, чусмо овдје, да господин предсједник помену Његоша, Светог Петра Другог Тајновица ловћенског, како ја њега зовем и како се он у Митрополији његовој данас прославља као светитељ.

Наша тема је *Савремени човјек и савремени свијет*. Па не можемо, а да не почнемо са Његошем: „*Шта је човјек, а мора бити човјек, тварца једна, што је земља вара, а за њега, види, није земља.*” Ја не знам да ли је неко у овој Европи, којој ми сада хрлимо, а и шире од Европе, дао такву једну егзистенцијалну, дубинску не само теолошко-философску него још и сложенију дефиницију човјека од ове дефиниције Његошеве, и не само човјека као бића него људске судбине, људског смисла постојања овде на земљи.

*Тварца једна, што је земља вара.* Само тај израз *тварца* је свесадржајан, даје једну мјеру људском бићу, и у односу на свеукупно биће, али и у односу на оно још дубље од овога бића видљивог и опипљивог Божанске творевине – *тварца једна, што је земља вара*. На другом мјесту ће нам рећи – колико смо везани дубински за тијело, за земљу и да је то несхватљиво. Несхватљиво је управо из разлога што та веза, та везаност, она је у суштини ипак *ништавна веза*, јер свака веза земна, биолошка и социолошка и егзистенцијална веза човјекова са свијетом, са самим собом, са другим човјеком, она је преварна. Данас јесте, а сутра више није.

Свјестан је човјек, дакле, да је биће које се вара. Ми смо сахранили јучер старца, свештеника, стотину и једну годину је напунио наш Михајло Газивода, двадесетог септембра, а ево јуче је он сахрањен. И одржали смо за покојног литургију и гледам пред собом старца, и онда мјерим себе њиме. Нећу ја доживјети његове године. Није то у питању, и мјерим његове године, које сматрамо да су пуне велике године, стотину и једна година, сто и један тренутак. Тачно се види на њему да је то просто сто и један тренутак који је писан, грађен, а наједанпут ево га ту, преминуо, што каже народ. Лијеп израз народни, *преминути*. Како је дубок тај израз и колико је утјешан за људско биће – да се премине, што значи *прође*, није то крај, народ то дубоко осјећа; много је мудрији народ од његових мудраца. То је управо сачувано у народном језику.

Дакле, гледаш га, остао чисте, бистре памети, до сто једне године. И баш сам му и рекао једну реченицу коју сам чуо од мога оца, а изговорио је мој ђед четрдесет и шесте године. Питали га: „Шта је ово, Радисаве?“ „Какво је ово вријеме, шта се ово догађа, ко су, ко су ови људи?“ А он ће рећи: „Чоче, ко у овом времену сачува чист образ и здраву памет тај ће тек бити чоек.“

Е то сам ја у бесједи њему рекао, сачувао је чист образ иако је имао искушења, а не мала, и падао је, тако да кажемо, али је сачувао и здраву памет, памћење невјероватно, у сто и једној години, шта се догађало, сва имена да памти, четрдесете, и прије четрдесете, невјероватно.

Али кажем, ту је видиш, земља, био је ту, имао је своју породицу, све скупа, али је ипак мјерено његовим постојањем, наједанпут шта је све то било, ко је он? Ова љуштура коју испраћамо, е ту је ово Његошево *А за њега види није земља*. Тачно. Тачно, видиш, опипаваш, није земља. Земља јесте мјесто гдје се рађамо, гдје одрастамо, гдје стварамо, дјеламо, зависи шта дјеламо. Међутим, ипак је човјек земља овакав какав јесте, нешто што не даје истински прави смисао људскога постојања. То је кристално јасно.

У контексту с тим бих навео једну мисао старца Јустина Ћелијског коју је он забележио у свом чланку *Човјек и Богочовјек*. А тај чланак је написан на наш захтјев, захтјев тадашњег митрополита Дамаскина женевог, упућен угледним теолозима православеним тога времена, после Другог Ватиканског концила: став православних теолога о Другом Ватиканском концилу.

Отац Јустин написао је тај чланак *Човјек и Богочовјек*, који нису објавили, јер је био радикалан, како су они сматрали, а у сваком случају био је много дубљи од свега онога што је објављено у том *Зборнику* везано за Други Ватикански концил. Јустин каже: постоје три мјерила, три критерија, од древне хеленске филозофије па до наших времена.

Прво начело је: *Човјек је мјера свих ствари*. То су говорили филозофи јонски и Парменид и ко све није имао такво схватање, тај принцип и начело, све до наших времена.

Друга мјера је: *Бог је мјерило свих ствари*. То је већ дубље: имамо ту Платона, имамо Аристотела и оне који су били њихови следбеници до средњег вијека, па и до наших времена.

Треће мјерило јесте: *Богочовјек је мјерило свих ствари*. Ни човјек ни Бог, сами за себе, него заједно, Бог и човјек, али не као идеја, него као стварност, као реалност. Бог је постао човјек, у једном бићу, божанско биће и људско биће које се јавило, открило у личности Исуса, у личности Богочовјека Христа.

Дакле, Бог сам за себе не може бити мјерило људских ствари. То је такође отац Јустин говорио. Да Бог, да Христос није распет, и да није својим распећем и својом жртвом, за живот свијета, како каже у *Јеванђељу*, да није ту жртву принио, такав Бог нама не треба, не признајемо таквога Бога. Само Бог који је постао човјек, и не било какав човјек, него човјек који жртвује себе за живот свијета. Тај Бог је мој Бог и тај и такав човјек је мјерило истинске човјечности, људскости и божанствености.

Дакле, та равнотежа, између Божанског и људског, између неба и земље, између космичке тајне и антрополошке тајне, као и тајне с оне стране те тајне уграђене у ту тајну, критериј је свега. Та равнотежа Божанског и човјечанског, не Бог као неко апстрактно философско биће, него Бог Аврама, Исака и Јакова, Бог Отаца, Бог наш, отуда га и зовемо Оче наш. Дакле, Бог који је Отац и не само који је Отац, него и Бог који се жртвује као Син за живот свијета и који кроз ту своју саможртвену љубав уграђује себе у дубине бића, у дубине постојања; уграђује себе у смисао, открива и даје смисао свему, не тварни, садашњи и пролазни, не обесмишљењем тога смисла, садашњег, реалног, људског, него управо давањем овом реалном свијету, реалном човјеку, реалној његовој историји давање вјечног смисла, непролазног смисла, и у исто вријеме откривање мјере човјековог живљења и постојања.

Већ је Свети Григорије нисијски у своје вријеме записао да мјера човјековог напретка и раста, је безмјерна мјера. Јер не *гледа мајмун себе у зрцало*, што би опет рекао Владика Раде, огледајући се као тварно биће, као тварца, огледајући се само у ономе што је мање савршено од њега, него се огледа у безмјерној мјери тога Лика који се открио, лика божанскога, али и лика човјечанског.

Христос својим оваплоћењем као Бог, јесте тијелу људском и човјеку дао својим Божанством безмјерну мјеру његовог напредовања и његовог усавршавања. Отуда Христос пред распеће каже ону чувену реченицу: *Данас је суд овоме свијету* – крисис. Не у смислу суђења свијету, јер исти Он каже: *нисам дошао да судим свијету, него сам дошао да спасем*, да дам цјеловитост, да оцјеловим, уцјелим бића и људе и створења, а не да их поништим. Дакле, то даривање је нешто што постаје мјера људскога напретка, људскога времена. У Његовом Лику се огледа све оно што је човјек стварао и што ствара и све оно што се догађало у космичкој тајни која је изњедрила човјека. И што се догађа и што ће се догађати са човјеком, све има једну мјеру, а то је та безмјерна мјера савршенства, значи вјечности, вјечнога богочовјечанског живота.

Пишући Житије Светог Петра Другог Тајновидца ловћенског, нашао сам у његовој *Лучи микроkozма* једно мјесто које раније нисам примјећивао. Ту он говори о исконском хаосу из кога ниче *клица*, у дубинама тога хаоса, постоји *клица васкрсења*. У дубинама бића записана је клица вјечнога и непролазнога живота, како самога космоса и човјека, тако и свих бића која у њему постоје. Зато није чудо да Његош завршава своју *Лучу микроkozма*, оном његовом чувеном химном *О преблаги тихи учитељу, васкрсењем смрт си поразио, земља слави свога Спаситеља*. Дакле, сва философија Његошева је управо у знаку те *клице*, која је сјеменка бића и његове пуноће. Та клица је уродила својим коначним плодом – Христовим Васкрсењем. Безмјерна мјера, дакле, јесте оно у чему се опледа овај свијет, његово вријеме, његов *керос*, његов *кајрос*, како изговарају Еразмијанци. У томе се огледа, дакле, вријеме у својој свеукупности, свако вријеме, па и оно што ми називамо савременим временом, огледа се у том огледалу. То је мјера свега што се догађа на нивоу космичком, свебитигном, на нивоу свих свијетова или, како опет Његош каже, на нивоу *свесветија*, опет његов израз. Откуд му толика мудрост ја се стално питам: само је Бог могао да му тако открије те ствари, нема никакве сумње. Дакле, и на нивоу исто тако човјека, то је оно све што се догађало, и што се догађа и што ће се догађати са човјеком. Све то има своју безмјерну мјеру. И то је тај *суд*, тај *крисис* свега онога што се збива и што се рађало из свих времена па и овог нашег савременог времена – то је *крисис*, провјера.

Кад смо у овом нашем савременом времену и при савременом човјеку мислим да ћемо се сложити да је начело, критериј, она мјера свега у овој евроамеричкој цивилизацији, која је некад утемељила себе на овој *богочовјечанској мјери* и мјерилу, да се данас она скоро стопроцентно вратила начелу: *Човјек је мјерило свих ствари*. Или евентуално, могли бисмо рећи, и оном Платоновом, Аристотеловом начелу, које би могло да се нађе у философским и теолошким круговима, али оно на чему се гради савремени

човјек, човјек технолошки, то је управо хуманизам који је такве врсте већ зачет у средњем вијеку Он се разрастао ево до наших времена: на Западу је имао свој пут, на Истоку кроз бољшевичку револуцију имао је тај хуманизам свој пут. Сада, како се чини, дошло је и долази до једног брака, вјенчања између оног западног хуманизма, назовимо га буржоаски, и овог хуманизма, бољшевичко-титоистичког који је градио оно што је градио и види се шта је од свега тога остало, и од човјека и од друштва и од свега онога што је бољшевички хуманизам стварао.

Свети владика Николај жички, у својој знаменитој књизи *Кроз тамнички прозор*, писаној у концентрационом логору у Дахауу, за тај и такав тип хуманизма, односно за Европу, као његовог носиоца је рекао: „Европа је похот и памет; људска похот и људска памет.” Беспрекорна дефиниција. Сав овај данашњи савремени хуманизам европског типа, сва ова људска права за која се упорно боре Америка и Европа, а и ми сад укључени у њихова кола, управо су засновани на похоти и памети, људској похоти и памети. У суштини, то је повратак модерне Европе, Америке, некадашње хришћанске Европе, Америке, повратак хеленском, римском паганizmu, многобоштву, *panem et circenses*, чувена изрека – *хљеба и игара*.

Похот и памет. Похот и памет: то је овај тренутак евроамеричке цивилизације. И много је трагично, ја бих рекао, и кризно и судбински да су некадашња хришћанска Европа и Англоамерика, како такође каже Свети владика Николај, све мање хришћанске и да је данас, по њему, дубља и побожнија муслиманска Арабија од хришћанске Европе. Хришћанска Европа, која би требало да буде носилац истинског богочовјечног идеала људског напретка и људског усавршавања, она је данас постала, по ријечи истог Николаја – *Бијела Демонија*, па зато није чудо да Европа све више постаје, не само секуларизирана, него и исламска земља. И да многи од Европљана, узмите Маркузеа, чувеног философа, бившег марксисту, примају ислам. И није случајно да

покрет стотина хиљада избјеглица са Блиског истока, који јесте сигурно и бјежанија од рата, насиља и сиромаштва према Европи, али вријеме ће показати да иза тога сигурно има и неки одређени план, онај, ако не други, Гадафијев: „Нећемо вас побједити и освојити оружјем него ћемо вас освојити дјецом, рађањем дјеце”.

И управо та Европа која је духовно умртвљена, чији је дамар, онај њен дубљи дамар, богочовјечанска вертикала је замрла, умрла, и онда, једноставно, она покушава на један спољашњи начин да загосподари свијетом, да се заштити од унутарње пустоши спољашњом моћи. Европљани се сада бране НАТО-ом, то је одбрана Европе – НАТО. Прије свега, то је скривање, иза НАТО-а, дубинске кризе људскога бића, људске цивилизације на просторима Европе и Америке, а онда преко њих и на нашим просторима, а у исто вријеме покушај опстанка цивилизације путевима који нијесу истински европски, јер нијесу истински хришћански – насиљем, тиранијом. Зашто је Европа наставила муратовску тиранију на Косову и Метохији? Шта је било бомбардовање? И шта је оно што се догађа са Косовом и Метохијом, него наставак муратовске тираније? И шта је оно што се, ако хоћете да и то кажемо, што се догађа сада, узмимо примјере Украјине, Ирака, Сирије и тих крајева, него наставак крсташких ратова, освајачких. Онда је то био свети циљ – ослобађање Христовог гроба, данас су „људска права” која се штите, јуче је то био Наполеон, та империјална тоталитарна идеја, римска, паганска идеја власти, властољубља као темељ устројства свијета.

Шта су били большевици, ако не чедо тог истог Запада, гдје се родила идеологија Маркса и Енгелса. Наивни Словени, Руси примјењивали на себе оно што је већ као начело формулисано на Западу. А Хитлер?

По чему се разликује данас, суштински гледано, ова НАТО идеологија и идеологија ове и овакве европске интеграције од нацифашизма? Ја не знам, или нисам баш много разуман, али мени то све мирише на исту причу: све се чини у име хуманизма,

човјечности, те европскоамеричке цивилизације, њеног очувања, унапређења људскога друштва, људске заједнице и ослобођења од неправде, тамо гдје се унижава човјек и његово достојанство. А у суштини се збива оно, што је рекао Вајцман, Његовој Светости блаженог спомена Патријарху Павлу, деведесет треће године када смо били у посјети Јерусалимској Патријаршији, који нас је тада примио као премијер Израела. Наш Свети Патријарх, како га је Бог дао, каже Вајцману: „Ето код нас је несрећни грађански рат, страдају Срби, страдају Муслимани, страдају Хрвати, дајте помогните што можете да се прекине ова заједничка несрећа.” Онда ће Вајцман, мудар човјек, који носи иконску мојсијевску мудрост хиљада година, мудрост јеврејског изабраног божијег народа, да каже: „Ви, Светости, ви у Босни (то је деведесет треће!), ви у Босни немате нафте, ови ваши непријатељи имају нафте – Саудијска Арабија, исламски свијет, Америка их подржава, зато не може правда бити на вашој страни?”. Кристално јасно. И тачно. И ово сада што се догађа, и што се догодило са нама овдје: људи који су бранили границе своје отаџбине, међународно признате, конкретно да узмемо само Србију и Црну Гору, њима суди међународни хашки суд. На примјер, врсни официр српске војске, генерал Владимир Лазаревић, који је бранио отаџбину на Кошарама, гдје је преко пет стотина младића херојски погинуло: дакле, он је сад осуђен у Хагу, и многи други су заједно са њим осуђени. А они који су главни узрочници и распада Југославије и свих тих злочина, тих бомбардовања, главни узрочници оног што се данас догађа од Кијева до Сирије и Ирака, то су они који и даље, у име свога хуманизма, одређују судбину свијета. Они су носиоци, ствараоци новог свијета, новог поретка, тако га и зову – нови глобални поредак!

Додуше, не знам по чему се тај нови поредак разликује од онога „новога поретка” кога су били носиоци Хитлер и Стаљин, новог поретка који је заговарао Наполеон стигавши до Бородинске битке па се вратио како се вратио: мало му био цио свијет, али му много било, пошто је био низак, два метра на Светој Јелени.

Дакле, хуманизам, који је по Светом владици Николају – *похот и памет*, дакле, хедонизам, значи: човјек у својој крлетки овој земној и крлетки свога тијела и свога земног бића је једино мјерило свега, то јест, оно што задовољава њега у његовој иманентно земној датости.

Овај садашњи тренутак, садашњег човјечанства, ова Европа је нешто што је у суштини негирање хришћанства, још дубље и још опасније негирање хришћанства и Христа Богочовјека од хуманизма болшевичког, јер болшевички хуманизам се, ипак, заснивао на хришћанству, и његова идеја је била велика идеја, то је била библијска новозавјетна идеја. По Дјелима апостолским све је првој хришћанској општини било заједничко. То је очувано у Цркви до дана данашњег, у установи која вековима траје: то је монаштво, монашка општежића.

Међутим, добро које се не учини на добар начин, оно престаје да буде добро и у томе је трагедија комунизма: што је насиљем и тоталитаризмом хтио да створи нови праведни људски поредак. *Неће баба силом у рај*. Наши комунисти су заборавили ту изреку својих бака: неће баба силом у рај. Не може силом, не иде. Имаш малецног синчића, каже: нећу мама, не – не можеш на силу, не вриједи. Док човјек сам изнутра не сазрије за истинску и праву слободу, а њу управо даје духовни и морални препород људскога бића без кога нема ниједног истинског и правога система или напретка – не вриједи, без тога се не може напријед.

Да, заиста, „*човјек је тварца једна, што га земља вара, а за њега, види није земља*”. Српски народ је сазрио кроз Светога Саву и Лазара косовског прихвативши мјерило људске историје и времена и вјечности – богочовјечност и Богочовјека. Тиме је он уписао себе у зреле народе и утемељио своје биће управо на тој равнотежи, а и сва Европа је покушавала да то ради кроз прошле вијекове. Међутим, данас се Европа поново враћа оним паганским начелима, дакле, темељи све на човјеку коме је *дах у носу*. А још је древни пророк рекао: *проклет човјек који се узда*

у човјека. Није то мржња према човјеку, него управо свједочење човјеку да није он сам критериј и мјера, него само као Богочовјек. Сав *Нови завет* је у стварности тог критерија и тог мјерила човјечности и човјека и времена, па и овог нашег савременог времена и човјека.

У контексту са овим, да нешто кажемо и о самој Цркви и овом њеном садашњем историјском тренутку. Јер ипак је Црква кичмена мождина свега тога била и остала и остаће до краја свијета и вијека, без обзира на све промјене и историјска збивања.

Кратко да кажемо о Великом сабору, који стоји пред нама. Велики сабор Православне цркве, одржаће се, ако Бог да, идуће године у Цариграду (одлуком Сабрања полавара у Шамбезију краја јануара 2016. одржаће се на Тројичиндан на Криту). Тако се тај Велики сабор припрема и дај Боже да Црква на њему посвједочи своју истину, ову исконску истину, ово мјерило свакога времена, па и овог нашег времена, сваке човјечности, па и човјека нашег времена. Она је у новије вријеме нарочито посвједочена кроз Достојевског и кроз нашега Оца Јустина и Владису Николаја. Њу свједочи једна света саборна и апостолска Црква како је ми исповједамо. То је ова Православна црква Истока. Она је та кичмена мождина сваког, па и овог нашег времена. Она је и данас то, жила куцавица, раширена од Јерусалима до Антиохије, од Александрије до Агине, Цариграда, Београда, Софије, Букурешта, Кијева, Москве, Тбилисија, а одатле преко цијеле Васељене. То је кичмена мождина између Европе и Азије, односно између свих пет континената. Православна црква, која је носећи Христов крст и страдање, потврдила је да је она истинска Црква Христова. Кроз њу се открива безмјерна Божанска љубав, Бог као љубав, не као прича, као идеја, него као Голготске капи крви, као реалност, као Голгота из које се рађа живот, и то не пролазни него вјечни – Васкрсење. То је оно што свједочи ова Црква кроз вијекове и народи који су повјеровали у Христа и нису се поколебали.

Нажалост, хришћански народи на Западу, до одређеног степена Римска црква ипак чува самосазнање тога мјерила и те истине, међутим, нажалост, протестантизам је кренуо у земљу недођију, прихватајући управо овај и овакав обезбожени хуманизам, и на њему градећи будућност човјечанства, противно људској природи, противно хришћанском богочовјечанском етосу, и свему ономе на чему су васпитавани сви европски хришћански народи. Благодарећи том и таквом протестантизму и родио се овај овакав хуманизам савремене Европе и Азије. А Црква, Црква Божја, Једна светосаборска, Христова, Православна црква, она остаје на крсту и увијек изнова рађа Васкрсење. Погледајте шта се догодило последије великог распећа Христа и Цркве Божије у словенским народима, првјенствено у Русији. Данас доживљавамо један огромни Васкрс, духовни препород.

Мене много радује оно што је садашњи Владимир Владимирович Путин посвједочио када смо били 2003. године у Сарову. Била је стогодишњица канонизације Светог Серафима Саровског, и било је тамо око сто хиљада људи, били су православни патријарси са домаћином московским Алексијем. Одржали су слово, поздрав на плошчади, на тргу и московски патријарх и Путин. Па ће рећи Путин, то сам први пут чуо од једног политичара из овог нашег амбијента бољшевичко-социјалистичког следеће: „Ми смо свјесни тога да без духовног и моралног препорода, нема будућности Русије. И зато ми максимално, помажемо Патријарха московског и Цркву, ради њеног духовног и моралног препорода, предуслова економског и сваког другог напретка и бољитка.”

Дакле, похот и памет или косовски завјет, лазаревски завјет, *Нови завјет*, у крви Христовој, која је сјеме новог живота, сјеме васкрсења, сјеме истинског и правог људског препорода и промјене људскога бића, људскога раста у безмјерну мјеру богочовјечанског раста Христовога.

Свети Григорије Синаит (XIV в.) је написао да је богочовјечанско стање Сина у Есхагону – стање на које смо ми призвани да га остварујемо у времену и у простору.

Богочовјечанско стање Сина (Богочовјека Христа) је пуноћа свега постојећег и остваривање истинског и правог смисла људскога бића и свакога другог створења. То је оно што се рађа из *Новог завјета*, код нас оствареном на косовском завјету, а Косово било и остало *глава Лазарева*. Да. А без главе Лазарева, све нам је безглаво. А кроз њега и преко ње, просијава нам глава Христова, која је Почетак и Крај свега – без које је све безглаво и бесмислено и у овом нашем времену и у оним временима која ће доћи, и у времену и у вјечности.





Владета Јеротић

## ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋА УНИВЕРЗАЛНА ЕТИКА – МОРАЛ ПРЕ РЕЛИГИЈЕ?

Увек савремено питање које човек поставља себи, Богу, другим људима, природи, гласи: Шта је најпре било, на почетку историје или и преисторије – религија, дакле, вера (као израз архетипа *homo religiosus*), морал (етика) или закон?

Исконска човекова потреба да у Нешто и/или Некога верује – а то су били најпре богови, затим постепено, преовлађивао је само један, врхунски бог над осталим боговима – захтевала је од човека још нешто значајно: морал и/или закон.

Антрополози (међу њима етолози, етнолози, психолози, историчари) немају јасну представу како је изгледао и како се понашао тзв. прачовек, или преисторијски човек. Да ли је преисторијско друштво било промискуитетно и хаотично (преовлађују оваква мишљења међу антрополозима, иако Чарлс Дарвин није тако мислио) или је већ постојао зачетак будуће породице, али онда са њоме и увођење неког реда, назовимо га зачетком праморала и/или празакона? Чак и ако бисмо еволуцију посматрали на дарвинистички начин, свуда у природи, већ у анималном свету – од мравца и хоботнице до делфина, шимпанзе, слона – примећујемо, па и дивимо се присуству неког релативно устаљеног, а и чврстог реда; да ли тај ред у анималном свету треба да представља почетак законитости понашања човека у људском друштву? Када с правом кажемо да у животињском свету постоји

ред захваљујући регулисању (довођење у ред, склад) инстиката (код човека боље их је назвати нагонима, у првом реду говоримо о нагону самоодржања, сексуалном и агресивном нагону), питање остаје отворено, да ли је тај, ипак чудесан ред у природи „удесио” Бог, природа и/или случај.

Научници – биолози, физичари и астрофизичари, упозоравају нас да не претерујемо са хваљењем реда у природи и васиони, јер (они мисле) да поред реда постоји упоредо, или супротстављени реду – неред, хаос. На пример, у наизглед савршеном поретку у животу мрави или пчела, постоје пчеле – пљачкаши кошница и мрави луталице, који нападају сопствену врсту. Изгледа да се и у осталом, огромном царству нижег живог света могу наћи „деца-чудовишта”, агресивна али и самоагресивна жива бића која онда уносе неред у привидан ред њихове врсте. Међу глодарима, на пример, агути јако је агресиван, али и самоагресиван!

При свему томе научници су на путу да докажу да у том безбројном и разноврсном природном свету, осим неизбежног „себичног гена”, можда постоји и „алтруистички ген”. Зар нема већ давно примера за постојање, по свој прилици урођене потребе за узајамним помагањем у истој врсти, нека врста узајамне одговорности, а онда и наговештај свести о потреби такве узајамности, у ствари о потреби одржавања врсте, можда још један израз нагона самоодржања.

Само неколико осведочених примера: телесно оштећен пацов бива негован од осталих пацова до оздрављења; мајка-слоница прихвата слонче угинуле слонице; у птичјем свету – црвендаћ, дрозд, сеница – када једна од птица прва спази јастреба који се устремио на њене друге, крештањем их обавештава да се скло-не, док она сама постаје плен јастреба. Оваквих примера има готово у свакој врсти анималног царства.

\*

Питање које смо на почетку чланка поставили: Да ли је у људском свету најпре постојало „тројство“: закон–морал–религија, или: религија–морал–закон, добија у смислу нарочито тада када сагледамо ужасну историју ратовања у људском роду, у којим (ратовима) није само основна тежња ка моћи и власти (опет дарвинистичка теза, како јачи у природи побеђују слабије, на коју појаву је указао грчки философ Емпедокле, давно пре Дарвина), већ се та, највероватније урођена агресивна тежња у човеку, преноси на разне религије у народима, изазивајући верске ратове. Ратова је било, можда, увек у људском роду (од преисторије до данас), али неки антрополози (песимисти?) тврде да су најгоре ратове ипак водили народи монотеистичких религија (јудаизма, хришћанства, ислама) са могућом претњом човечанству да ће их и у будућности бити.

Парадокс не може бити већи! Док већина представника великих религија света (хиндуизам, будизам, и све три монотеистичке религије) проповедају мир, слогу, солидарност и морал (етику), па и љубав, верски ратови, у прошлости, садашњости и можда у будућности, доказују супротно – чак и без верског рата развија се и буја (већ одавно!) верска мржња међу религијама опет, нарочито, међу монотеистичким. Па је изгледа и то мало! Мржња се развија све до оружаног сукоба међу припадницима једне исте религије – у хришћанству између све три вероисповести, у исламу непојамна мржња између шиита и сунита (шиит на арапском значи секта, а сунит значи пут, обичај, предање)<sup>1</sup>.

Зашто помињати тужне приче из историје верских ратова које су добро познате и школованијим Србима међу нама? Понављам, управо због питања, мислим, све значајнијег данас и сутра:

1 1872. године васељенски патријарх осудио је етнофилетизам, поводом рата који се водио између православних Грка и православних Бугара. Сличан рат се водио још у IX веку у Србији, у време кнеза Властимира и његових синова Мутимира, Стојимира и Гојника, мада и касније, и много касније између Срба и Бугара.

Да ли је могућа универзална етика у будућности која би се ставила изнад или испред сваке религије у свету? Могли бисмо одмах поставити и питање: Зар религија није нужно и етика и морал (мада етика и морал нису синоними)? Свакако би требало да тако буде, али није тако било; увек су постојали људи и народи који су слушали, најчешће покорно и из страха – Закон, доношен, додуше, од побожних (да ли и религиозних људи?) – Хамурабије у Вавилону, Ману у Индији, Солон у Атини, Ликург у Спарти, а онда и пре њих, Мојсије, најзначајнији пророк, не само за Јевреје, већ и за остале народе, уколико верујемо да је његово откривење на Синају била збиља прва од Бога објављена религија.

Основно питање, чини ми се гласи: Религија и, или морал? Примере које сам наводио из анималног света који би могли можда, говорити у прилог присуства праморала („алтруистички ген“) и код животиња, за религиозне људе био би нека врста доказа за присуство Творца који већ у *клицу*, и код најниже живе врсте (сунђера, који се размножавају полно и бесполно!) поставља могућност усавршавања, и то путем морала (етике), алтруизма, путем према савршенству Творца. Наука је такође данас на трагу да покаже да у *сваком живом бићу* (а тек у човеку!) постоји, у заметку могућност (само могућност!) да се усавршава било *учењем* – у томе случају човек је учитељ животиња, али и један другоме, надилазећи тако, макар и мало, урођене инстинкте (нагоне) – или, самоучењем<sup>2</sup>.

\*

2 Примери у чења делфина и шимпанзе у зоолошким вртovima фасцинантни су до које мере ова интелигентна, делимично и свесна бића могу да се ментално развијају, и шта све могу да науче и да задрже у себи научено. Примере самоучења имамо код врана; када једна врана пронађе како да на *нов начин* дође до хране, а онда она *научи* друге вране да тако исто поступе.

И још једном смо на питању: Морал (етика) изнад религије – да ли је морал у људском свету као претпоставка универзалне етике довољан, у смислу општег поштовања тзв. златног правила. Шта је било и остало до данас „златно правило” које би могли, које би требало да поштују, да га се у стварности живота држе, сви људи? Најдобрамерније, најпотпуније „златно правило” које је могао човек да донесе себи и свима људима на свету, гласи: Не чини другоме оно што не желиш да он теби учини или – Чини другоме оно што желиш да и он теби чини.

Ова језгровита порука није нова, она је давнашња и универзална, јер је присутна у свим великим религијама човечанства. У чланку проф. др Душана Пајина *Човечност и узајамност* (објављен у часопису *Златна греда*, јануар–фебруар, 2010, Нови Сад) аутор наводи најпре Конфуција (551–479. пре Христа) и његову племениту поруку: „Човечан је онај који желећи да себе одржи, одржава друге, и желећи да развија себе – развија друге”, док на другом месту (*Доктрина средине*) стоје дословно речи из „златног правила”: „Што не волиш да се теби чини, не чини другоме”.

Слично оставља за собом (такође у Кини) и Лао Це (VI век пре Христа): „Добар сам с добрима/А добар сам и са рђавима/ Тако се остварује доброта”.

Временски раније, пре ових великих кинеских философа и мистичара, у старом Египту, у *Књизи мртвих* (1580–1350. пре Христа), богиња правде Маат каже: „Он је другима пружао оно добро које је желео себи. Нека прође” (приликом одмеравања душе једног од покојника), док у каснијем периоду верског живота Египта (1080–332. пре Христа) стоје буквално исте речи као код Конфуција: „Оно што не желиш да ти други чине, не чини другоме”.

Много су нам познатије поруке Христове из *Новог завета*: „Све дакле што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима” (Матејево Јеванђеље 7, 12 и Лукино 6, 31). Најзад, у последњој светој књизи за Мухамеда, *Курану*, пише: „Ако хоћете узвратити на неправду, онда учините то само у оноликој мери колико је вама учињена; а ако отрпите, то је доиста, боље” (XVI, 126).

Из ових готово истоветних извода из књига светских религија, појам универзалне етике не изгледа нам толико утопијски, предвиђен за неку далеку будућност, јер је ова етика била објављена у далекој прошлости историје људског рода. Могли бисмо онда рећи да је и појам толеранције („трпељивост, попустљивости према другачијим, туђим схватањима“) био одавно познат. Подсетимо се поводом толеранције, узбудљивих речи Константина из „Миланског едикта“ (313. године): „Треба допустити хришћанима и свим другим да слободно пригрле ону веру коју би хтели да како ми, тако и сви наши поданици, можемо поштовати... Никога не треба присиљавати да верује... *Свако нека верује како му срце хоће*“.

Изненађење није мало за све који ће сазнати – опет захваљујући Душану Пајину и његовом чланку *Историја верске толеранције* (објављен у *Златној греди*, мај–јуни, 2013, Нови Сад) – да је индијски владар Ашока (304–232. пре Христа) „оставио можда први писани траг о верској толеранцији као начелу државног устројства у историји човечанства“ (Пајин). Ево неколико реченица из Ашокиног едикта (око 260. године пре Христа): „Краљ вољен од богова поштује све облике религијске вере, без обзира да ли их заступају аскете или домаћини; он им чини добротинства и указује им све врсте почести. Али ни добротинства ни почести не цени толико као суштински напредак сваке религије... Јер, онај ко на неки начин поштује своју религију, а грди религије других... ствара тешкоће властитој религији... Дужност особе је поштовање и помоћ другима“.

Могли бисмо наводити до у недоглед жалосне, а и трагичне догађаје у историји протеклих векова. Довољно је споменути: насилно покрштавање и наметање хришћанства народима других религија, борбе с јересима, верски ратови итд., али при томе не заборавајути увек изнова, позиве великих људи (међу њима најчешће филозофа и то најчешће хришћанских филозофа) на толеранцију према другачијим схватањима загонетке Живота и Смрти, а међу другим учењима и оних других религија или других вероисповести хришћанске религије.

Вредно је, споменути и неколико реченица из *Начела светске етике* коју је пре двадесетак година саставио савремени немачки католички теолог Ханс Кинг (Hans Küng): „Само законима, прописима и договорима не може се створити, па ни наметнути бољи светски поредак... Под светском етиком не подразумевамо неку светску идеологију нити неку јединствену светску религију, која је изнад свих постојећих религија, а још мање превласт једне религије над свима осталима. Под светском етиком подразумевамо темељни консензус о обавезујућим вредностима, непорецивим мерилима и личним ставовима. Без таквог темељног консензуса о етици, свакој заједници, пре или после, прети хаос или диктатура, док ће појединци очајавати”.

#### *Закључак*

Пресудно питање, како за појединца тако више за све народе света и њихове религије, јесте питање – универзалне етике која позива на универзалне моралне вредности познате од најстаријих времена историје човечанства, а које су (вредности) уобличио први законодавци човечанства (то су закони: Мануов, Хамурабијев, Соломонов, Мојсијев). Већина ових, махом универзалних закона, могла је бити изложена људима и народима под условом подразумевајућег постојања моралне и/или етичке основе у човековом бићу. Није неприродно, међутим, претпоставити (па и тврдити) да у самој основи морала (етике) лежи човекова вера у Нешто или Некога (архетип *homo religiosus*). Антрополози (међу њима најчешће антрополози и теолози још од времена енглеских емпиричара из XIII века Роџера Бекома, Дунста Скота, Вилијама Окама, али и Светог Томе Аквинског) – када је реч о универзалној етици – стављају акценат на *природној религији* (за разлику од *објављене религије*, јудаизма, хришћанства и можда ислама – можда јер Јевреји и хришћани сматрају ислам – природном религијом). Природна религија управо је зато природна јер почива на

природној човековој вери, моралу и закону, схватили ми порекло ове природне религије божанским или природним. У случају да је природна (а поготово објављена) религија божанског порекла, „златно правило” поступања човека према човеку („Чини друго-ме оно што желиш да он теби чини”) подразумева Божију улогу у стварању Живота и Човека, Који је онда сваком човеку (па и нижим живим бићима од човека) усадио *клицу* могућности веровања, мишљења и поступања – по божанској Милости и Његовим Закономима.<sup>3</sup>

У оном другом случају, ако Бога нема, а еволуција (дарвинистички замишљена) закључно на Земљи са самосвесним човеком (!) јесте једна, и морал и етика, и сви закони, али и човекова вера стоје у *служби* нагона самоодржања. Они сви (и морал и етика и вера) не само да су потребни, већ су и неопходни за опстанак људи, отуд је универзална етика, и могућа и спасоносна за цело човечанство, непрестано угрожено од повратка у – ништа.

Давнашња је мисао неких хришћанских мистичара (и не само хришћанских) да је Божије стварање Земље и Човека *само Божији покушај* који не мора да се заврши величањем Бога и Живота од стране човека. Јер шта ако човек коначно одбије „Божију улазницу – позивницу у живот” (Иван Карамазов) и одлучи се „слободном вољом” (!) коју му је Бог подарио да послуша Ероса, уместо Танатоса.

И у једном и другом случају схватања смисла историје и човековог битисања на земљи (теистичког и атеистичког, али и агностичког) човеку је „дато и задато” непрестано усавршавање, јер само тај труд човеков, можда може и неком атеисти или агностику да у једном просветљеном тренутку (метаноје и/или мистичког доживљаја Целине постојања) донесе сазнање о Богу.

3 Имануел Кант је схватио историју као план развитака људске слободе; а и за Сократа и за Канга морално деловање човека је *само по себи* награда за човека, без обзира на могућу или очекивану награду после смрти.





Дивна Вуксановић

## САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ: ОД МЕДИЈСКОГ ПОСРЕДОВАЊА ДО ХИБРИДИЗАЦИЈЕ И БЕСТЕЛЕСНОСТИ

*Мојим родитељима Мирјани Мимици Вуксановић и Миленгију  
Пуру Вуксановићу, с поштовањем и љубављу*

Тематизовање 'човека' и 'света' у данашњем времену носи у себи једну прикривену претпоставку, која се тиче процеса што су трансформативно деловали како на појам и праксу човека, тако и на оно што називамо светом, односно актуелном стварношћу (онтолошком, повесном, имагинарном). Истовремено са значењским изменама ових појмова, мењао се и њихов међусобни однос, који је повратно утицао и на њих саме. Сагледано кроз призму те релације, присетићемо се античке Грчке: у почетку је космос био примарни, а покаткад и искључиви предмет човекових истраживачких интересовања, да би тек у тзв. антрополошком периоду развоја филозофске мисли, човек постао не само централна мета проблемских преиспитивања, већ и нека врста „мерила“<sup>1</sup> (Протагора / Protagoras /) за космичке (световне) ствари.

Томе је, свакако, претходило Демокритово (Democritus) атомистичко дефинисање човека као „микрокосмоса“, који представља рефлективни одраз „макрокосмичких“ догађања. Дакле, већ у самим почецима филозофирања, акценат у оквирима релације: човек – свет, био је час на једном, час на другом полу овог

---

1 „Човек је мера свих ствари – оних које јесу да јесу, а оних које нису да нису.”

односа. Много векова касније, овај дуализам се одразио и на грубу класификацију наука које су подељене на фундаменталне, „природне” и позитивне науке на једној, те друштвене и хуманистичке науке, на другој страни. По нашем мишљењу, дијалектика њихових релација данас се креће у смеру интердисциплинарних истраживања, али и експанзије констелације позитивних наука, и, нарочито, њихових примењених деривата, док су друштвене науке, и, пре свега, хуманистика, тренутно у великој дефанзиви.

Но, независно од претпостављених/констатованих трансформативних процеса, што су редефинисали како човека тако и „његов” свет, а о којима ће овде бити речи, фокус наших преиспитивања почива на релацији која се данас успоставља између ових, рекли бисмо – битно измењених појмова, тј. на њиховом узајамном посредовању. С тим су, уједно, у вези и различите форме и модуси медијације, који су у корелацији с њиховим актуелним трансформацијама. Као најраспрострањеније облике ових процеса посредовања, издвајамо два, што су од посебног значаја за измене односа човека и света, а то су тржиште и медији, односно робноновчано и комуникацијско посредовање (што, напослетку, читамо као једно), а које се одвија у симболичкој равни човековог односа према свету, као и обратно – космоса према човеку.

Наиме, карактеристично за данашње време јесте управо то посредовање, односно нестајање непосред(ова)ног односа човека и света који га окружује, али и, на изванредан начин, ограничава и дефинише. Јер, некада је човек, како смо наговестили, био основа, односно полазиште и тежиште релације: човек – свет, док се данас овај однос, како изгледа, битно мења. Пређашњу, преовлађујућу, антрополошку интерпретативну парадигму тумачења односа човека и света (природа и култура), која је вековима доминирала у западноевропској цивилизацији (у распону од антике до просветитељства, и од Сократа / Socrates /, преко Канта / Kant /, све до Лудвига Фојербаха / Feuerbach /), а на коју, овом приликом, реферишемо, заменило је теоријско интересовање за релацију у

чијем средишту није човек као такав, па чак ни космос који га, евентуално, претпоставља и окружује, већ симбиоза коју он успоставља са различитим појавним облицима света, посматраног како у микрокосмичким, тако и у макрокосмичким размерама.

Једна од водећих „здраворазумских” предрасуда нашег времена, односно идеолошких интерпретација релације човек – свет, јесте она која овај однос види кроз контекст тржишта, те тако, не само да ова нерелевантна претпоставка – дефинисана, заправо, у изворном марксистичком кључу – хипостазира базу капиталистичке економије, већ и њој одговарајуће појавне облике (лажне) свести тј. идеологије. Наиме, капиталистички амбијент продукције и размене добара, услуга, симбола и вредности данас представља, како се чини, основни изазов, и то стратешки гледано, за различите аспекте развоја човека, али се поменута релација успоставља као однос доминације тоталитета (тржиште) према партикуларитету (потрошач), и у оквиру ње је човек, у најбољем случају, одређен као конзумент, оријентисан према глобалном тржишту. Друга значајна предрасуда коју сусрећемо у домену актуелних теоријских знања, али и људске праксе, јесте та да живимо, осим у околностима које диктира неолиберална капиталистичка друштвеноекономска парадигма, у амбијенту који је потпуно, или бар већим делом медијатизован, тј. технички посредован. Речју, живимо време преваленције тржишних облика комуницирања и медијске културе (Келнер / Kellner /). Ова два узајамно повезана обрасца посредовања и живљења чине, по нашем мишљењу, фундамент човекових односа у свету, као и (повратних) интеракција света са човеком данашњице.

Дакле, тржишне релације човека са светом на једној, и технолошки посредована комуникација, на другој страни, представљају домен реализовања човека у практичној равни (економија, / етика/, политика). У погледу теоретизације ових односа, савремена наука креће се, како нам се чини, у два смера: прву, доминантну струју у данашњој науци чине идеје које своје полазиште имају у

адаптираном ничеанству у трансхуманистичке сврхе, док друга покушава да очува релацију са темама хуманизма и просветитељства, карактеристичних за модерно доба. Историјат ових односа, међутим, Петер Слотердијк (Sloterdijk) види као јединствени процес „оптимизације човека”<sup>2</sup> – једну антрополошку парадигму чине утопијско-хуманистички „конструкти” (о чему се експлицитно изјашњава у дијалогу с мултимедијалним уметником и теоретичарем медија Петером Вајбелом / Weibel /)<sup>3</sup>, док се друга креће у домену тзв. „антропотехничке” проблематике (клонирање, различити облици модификовања човека, интервенције у људском геному, пластична хирургија, еугеника, и др.), а оба ова домена истраживања чине, заправо, јединствену антрополошку развојну линију једне регулативне идеје која почива на тзв. „оптимизацији” човека.<sup>4</sup>

Појаву нових „антропотехника”, надаље, Слотердијк види као изданак капитализма и његове „максимизације”, којој је, у ствари, аналогна „оптимизација” човека. То, истовремено, резултира појавом једног посве новог облика „интелектуалне културе” и њој саприпадних, „машинираних облика мишљења”. У центру преиспитивања ове нове „интелектуалне” културе је, дакле, „машинизам”, постављен насупрот персонализму и анимизму, који представљају модалитете рефлексивних потеклих из ранијих епоха. Отуда се, по Слотердијковом мишљењу, као реакција на класични

- 2 Вид. предавање Петера Слотердијка на Youtube-у „Peter Sloterdijk über die Optimierung des Menschen”, на адреси: [https://www.youtube.com/watch?v=R29\\_3zPY9cc](https://www.youtube.com/watch?v=R29_3zPY9cc).
- 3 Вид. снимак разговора између Петера Слотердијка и Петера Вајбела на Youtube-у под називом: “Peter Sloterdijk und Peter Weibel 19/5 2013 WWTBD -- What Would Thomas Bernhard Do”, на адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=qLLX6hqhF4Y>. И док Петер Слотердијк, у духу предавања о „оптимизовању човека” говори о својеврсној хијерархији међу људима које посредује технологија, што чини јединствени развојни правац човечанства у смислу једне антропологије, дотле се Вајбел залаже за теорију мултиверзума, тј. истовременог постојања више паралелних светова (космоса).
- 4 “Peter Sloterdijk über die Optimierung des Menschen”, исто.

хуманизам, данас појављује једна нова „машинизирајућа онтологија”, са пратећом „технохуманом” културом.<sup>5</sup> Ова „моновалентна” онтологија, и „суперхуманизам” који се реализује путем посредовања човека с машинама, на трагу су Ничеовог (Nietzsche) и Слотердијковог трансхуманизма<sup>6</sup> са пратећим фантазмима, на једној страни, и капиталистичког халуцинантног света (остварених) илузија, на другој страни. А како стоје ствари с местом човека у овом свету – да ли тај и такав свет може постати његов „духовни дом” (*spirit's home*), или он у тај материјални свет тоне као у ницију земљу (*no-man's land*), односно у некакав хибридни живот?<sup>7</sup>

Приметно је, на име, да савремена наука у све већој мери тежи утемељењу у материјалистичким поставкама света, што се, пре свега, односи на данас водећу научну дисциплину – квантну физику, док се у компензаторској функцији у односу на хипостазирање материје појављују нови духовни (спиритуални) покрети, који су више религијског, него научног карактера (различите New Age теорије). Теоријску квантну физику (тј. савремена сазнања о микрочестицама) надаље допуњавају примењене дисциплине попут квантне медицине, на пример, као и генски инжињеринг, док у домену технологија примат имају тзв. нанотехнологије. Слично, и некадашња хуманистика и друштвене науке, изнова преиспитујући своје традиционалне предмете, са питања човека и друштва прелазе на истраживања језика и тела, што их, посебно у погледу интересовања за људско тело, али и телесност као такву, приближава физици и физиологији, те, напослетку, и актуелним неуронаукама. Оно што је посебно интересантно данас јесте ревитализовање материјалистичких теорија у готово свим доменима људског сазнања, а које данас сусрећемо под видом „нове метафизике” или тзв. новог материјализма (New Materialism).

5 Исто.

6 Вид. Keith Ansell-Pearson, „The transfiguration of existence and sovereign life: Sloterdijk and Nietzsche on posthuman and superhuman futures”, *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 27, 2009, p. 148.

7 Исто.

Осим у наукама и филозофији, а уз подршку напредних технологија, измене фокуса истраживања, преусмереног од „чисте” теорије ка примењеним дисциплинама, и од идеалистичких, дијалектичких, критичких и хуманистичких ка материјалистичким, постмодернистичким и трансхуманистичким претпоставкама знања, обрти се дешавају и у сфери уметности, која се, у све већој мери, прожимајући се са савременим медијима, окреће ка техносфери својих реализација (што региструје, рецимо, тзв. техноестетика). Штавише, унутар концепта новог материјализма, све „идеологије” данашњице (уметност, култура, наука, технологија, феминизам, и др.) постају „једно”, а које је, заправо, третирано као оно што је прогресивно како за човека, тако и за онај амбијент с којим је он у интеракцији (свет). Истовремено, оне постају „једно” и са светом природе, и то како органског, тако и неорганског порекла.

У домену уметности, овакве ставове и „поетике” антиципирали су испрва уметници попут Орлан (Orlan), Стеларка (Stelarc) и Едуарда Каца (Кас), на пример, док је у области теорије референтна фигура, у овом смислу речи, била Дона Харавеј (Haraway), односно њен спис *Манифест киборга*,<sup>8</sup> („A Cyborg Manifesto”). По узору на Овидијеве (Ovidius) *Метаморфозе*, те *Врт уживања* Хијеронимуса Боша (Bosch), нови материјализам би требало да имагинацију преласка из светова уметничких креација у природне светове, као и обратно, омогући путем нових научних сазнања, односно њихове примене кроз напредне технологије. Тиме би се створио један нови, интелигибилни креативни свет, који би у подједнакој мери био исход уметничке и научне имагинације, те оне технолошке праксе која не доприноси хуманизацији човека, већ суштинској измени његове „природе”.

Референтан, у овом смислу речи, јесте поменути текст америчке „киберфеминисткиње” Доне Харавеј – *Манифест киборга*, у којем се релативизују границе између човека/жене и (спољашњег)

8 Donna Haraway, „A Cyborg Manifesto”, *Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century*, на страници: [faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto-1.pdf](http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto-1.pdf).

света, односно афирмишу изломљени (*fractured*) идентитети и хибридни организми (превасходно киборзи),<sup>9</sup> који настају, маклуановским језиком речено, екстензијом човековог тела, односно пролонгирањем његове чулности. За разлику од мишљења радикалних америчких феминисткиња XX века, које Харавејева апострофира у свом програмском чланку, а које органске светове супротстављају сфери деловања (нових) технологија, она заступа идеју критичке употребе комуникационих технологија у сврху промене идентитета жене и њеног положаја у свету<sup>10</sup>. Комуникационе технологије и биотехнологије, сматра Харавејева, представљају кључне алате за креирање и рекреирање наших тела, што, потом, утиче на успостављање нових социјалних односа у животу жене.<sup>11</sup> Један од значајних акцената у тексту тиче се губљења појма границе, мишљене у јаком смислу речи, између живог и неживог света, виртуелног и реалног, човека/жене и машинских организама, што коначно води ка свеопштој хибридикацији свега постојећег.

Теорија која се такође креће у оквирима тзв. „киборгологије” (*Cyborgology*) јесте и Actor Network Theory (ANT), за чијег се „главног архитекту” сматра Бруно Латур (Latour). Киборгизација је, у његовом случају, као и код осталих теоретичара ове оријентације, повезана са корисничким деловањем/интервенцијама на мрежи, што заправо представља активност посредоване комуникације

9 Киборг је, како тврди Харавејева, кибернетски организам, једна врста хибрида између машине и органске природе, која је истовремено креација и социјалне реалности (свет који нас окружује) и фикције. Надаље, ауторка сматра да је осим научне фантастике, која је препуна кибернетских организама насталих „укрштањем врста”, овај тип хибридикације присутан и у савременој медицини, те напослетку закључује да у добу савремене митоманије сви постајемо нека врста химера, насталих теоретизовањем, као и фабрикованом хибридикацијом машина и живих организама. Речју, сви смо киборзи – „киборг” представља нашу онтологију, а затим и наше политичке пројекције. Вид. Исто, стр. 1–2.

10 Исто, стр. 20.

11 Исто, стр. 12.

између човека и машина, као и осталих неживих ентитета који се, у интеракцији с људским бићима, генеришу на интернету. Латур верује да смо данас сви актери, односно са-учесници у мрежним активностима, при чему социјални актери у виртуелном мрежном простору нису само људи, односно живи организми, већ и они субјекти који су неорганског порекла. ANT је, како тврди Дејвид Банке (Banks), у ствари, „пројекат” који је радикално трансформисао начин на који један број теоретичара, што се баве друштвеним наукама данас, дефинише социјалне релације са световима технологије и другим не-хуманим чиниоцима мрежног интераговања.<sup>12</sup> Критика да се ова теорија не односи проблемски према хијерархијама моћи у реалности, а чији су резултат класна, социјална, (пост) колонијална, родна и друга питања и проблеми данашњице, наводно се, према Банковом схватању, уопште не постављају унутар ове парадигме, пошто је задатак теорије не да мења, већ да описује стварност.<sup>13</sup> Овакве интерпретације увелико потврђују Латурови ставови изнесени у студији *We Have Never Been Modern*.<sup>14</sup>

Управо из ових разлога, за теорију уметности, медија и естетику, али и за многобројна интердисциплинарна истраживања, интересантни су покушаји француске мултимедијалне уметнице, делујуће у другој половини XX века под псеудонимом Орлан, која је за своја уметничка истраживања и перформансе користила различите уметничке дисциплине и технике, као што су: фотографија, скулптура, видео радови, 3D инсталације, али и перформанси, реализовани у домену истраживања биотехнологија. За ову уметницу, карактеристично је, такође, да је први пут у историји уметности користила пластичну хирургију као медијум

12 Вид. David Banks, „Cyborgology”, A Brief Summary of Actor Network Theory, on December 2, 2011, на страници: [thesocietypages.org/cyborgology/2011/12/02/a-brief-summary-of-actor-network-theory/](http://thesocietypages.org/cyborgology/2011/12/02/a-brief-summary-of-actor-network-theory/).

13 Упор. Исто.

14 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1993.

свог уметничког изражавања, у функцији самотрансформације посредством коришћења естетских захвата на телу. Наиме, њен основни концепт, заснован на извођењу различитих хируршких интервенција на телу уметнице, тицао се негирања Бога и природе као стваралаца људског обличја, при чему човекове креативне моћи, подржане научним сазнањима, експериментима и напредним технологијама, могу да, уз помоћ властитих потенцијала, такву позицију непосредно демонстрирају, путем креирања и рекреирања људског тела (што доказује и низ хируршких интервенција/перформанса које је Орлан до сада извела, у сврху презентовања својих најразличитијих телесних трансформација).

У тексту Барбаре Роуз (Rose) о уметности у Америци, ауторка је, поводом деловања Орлан на европском континенту с правом поставила питање да ли је то што она чини уопште уметност, уз констатацију да „ускоро њено тело неће бити њено тело”.<sup>15</sup> У истом чланку, континуирани низ њених операција, реализованих од шездесетих година наовамо у духу активистичке праксе '68. и симболичких али и дословних покушаја ослобођења (тела) од алијенације, па у том смислу и реализоване субверзије у односу на затечени свет културе, Роузова је напоследку назвала „театром операција”<sup>16</sup> (јер се он, у новије време, одиграва уз подршку великог броја спонзора, медија и маркетиншких комуникација, при чему су се сва ранија активистичка настојања уметнице умногоме приближила хипостази управо онога што је требало да буде негирано – друштву спектакла (Дебор / Debord /) и отуђеног (од себе и својих властитих моћи) човека.

Финална потврда о коинцидирању знања из области теоријских истраживања са актуелним уметничким кретањима, у случају контроверзне Орлан, јесте публикована књига, потекла

15 Barbara Rose, „Orlan: Is it Art? Orlan and the Transgressive Act”, in: *Art in America* (February 1993), pp. 83–125, на страници: [web.stanford.edu/class/history34q/readings/Orlan/Orlan2html](http://web.stanford.edu/class/history34q/readings/Orlan/Orlan2html).

16 Исто.

из њеног библиографског опуса, односно њена „конверзација” с једним од највећих теоретичара и критичара медијског, и технолошким средствима генерисаног света данашњице – Пола Вирилија (Virilio).<sup>17</sup> Овај аутор је изабран за саговорника вероватно отуда што је међу првима антиципирао како збивања у савременој уметности, тако и у наукама, а с обзиром на тако усмерен технолошки прогрес који омогућава „технолошку аутономију” на једној, и тзв. „рефлексивно сакаћење” на другој страни.<sup>18</sup>

У *Информатичкој бомби* Вирилио данашњи однос космоса и човека дефинише на следећи начин: „Постепено лишени употребе наших природних пријемних органа, наше сензуалности, вођени смо као хендикепирана особа неком врстом космичке прекомерности, фантомским тражењем различитих светова и облика, где старо ‘животињско тело’ не би имало више своје место, где би била остварена потпуна симбиоза између људског бића и технологије”.<sup>19</sup> Очито познајући и реферишући на радове савремених уметника попут Орлан, Стеларка и других, Вирилио наставља своју критички уперену мисао управо у том смеру рефлектовања: „Конгломерат скенер-очију, *nose spasms*, лутајућих језика, техношкрга, киберушију, полова без секреције и других органа без тела...’ Ово је опис литературе која је, каже нам Американац Крокер, ‘само превара која покушава вешто да избегне извесност смрти. Није случајно да је *кибернетичка вечност* једна од повратних тема говора у коме се физички свет раствара и у коме је космос одлучно стављен у рачунар.’<sup>20</sup>

За разлику од Доне Харавеј или Орлан, међутим, чији радови претендују на конституисање проблемског односа према социјалном окружењу, као и ангажмана у односу на положај

17 Orland, Paul Virilio, *Transgression-transfiguration : conversation*, Paris, Editions L’Une et l’Autre, Paris, 2009.

18 Пол Вирилио, *Информатичка бомба*, Светови, Нови Сад, 2000, стр. 43.

19 Исто.

20 Исто.

(тела) жене у њему, с тенденцијом радикалне критике и измене постојећег света, у исто време, појављују се, у тврдом смислу речи, и апологете овог света, који интеракцију људи и медија (машина) виде искључиво као уметнички, али не и политичко-револуционарни чин. У ту категорију стваралаца спадају, по нашем мишљењу, пре свих – Лев Манович (Manovich), један од водећих технодетерминиста XXI века, и већ поменути Стеларк. Први, делујући најпре у области сликарства и визуелних уметности, постаје једна врста теоријског гуруа савремене техно и медијске естетике (којој, по нашем уверењу, хронично недостаје критички отклон према предмету и методама истраживања), док други уметник представља неку врсту савременог инаугуратора света техноспектакла, који комбинује авангардне позоришне традиције једног Артоа (Artaud), на пример, са ексцентричним техноперформансима чији је стваралац и учесник истовремено.<sup>21</sup>

Својеврсни пост или транс хумани хибриди, упадљиво су наглашени у перформансима аустралијског уметника који делује под псеудонимом – Стеларк, као пракса преласка, трансформације или преливања „једне форме у другу”, управо онако како је о нестајању граница писала Дона Харавеј. Ови хибридни ентитети, било да су приказани на сцени, као у случају Стеларка, у подједнакој мери екстремног уметника као што су то Арто или Орлан, или на мрежи (Лагурова визија), говоре у прилог преобликовању хуманистичке (научне и уметничке) сцене у трансхумане свето-

21 Мултимедијални перформер Стеларк, до сада је реализовао неколико филмова који су снимљени у медијуму његовог властитог тела (помоћу микрокамера), те перформансе у којима је користио различите системе виртуелне реалности, интернет и биотехнологије, како би демонстрирао симбиотске и хибридне релације са световима нових технологија. У његове познате перформансе спадају и „Трећа рука” „Стомачна скуптура”, као и различите „кореографије” с кукама или биостимулацијом мускулатуре, која се обавља уз помоћ електричних импулса које у његово тело шаље публика, односно посетиоци његових перформанса.

ве интерактивних технологија, што је једна од главних одлика медијационног, технологизованог света савременог човека. Такође, својим перформансима с микрокамерама које чине транспарентним делове његовог организма присутној публици, Стеларк је антиципирао појаву савремене, тзв. „алтернативне естетике”, која подразумева рецепцију нашег организма посматраног на микронивоу тј. у медију „микрокосмоса” ДНК структуре, што илуструје, примера ради, Вајбелов пројект естетског доживљаја „молекуларне лепоте”, под називом: „Enjoy your DNA”, а који је реализован у две верзије и двојезично, што се може погледати на платформи Youtub-a.<sup>22</sup>

Идеја о хибридикацији теорије са светом медија и уметности, није заобишла ни савремене науке, што се посебно односи на проблематику квантне физике и неуронаука, које су данас у експанзији. Када је реч о човеку, актуелне науке чији је предмет изучавања човек, постављају питања не само у вези са његовом (хибридном) телесности, већ и неуролошким основама и мозгом, а у односу на друге мозгове, те интераговање с космосом. Најрадикалнија тврдња, која је лансирана у последње време, тиче се идеје уграђивања чипа у човеков мозак, што би омогућило непосредно, телепатско комуницирање међу људима без посредовања, односно једно такво „умрежавање” људских умова, које је на делу без мрежног посредовања, што би значило корак даље у односу на Латурове хипотезе о актерима на мрежи.

С тим у вези, један од водећих научника данашњице, теоријски физичар и футуролог Мичио Каку (Каци), инаугуратор ове и многих сличних идеја, у књизи *Будућност ума*, износи следеће гледиште, позивајући се на филм „Матрике”: „Можда ће доћи дан када ћемо моћи да преузимамо сећања и способности користећи рачунаре, као у филму *Матрица*. Научницима је већ пошло за руком да у експериментима са животињама уметну сећања у мозак.

22 Вид. <https://www.youtube.com/watch?v=ScioDYoss4I>, и <https://www.youtube.com/watch?v=JaKfLsnU2mM>.

Можда је само питање тренутка када ћемо и ми моћи да уносимо вештачка сећања у своје мозгове да бисмо научили нове ствари, летовали на новим дестинацијама и овладали новим хобијем. А могућност уметања техничких вештина у умове радника и научника могла би да потресе и светску економију. Можда ћемо чак бити у стању и да делимо ова сећања. Једнога дана научници би могли да конструишу интернет ума или мозакнет, у оквиру кога би мисли и емоције могле да се шаљу по свету електронским путем. Чак би се и снови снимали и слали умном поштом преко интернета.”<sup>23</sup>

У исто време, сличне идеје о неопходности уграђивања чипа у човеков мозак, не би ли се он боље снашао у свету који га окружује (у распону од екологије до финансијске проблематике), заступа и уметник, математичар, логичар и теоретичар, односно поменути „филозоф медија” Петер Вајбел, директор Центра за уметност и медијску технологију (ZKM) у Карлсруеу: „У мору информација и свету у коме владају медији човек мора технички да усаврши своје природне чулне органе, укључујући и мозак, слично као у клауд-компјутингу”.<sup>24</sup> Усавршавање, тј. киборгизација људског мозга је човеку неопходна, сматра Вајбел, како би опстао у технолошки и биолошки измењеном свету. Он је, заправо, на прагу једне „егзоеволуције” коју ће моћи сам да контролише, а насупрот еволуцији: „Уколико желе да опстану у оваквим околностима” наглашава Вајбел, људи ће морати да „повећају капацитете свог мозга и чулног система. Као што постоји вештачко срце, научници би могли да измисле и чип који би се имплантирао у мозак. ‘Таква могућност у многима буди страх, али је она потпуно логична’”;<sup>25</sup> закључује немачки аутор. Свега неколико година након ове изја-

23 Мићо Каку, *Budućnost uma : nauka u uzbudljivoj potrazi za naprednijim, savršenijim i moćnijim umom*, Heliks, Smederevo, 2014, Uvod, str. 6.

24 М.А., „Nemački filozof: Čovek može da opstane u savremenom svetu samo kao Terminator”, *Blic Online*, 7. I 2012. На страници: <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/300181/Nemacki-filozof-Covek-moze-da-opstane-u-savremenom-svetu-samo-kao-Terminator>.

25 Исто.

ве, у јавност је доспела вест из америчког истраживачког одељења Министарства одбране о пројекту експерименталног чиповања америчких војника, у сврху превазилажења посттрауматских стресова по њиховом повратку са светских ратишта: „Вишедеценијски сан DARPA-е, тајног одељења за истраживање у оквиру америчког Министарства одбране, о претварању војника у киборге на корак је до остварења. Ова агенција је започела са финансирањем пројекта који укључује убацивање чипова у мозгове војника, а ти чипови би једног дана могли да унапреде учинак на ратишту и залече посттрауматски стрес војника.”<sup>26</sup> Спекулише се, наиме, да се у оквири-ма ових „мозданих програма” тестира уградива бежична „неуропротетика” која би, наводно, требало да помогне војницима који су задобили повреде мозга током ратних операција.<sup>27</sup>

У својим научним визијама будућности Каку иде и даље, заговарајући идеје могућих бестелесних егзистенција у космосу: „А после тога, можда ће у далекој будућности ум бити ослобођен својих телесних окова и крстариће међу звездама, како је неколико научника већ спекулисало. Вековима у будућност, читаве неуралне шеме могле би се пренети на ласерске зраке који ће се послати у дубоки свемир, што је можда најпогоднији начин да наша свест истражује звезде.”<sup>28</sup> Из овог пасуса Какуовог рада може се повући директна аналогија са Платоновом (Plato) теоријом идеја и сећања (анамнеза). „Отвара нам се пут, закључује Каку, у бриљантан научни предео који ће преобразити судбину човека”.<sup>29</sup> Поставља се, међутим, круцијално питање – да ли то човек уистину жели.

26 N. V., „Kiborzi ratnici : Amerika testira ugradnju čipova u svoje vojnike,” *Blic Online*, 29. IX 2015. Na stranici: <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/594348/KIBORZI-RATNICI-Amerika-testira-ugradnju-cipova-u-svoje-vojnike>.

27 Isto.

28 Mićio Kaku, *Op. cit.*, str. 7.

29 Исто.





Алпар Лошонц

## СВЕТ КОЈИ ВИШЕ НИЈЕ СВЕТ

Недвојбено постоје разлози истовременог третирања света и човека, нарочито ако се усредсређујемо на модернитет. Свет се и те како може разумевати у контексту човечности. Позната Маркова изрека „човек, то је свет човека”<sup>1</sup> није само случајно испољавање једног одређеног теоретичара него обасјава интелектуално кретање у склоповима модернитета. Човек се не може описати као нека непатворена суштина, него као *однос према свету*: ово је тврдња која на репрезентативан начин показује испреплетеност света и човека. „Хуманизованост света”<sup>2</sup> јесте, синтагма која је нама блиска. Надаље, неће бити случајно да Гинтер Андерс, у једној помало заборављеној књизи где се духовито поиграва са иначе економско/темпоралним појмом застаревања, говори о „застарелости света људи”, о „свету који постаје сирена”.<sup>3</sup> Штавише, под руком Андерса, критичара у епохи технократије, човекова егзистенција бива осветљена на тај начин да је он запетљан у бесомучну промену света, но иста динамика се одвија *без њега*, и независно од њега.

---

1 Marks, Engels, *Dela*, t. 3. Beograd, 1972, 151.

2 Tako, R. Braque, *Mudrost svijeta*, Novi Sad, 2012, 287.

3 G. Anders, *Zastarelost čoveka*, Beograd, 1985, 132.

Андерсов диктум би се могао разумевати као опирање оној назнаци која се приписује Марксу и која ставља *промену света* на повлашћено место: у епохи ексцесне промене света ваља се обратити тумачењу као заштити у односу на разарање света. Но, овде треба показати опрез: ако се брзоплето изиграва акт тумачења против промене света може се доћи у близину конзервативне перспективе која жели спасавати/конзервирати свет од помахниталих промена. Осим тога, ваљало би држати на уму да се изрека критичара Маркса „човек, то је свет човека” не може разумевати у смислу лагодног антрополошког позитивизма који се задовољава са инваријантном структуром човека и света; *са овом изреком се пре жели добити проспективна-критичка перспектива у односу на епохалну човекову позицију*. Улог који се појављује овде јесте везан за тематизацију чвора човек/свет но у циљу критичког разрачунавања са постојећим. Утолико постаје могуће да се Маркс и Андерс читају истовремено/заједно упркос привидној супротности на оси тумачење/мењање: фигура „застарелост света и човека” може се разумевати само у видокругу „кризе” која, упркос њеној инфлаторној употреби, још увек значи истовремени процес умирања оног старог и немогућност рађања новог (најзад и Андерс тврди нешто што се може разумети у смислу: „то” више није човеков свет).

И то што бележимо дијагнозе које говоре о томе да је данас посреди криза која се не може претерано лако уклопити у историјски низ различитих криза и која прети са пролонгирањем без могућности разрешења и те како инволвира проблеме света и човека. Не можемо проговорити данас о свету/човеку а да не ставимо у дискусију и кризне процесе. Или, може се рећи да не можемо говорити релевантно о смислу света и човека данас уколико не држимо на уму *аналитички* појам кризе. Утолико бављење светом/човеком побуђује практичне интересе.

Следићемо, дакле, две стазе. На једној ћемо покушати да кажемо одређене тврдње у односу на свет, а на другој стази ћемо третирати одређене аспекте човека, надајући се да на крају

можемо повезати обе аргументације. Криза, ма како је тумачимо, подразумева уздрманост и у вези са човеком и у вези са светом: на крају ћемо се ипак заложити за формулацију *критичке афирмације* света који би могао да подразумева превазилажење развезаности између човека и света.

\*

Преко света се преламају различита значења. Одређени филозофи ће препознати метафизичку проблематику *per se* која изискује спекулативни приступ. По томе, појмови као што су „уређена целина”, нерасположивост, оквир за стварање смисла и бесмисла, топос за укоренењавање и хабитуализацију, то јест, за одомаћивање, а који се често користе поводом света, захтевају ништа друго до филозофски напор. Ми смо ипак малочас, барем имплицитно, нагостили незадовољство спекулативним тумачењима света; спекулативни залет поводом света може добити оправдање тек уколико отвара врата према рефлексиви која артикулише *генезу историјски-конкретног света*.

Тумач књижевности говори о „свету” одређеног песника. Публициста ће говорити о „данашњем свету”, мислећи на „савременост”. Неко ће се сетити тога да се *мундус* може користити и у смислу супстантива и адјектива: уколико је реч о овом последњем тада ваља помислити на значења у смислу тога да је нешто „својствено нама”, „дато нама у смислу диспозиције”, али је ипак нешто што измиче утилитарној расположивости.<sup>4</sup>

Не намеравамо да припитомљавамо хетерогеност значења света. Желимо да се фокусирамо на неприлику која постоји поводом *модерног* поимања света. То ни у једном тренутку не значи да не признајемо изузетан значај премодерних конфронтација са светом чак и у том смислу да иста оспоравања улазе у колотечи-

4 F. Fischbach, *La privation de monde*, Paris, 2011, 7.

ну модерне рефлексивности: тако, није случајно да гностицизам (који иначе представља набор хришћанства и који атакује на свет а који се проглашава местом исијања зла) бива материјалом рехабилитације управо у оквирима модерног доба.<sup>5</sup> Ипак, ми узимамо у обзир свет у његовој историјској одређености као тло на којем се развијају конкретне супротности и противречности. Није губитак света шифра једног несрећног случаја колико израз одређених структурално одређених нужности.

Нека се наводе неколико примера за критичко суочавање са односом између човека и света. Тако, Жил Делез недвосмислено изјављује да је основни факат модерне да се више не верује у свет.<sup>6</sup> И то се *не* може редуковати на ситуацију да се више не верује у трансцендентни/други/онострани свет; није овде посреди само губитак оног трансцендентног, него француски филозоф јасно казује *да се више не верује ни у иманентни свет*. Губи се веза између човека и света, зато се може тврдити да је израз модерног феномена управо „губитак света”: то јесте нужна консеквенца чињенице да се не верује више ни у могућност да се трансформише овај постојећи свет, али ни у онострани свет. Делез ће још рећи да се вера у свет мора надовезивати на веру у тело,<sup>7</sup> и то сходно чињеници да се човек посредством тела уписује у свет: стога, анализа света је неминовно и анализа тела истовремено увлачена у дискурсе о *развлашћености (privatio)*. Чак и без детаљнијег праћења аргументације Делеза постаје јасно да се са његовим резоновањем добија следеће: *човек egzистира тек као развлашћен, он се уписује у свет посредством развлашћености*. Човек нема свет, он

5 Чак и то је симптоматично да је гностицизам терен интерпретативне борбе. Тако Јакоб Таубес налази за сходно да замери Марксу и Кјеркегору да заговарају гностицизам, односно, *одбацују свет, Abendländische Eschatologie*, [1947], Berlin: Matthes & Seitz, 2007.

6 G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, 1985, 223.

7 Ibid. 225. Мада овде бисмо требали разградити разлику између „*corps*” и „*chair*”, но, од тога одустајемо ризикујући непрецизност.

је ускраћен у односу на свет: то јесте последица злослутног развезивања човека и света. Но може ли постојати човек без света? Могу ли они постојати развезано?

Симптоматично је да Делеза, упркос одговарајућим разликама, можемо сврставати у критичку традицију која третира модерног човека на парадоксалан начин у светлу извесног губитка моћи, односно, његовог постојања у светлу „губитка света”.<sup>8</sup> (Ово парадоксално заједништво моћи и немоћи структурална је константа модернитета: то се потврђује и данас када *истовремено* бележимо генерирање осећаја потентности преко потрошачких екстаза, али и осећаја немоћи у случају незапослености, прекарности). И тако ће Хана Арент долазећи из друге оријентације у односу на Делеза исто тако говорити о „губитку света”, чак и о „отуђењу” који се односи на свет.<sup>9</sup> Тек би требало пратити њену аргументацију поводом мултипликације отуђења а у контексту света: у стожеру овог описа ће се појавити и конзервативне црте, тако и ретроспективна критика модернитета која призива пројектовани антички свет као заједничко-политички свет. Другим речима речено, отуђење је образложено евокацијом *политичког* света наспрам модерног, *социјализованог* света: тек би требало разјашњавати шта Хана Арент мисли када на једном месту енигматично наводи да што се више људи осећа код куће у свету тим више постаје нелагодно оно што им на „тајанствени начин пада у наручје”. Но, Хана Арент припада и оној оријентацији која је у XX веку на емфатичан начин покушавала да изнова стави на дневни ред питање смисла света: мислимо на феноменологију која је одважно-ангажовано радила на осмишљавању структуре припадности човека у контексту света, односно, на прожимању човека светом, као и на артикулацији световне егзистенције човека. Барокни описи вишка

<sup>8</sup> Нека се погледа новија интерпретација некада фреквентно коришћеног појма отуђења са циљем да се увиде везе између појма губитка и отуђења као епохалне дијагнозе, R. Jaeggi, *Alienation*, New York, 2014.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, 1994.

богатства света у феноменологији не могу се отцепити од кризних интерпретација, као и од макар имплицитне намере да се спасава свет као место где се непосредно очитује човекова егзистенција. Читава метафорологија може се овде изнети: човека исконски карактерише егзистенција у свету (чиме се свет појављује у то-полошком видокругу), или се човек третира у јакој синкретичној вези са светом (човек је увек *из* света), али бисмо могли цитирати и критичке описе који стижу до дијагнозе о „расветовљењу” или о „не-свету”, или о нововековном субјекту који је акосмичан, то јест, позициониран изван света. Овде остаје круцијално питање како се уопште може оживети свет: филозофија прожета светом нас упућује према практичним интересима а то су и најбољи феноменолози одувек знали.

Као што се види рвање са светом као попришту где се одлучује о модернитету, и о човеку уопште сеже веома далеко: у том смислу поменути Делез само довршава одавно започете тенденције. Никад се свет није могао дотаћи а да се не изрекне епохална дијагноза: то ограничава било какво стерилно-академско бављење светом, као и неутралан опис света. Само, жели ли се приближавати феномену погођености света, подразумевајући и данашњицу, тада се не може уштедети конфронтација са процесима подруштвљавања: тамо где је Хана Арент евокацијом „заједничког” света опонирала модерној социјалности ми морамо барем јасно назначити да је модус перцепције света неминовно одређен процесима стварања друштвености. Није реч о томе да је њена дијагноза о сутоњу заједничког света нерелевантна, напротив, реч је о и те како упутној оријентацији која склапа у једну целину статус заједничкости и расветовљење посредством критичког описа о депотенцирању политике. Но, није могуће рефлектовати на свет, односно, ламентирати над губитком света на основу фигуре виртуелног повратка у антику; сада се може рефлектовати само на основу противречности које ничу на тлу друштвености. Превисока је цена у погледу поимања света ако се остаје на територији ми-

шљења Хане Арент. Јер, тек посредством увида у начине стварања друштвености стичемо увиде у контекст посредством којег се свет уопште појављује за нас.

Да не буде никаквих неспоразума: не говоримо о друштву у смислу неког позитивитета колико о процесима/процесуалним категоријама друштвености које, дакако, подразумевају конфигурацију моћи, присвајања предмета, стицања богатства, организације живота, облике саобраћаја између појединаца, и најзад, мада нипошто у последњем реду, под ауторитетом економског домена. Другачије речено, друштвеност се овде тематизује као сплет односа поводом предмета, одговарајућих моћи: то јесте хоризонт преко којег се може искушавати свет у модерности. Индивидуа, да, али тек као друштвена индивидуа. Ако се може веровати младом Марксу да аутентичног човека ваља потражити у страстима, ако пројектујемо човека као страствено биће, онда морамо додати да у капитализму постоји „друштво афеката”.<sup>10</sup> А свет се може откривати посредством *друштвености* – то извесно чини упитном феноменолошко убеђење у погледу непосредности постојања у свету, но, не треба заборавити да и феноменологија интенција представља *критичку* интенцију. *Дакле, свет у модерности има друштвени хоризонт.* А термин „друштвени однос” овде ни у ком случају није успутна назнака, или категорија неке поддисциплине колико суштинско одређење; штавише, реч је о неизоставно/конститутивном моменту без којег се модернитет не може разумети.

Према томе, ни свет као оквир не можемо тумачити без рефлексивности у односу на модусе установљења друштвености. Наравно, ни говора о томе да овде можемо извести више од следећих, а штурних, напомена. Имамо у виду чињеницу да у робном друштву/капитализму<sup>11</sup> егзистира противречност приватно/дру-

10 Овај појам користи F. Lordon, *La société des affects*, Paris, 2013.

11 У погледу синтагме робног друштва упућујемо на егзактну и обухватну анализу, Ž. Milatović, *O robnom društvu*, Beograd, 1992. Нарочито је упутна његова анализа установљења друштвености

штвено: приватно створене ствари морају добити друштвену признатост. Тек су предмети/ствари облик повезивања/упоређивања људи: одакле конститутивност својине, акумулације, капитала као друштвеног односа, тек су предмети облик посредовања између људи, тако и медијатори самих друштвених односа. Најзад неће мо заборавити да модерна капиталистичка друштвеност може да функционише тек на основу логике апстракције и на основу онога што се налази у њој: тако ће различити мислиоци потезати питање апстрактности, Хегел ће проблематизовати „апстрактности” у мишљењу („*Ко мисли апстрактно?*”), Маркс ће наћи за сходно да проговори о реалној апстракцији или о „апстрактном богатству”, Хана Арент ће говорити о „апстрактној нагости човека”. Но оно најважније да апстракција овде *не* означава менталну продукцију<sup>12</sup>, колико реално-друштвеног оператора који омогућава да се друштво које је повезано логиком присвајања и предметима упоређује исте предмете на основу одређене метрике и да дистрибуира моћ у зависности од позиционираности у поменутој структури. Јер, тек помоћу пролажења кроз појмовну мрежу друштвености можемо добити аналитички појам моћи а која је извесно неопходна да би се проговорило о кризним димензијама света.

И много тога се може извести из овако конципиране друштвености, но тако настају и различите критике на рачун друштвености поимајући оно друштвено као хипостазу или као унитарну стварност, али која се *надређује* у односу на човека. Призивање индивидуе која се односи према себи а спрам друштва као спољашње силе само је део овог контекста.<sup>13</sup> Иначе, својевремени

---

која увек подразумева одређене модусе повезивања и упоређивања посредством предмета/ствари. Ипак, дотичну изванредну књигу желимо, макар декларативно, допунити са појмом капитала.

12 Макар кратка назнака, М. Postone, *Time, labor, and social domination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

13 Marks, Engels, *Nemačka ideologija*, МЕД, т. 6, 31. М. Henry, *Marx. Une Philosophie de la réalité*, Paris, 1976, 162–223.

поклич једног од највећег самокритичара модернитета, Жан Жака Русоа управо погађа противречни моменат друштвености, штавише, иста назнака садржи важне аспекте и у односу на статус човека – „човек је добар, а зло настаје поводом друштва”.

Но, ако смо досад говорили о *структуралним* аспектима установљења друштвености, ваља сада проговорити и о *системским* цртама друштвености.<sup>14</sup> Опет у циљу скраћивања редукујемо нашу аргументацију: ова системска карактеристика се најлакше може разумети помоћу још увек вирулентне теорије „светског система”, или „система света”: ту се модерни свет третира као конкретно историјски свет, то јест, као сплет уређености делова.<sup>15</sup> Приметимо овде да се говори о свету, односно, о „*светском карактеру*” *модерног света* као аналитичком појму који отвара могућност за различита истраживања, али подразумева и спој државног и међудржавног. Ни у ком случају не треба потценити да се овде третира „свет” као носећа категорија, напротив, реч је о релевантној теоријској категорији. Поента је у погледу дотичне теорије на томе да „свет” настаје *као изворно асиметричан*, оно што доживљавамо као плуралност нација у светском систему рефлектује од самог почетка тројну поделу на центар/полупериферију/периферију с обзиром на позицију у систему. Дакако, томе се додаје логика хегемоније која објашњава перпетуирање асиметричних димензија које сежу до данашњице.

Теорија светског система која говори о модернитету као о асиметричном систему-свету баца светло и на наше искуство *глобалности*. Једва треба овде поменути да се историјски одређени свет перципира помоћу логике капитала/робног друштва која све више преплављује и тотализује читав свет.

14 Овде само кратко упућујемо на разликовање између структуралности и системског момента, J. Bidet, *Opća teorija moderne*, Zagreb, 2008, 270.

15 I. Wallerstein, *The Modern World-System. Vol. 1, Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, 1974.

Француски израз „*mondialisation*” би нас и требао да подсећа да је реч управо о свету, а англосаксонски израз „*globalisation*” ипак затире видик у односу на свет. Нама је заправо више стало до тога да изоштримо однос између „глобализације” и света указујући на дијагнозу да модуси глобализације доводе до „расветовљења”. Сходно томе, данашње искуство света не може се отцепити од „глобализације” која се реализује, наравно, у сенци императива капитала. У сваком случају данашњи свет је „мондијализован” у склоповима *светског капиталистичког система као тоталитета робних односа*. Наравно, овакав опис се опире стандардним анализама које глобализацију третирају као изглађени мегапростор у којем не постоје рупе, периферијски моменти, него се изводи прогресивна интеграција у светско тржиште.

Нека се постави питање у ком смислу се може схватити тензија између „глобализације” и света! Одакле та противречна артикулација између „глобуса” под знаком капитала и искуства света уопште? Није ли глобализација управо тај надређени тоталитет у односу на „свет”?

Не чини нам се погодним појам којим често прибегава и теорија светског система, наиме, „аналитички појам пљачке”<sup>16</sup>, он пати од непрецизности и дефицита у односу на структурална одређења. Поставимо тезу да се питање света *прелама* кроз установљење простора и времена; не тврдимо ниједног тренутка да се тиме исцрпљује искуство света, али држимо да је реч о изузетно важној димензији поводом света. Сећамо се и феноменолошког упозорења поводом појма света да ваља да постоји моменат *нерасположивости*, да се не може поимати свет без момента *нерасположивости*: „глобализација” која је исконски уписана у структурална одређења капитализма и сходно томе је и константа у историји капитализма представља управо експанзију расположивости, проширење услова за бесконачно располагање над „све-

16 Bidet, *ibid.* 299.

том”, подразумевајући и природу. Не можемо другачије разумети историјске фазе глобализације но као историју стварања услова у односу на располагање, тако и као асимилацију других „не-робних” простора. Глобализација крчи путеве ради асимилације, али и у смислу расположивости, и то није никакав субјективан експес колико израз једне структуралне логике дубоко уписане у капитализам/робно друштво.

Може се установљивање времена и простора, а у светлу света тумачити и у следећој перспективи: тако глобализација испрва подразумева и постепено поништење просторне дистанце.<sup>17</sup> Дакако, овде се одмах може додати стандардни аргумент да је посредни робусна и незаустављива прогресија транспортних технологија, као и распрострањена дигитализација која омогућава сужавање било какве дистанце. Но то погађа само одређене аспекте саме ствари а нестајање дистанце се приказује као неминовна последица која не оставља никаква места за размишљање. Критичар глобализације ће се одмах сетити упозорења Хајдегера да је *сигнум* данашњег расветовљења управо искуство губитка, а који иде паралелно са ништењем дистанце, наиме, губитак искуства даљине и опесивно приклањање констелацији где је „све близу”, односно, „све дато у смислу близине”.<sup>18</sup>

*Није тешко погодити да се овде држи на уму да се тек са релацијом близина/даљина може одржавати искуство света.* Свет се из ове перспективе разумева као „медијум дистанци”. Но, Хајдегеру је посебно битна и интерпретација временског момен-

17 F. Fischbach, *ibid.*, 14. Ваља овде рећи да је посредни и хајдегеровска аргументација. Нека се види, F. Fischbach, *Sans object*, Paris, 2012, 13. .

18 Али, погледајмо да и Андерс говори исто: „Пошто бисмо били независни од путева, пошто би све било „ту” не би било дистанци: дакле, били бисмо без простора”, *ibid.* 347. Само да назначимо: не потписујемо све што Андерс тврди. Његова негативна фигура технократије се не може описати као израз једне посебне историјске секвенце како он претпоставља, она јесте израз робног друштва.

та: из њега се може извести и тврдња да временски аспект данашње констелације јесте *демобилизација* будућности, перпетуирање садашњости, то јест гашење трансцендентности.<sup>19</sup> *Тако се спајају фигуре простора без дистанце и времена умотвњеног у садашњост у једну целину а која погађа искуство света.*

Ове назнаке су веома драгоцене (ми нарочито инсистирамо на перпетуирању садашњости, али ми сматрамо да је искуство да треба јасније уклопити трансформацију простора и времена у структуралну логику капитала. Нешто проговара о томе када поменути Андерс духовито карактерише време и простор као *форме ометања*: време и простор се искушавају као пукe препреке у односу на задовољавање жеље, на самовалоризацију капитала, на реализацију наших преференција, на остварење наше робно посредоване аутентичности. Тако је форма постојања времена за нас ништа друго него спорост, а простор постоји за нас тек као ограда која нас спречава. Тако се може рећи да је будућност већ завршена, а наша скривена тежња јесте живети у констелацији где нема више никаквих форми ометања, то јест, простора и времена. *И то јесте расветовљење на делу, констелација која открива симптом расветовљења.* Већ ова жеља да се ослободимо простора и времена показује најбитније црте ситуације.

Ми бисмо ипак додали још неке назнаке: и време и простор представљају препреке али и извесну врсту *циља*. Ову тврдњу треба схватити управо у светлу фигуре „располагања”, како смо то малочас покушавали разјаснити. Време и простор јесу форме ометања, али у смислу интенције да се *господари* над њима: уколико се перцепција времена и простора човеку робног друштва од самих почетака појављује на површини тек на основу одређених политичко-економских технологија а зарад калкулација, освајања, асимилације, мерења. Читава проблематика *апстрактног* простора и времена, довођење/свођење просторних и временских моме-

19 Fischbach, *ibid.*

ната на секвенце еквивалената а без којих се не може замислити искуство света овде ће добити своје контуре. А фигура располагања има различите облике испољавања и исходе: „сепарација”,<sup>20</sup> „номос земље”<sup>21</sup> у циљу реализације калкулативне метрике. И извесно је: „глобализација” је утолико процес расветовљења уколико је реч о унификацији/експанзији располагања.

\*

Човек се може разумети и као „суштина”, као отеловљење суштине” (у стилу Декарта), или као *модус коначног* (Спиноза) поводом којег је човек „одређен нечим другим” у односу на себе.<sup>22</sup> Али шта то значи? Од значаја је за разумевање ове дихотомije да овде већ неколико пута поменути Андерс ставља човека у контекст где се судара „бит” и „променљивост”. Одавно више није реч о инваријантности човека: Андерс сугерише да треба једноставно деконструисати питање „променљивост или бит”. Човек је у толикој мери већ измењен да је бесмислено чак и претпоставити да се може проговорити о његовој суштини, односно, о природи човека: тек бисмо могли замислити како би се Андерс могао опходити према данашњој биотехнологији на основу које ничу различите фантазије о доместикацији и коренимом преображењу човека.

20 О различитим формама „одвајања” (одвајање села од града, од производних средстава) као просторне оријентације за капитализам, F. Jameson, *Representing Capital*, London: Verso, 2011.

21 Наравно, овде се мисли на контраверзног Карла Шмита који „номос земље” подиже на трансисторијски ниво заговарајући извесну врсту онтологије простора, C. Minca, Rowan, R., *The question of space in Carl Schmitt*, *Progress in Human Geography*, 2015, Vol. 39(3): 268–289. Ali, izazov ostaje, F. Jameson, *Notes on the Nomos*, *The South Atlantic Quarterly* 104:2, Spring 2005.

22 F. London, *ibid.* 245.

То да човек више нема никакав историјски задатак који треба да испуни, да му се не може приписати никаква историјска мисија из Андерса се може експлицитније извести но из многих других расправа. Човек који је некада желео да преобрази свет и сам се уплео у бесконачну промену, али над којом не управља. Одавно су се његови производи окренули спрам њега и развластили га. Технолошка манипулација са човеком која одиста прети са опасностима посредује страх да нам се оно што зовемо умом или разумом појављује само као шифра генетских детерминација. Сходно томе, емфатички појмови слободе и аутономије губе смисао, и постају исходи арационалних генетских случајности које се само технолошки могу артикулисати. То што се умножавају страхови поводом тога да се не може заштити расцеп између биотехнолошких матрица и етике, да се ужурбано трага за етиком која би могла да сагледава технолошке ексцесе само је симптом ситуације. Као што није случајно да је злослутни сплет биотехнологије и биополитике/биомоћи такорећи неповратно одредио путање човека. Тек остаје да се види шта то значи у односу на страхове у погледу *редукције* човека: јер чини се да управо одговарајући страхови у погледу нестанка фигуре човека као „*self-made man*”, као самопроизводећег и самореференцијалног бића, а који је одређен од „нечег другог”, објашњавају насталу ситуацију.

Провокативна оштрица Андерсове назнаке о „застарелости” човека још више излази на видело ако не заборављамо чињеницу да чак ни нацисти нису одустали од *хуманитас*, ни они нису предлагали „застарелост човека”. Само су преиначили контуре човека у складу са нацистичком биополитиком. Тако се може разумети сугестија да су нацисти заправо енормно проширили појам човека укључујући у њега и животиње као инфериорне врсте<sup>23</sup>: мислећи наравно, да су они супсумирали у *anthropos* и супхумане људе. Ми бисмо ипак додали да се листа овде ни у ком случају не

23 R. Esposito, *Politics and Human Nature*, *Angelaki*, 2011, 3.

може исцрпети: учестала испољавања о „супхуманим” људима у смислу њиховог апострофирања као паразита, као бактерија и те како пада у овај домен. Када је Винстон Черчил поводом большевика изговорио да је реч о управо оваквим „ентитетима”, тада је и он проширио значења „хуманитас”. Барем да забележимо већ овде да се показује да се динамика перцепције човека не може отцепити од овде већ предочених процеса историјског подруштљавања.

Ако бисмо продужили логиком Андерса многе фигуре са којима је човек традиционално описиван једноставно ваља описати, тако и ребелистичког Прометеја који је био довољно храбар да се успротиви ауторитету а који су печатили богови,<sup>24</sup> или фаустовског човека који склапа уговор са демоном. Питање, колико је у ситуацији претпостављене савитљивости човека смислено говорити о таквим фигурама као што је *homo oeconomicus* које ипак означавају чињеницу да постоји одређена људска суштина, макар иза појавних феномена. Али, питање како бисмо се могли односити и према Марковим раним „хуманистичким” назнакама у погледу „натурализације човека” и „хуманизације природе”, или „родне суштине”, нећемо сметнути с ума да код Маркса исте референце имају робусну критичку садржину. Остаје да се види колико је рани Маркс фетишизовао „хуманистички” хоризонт, или у коликој је мери предочавао *готовост* човека: тек са редукцијом његових рефлексија можемо тако нешто тврдити.<sup>25</sup> Но *ипак*

24 Сам Андерс оперира са знаком „прометејски стид”: „...неспособност да представимо себи шта све можемо да направимо и урадимо...”, *ibid*, 35. У погледу Прометеја ваља рећи да му као археолошкој побуњеничкој људској фигури ипак треба дати шансу, А. Toscano, *A Plea for Prometheus, Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 2009, 10(2), August, 241–56.

25 Руда упозорава да се овде не сме бити брзоплет, односно, чак и ако постоји Марков хуманизам то није супстанцијални хуманизам, него пројектује родну суштину у смислу ретроспективних детерминација, *Humanism Reconsidered, or: Life Living Life, Filozofski vestnik*, 2009, Vol. XXX, Number 2, 175–193.

нека питања се не могу избегавати: ако је „корен човека човек сам”, ако је за човека човек „највише биће”, ако је „живот човека стално окретање око себе самог”, како то Маркс наговештава, ако ништа није корисније човеку од човека, како Спиноза казује, онда како да изађемо на крај са фигуром застарелости човека? Најзад, то да је човек „застарео” чини нерелевантним и различите назнаке о очовечењу бога које су некада управљале мислима многих мислиоца.

У сваком случају није тешко доказати да је сада већ прошли XX век обиловао разрачунавањима у односу на „природу човека”. Тако се бележи узлет антропологије између два светска рата; чак је приметно да су многи филозофи нашли за сходно да посегну за антрополошким детерминацијама стварајући робусну филозофску антропологију. Ионако је XX век препун различитих преиспитивања фигуре човека, односно, *conditio humana*: мало ко ће да нађе за сходно да се не обазире на Аушвиц и Хирошиму, а који се појављују као неизоставни докази у погледу тога да се човек не може замислити у знаку прогресије.

Познајемо и Хајдегеров наступ одмах после II светског рата: наравно мислимо на писмо о хуманизму у којем се далекосежно расправља о „хуманизму”, дакле, о оријентацији која приписује одређену мисију као и одговарајући епохални задатак човеку, и најзад уздигнутост у односу на остала бића. Али, чак и немачки филозоф, који је на својствен начин придодао смрт у односу на човека а противно животињама (мада у томе можемо пронаћи и известан ехо неких Русоових размишљања), тврдио је да се хуманизмом човек *не* узвисује довољно високо.<sup>26</sup>

А сетимо се и тога да је исте године наступио и Жан Пол Сартр са програматским знацима које су циљале на синтезу између егзистенцијализма и хуманизма: овде се достојанство човека реализује помоћу слободе но која је суверена у односу на било какву суштину човека а која се може препознати у „људској

26 Esposito, *ibid.* 77.

природи”. Тиме се укључује моменат недетерминисаности у цео контекст, суштина бива одбачена зарад слободе, но, није тешко открити антрополошко језгро код Сартра а које је умногоме традиционално одређено: то је ипак самопроизводећи човек који гледа на природу као на материјал свог остварења, и у бесконачности свог произвођења и оспољења потврђује своју централну улогу.<sup>27</sup> Чак и код каснијег Сартра се препознаје намера да се изграђује филозофска антропологија са радикалним интенцијама: одређени мотиви у југословенској филозофији праксе, мада наравно, *mutatis mutandis*, су, извесно, аналогни са Сартровим програматским и радикалним хуманизмом и најзад са човеком као апсолутом. Човек без суштине а са капацитетима самостварања јесте залог слободе.

Човека би требало остварити, он је динамичко биће које се остварује помоћу сопствене историје: Сартр би могао заједно са Марксом да каже да намерава да укине *лажног* човека у *лажном* друштву. А нормативна перспекција човека је упрегнута недвосмислено у еманципацију, односно иста пројекција изналази своје *causa finalis* у еманципаторском ходу – мада то ни у ком смислу не смемо тумачити као опуштено-плитки оптимизам лагодне и телеолошки нациљане филозофије историје. Да додамо кратки коментар ради корекције кад-кад претеране антропологизације код Сартра: „природа човека” може имати смисао тек као друштвено посредована синтагма. Јер чак и ако можемо говорити о „природи човека” ваља рећи да човек има увек „другу природу”, хабитуалност стечену кроз друштвена посредовања. Никад то не може бити „прва непосредна природа”, према томе „човекова природа” је увек продукт а не нешто преегзистентно.

27 Попледајмо и Адорна и његово бескомпромисно одбацивање суштине човека: „немогуће је навести шта је то човек. Овај данашњи је функција, неслободан, регредирани испод свега онога што му се приписује као инваријантно... Он као друштвено наслеђе носи са собом осакаћења која су му наћела тисућљећа”, *Negativna dijalektika*, Beograd, 1979, 117.

Али, ми носимо у нашем сећању и констелацију коју обележава структуралистичка артикулација човека, детронизација хуманизма, тако и посвемашња децентрализација човека посредством језичких испољавања. При томе, можемо се сетити и других настојања а у циљу децентрализације човека, односно, избацивања човека из центра. Човекова фигура је нападана због тога што је одређена нарцисистичким саморефлексијама, он може перципирати себе тек као непатвореног средишта, он увек гледа на свет кроз властиту призму. Најзад не заборављамо ни познату антихуманистичку изреку Мишела Фукоа која је отпратила човека у гроб; она је много пута потпуно погрешно схваћена као нека врста аморалистичке назнаке. Ни говора о томе да се категорији човека може дати лиценца у погледу проспективног остварења. Овде се каже да је човек ионако историјски производ, сходно томе, он и јесте једна категорија прошлости. Штавише, Фуко је прописивао велику важност обистињењу антихуманизма: тек после наступа заокрета, односно, после признавања смрти човека може започети пут размишљања.

Не завршавају се тиме многобројне рефлексије о човеку; ми их бирамо на селективан начин и зарад прецизирања наше аргументације. Тако ће Ђорџо Агамбен да каже да човека морамо замислити као одређено формално самоодношење; човек је човек на основу тога што препознаје себе као таквог, или да будемо прецизнији: човек је животиња која мора себе препознати као човека. И ништа више.<sup>28</sup>

У међувремену множе се различити дискурси, а који барагају таквим појмовима као што су „инхуманост”, или „постхуманизам”: једва да треба рећи да хуманизам не важи више као програм, његово поновно откривање можда је тек пред нама. Но, пре него што назначимо на шта мислимо, да поменемо и неко-

28 G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, 2004, 25, 26.

лико примера за наведене појмове. „Постхуманизам” који се проглашава понегде и оријентацијом значи нашироко третирање комуналитета између људских и не-људских бића, дијалектике континуитета и дисконтинуитета између човека и животиње, као и динамизирања децентрализоване позиције човека у хипер техничко-технолошком окружењу.<sup>29</sup> О *инхуманом* моменту је говорио упечатљиво још Лиотар<sup>30</sup>: овде се оно инхумано не третира као атак на човечност против чега се треба бранити свим силама, него се пледира за чињеницу да се без инхуманости уопште не може замислити хуманост човека. Тек би требало разјашњавати у каквом односу се могу наћи инхуманост и хуманост човека, Лиотар тврди да тек инхуманост омогућава „душу човека”, што значи да постоји нешто у човеку са чим он не може да располаже а ипак га дубински одређује.

Ипак, нама се чини најпровокативнијом интервенција Алена Бадјуа:<sup>31</sup> *он износи тврдњу да се не требамо задовољити са дихотомијом хуманизам/антихуманизам, она уопште не погађа данашњу ситуацију.* Тачно је да је антихуманизам однео победу, наиме, веровало се, нарочито после 1968, да је управо антихуманизам остварено обећање за нови почетак. Али из данашње перспективе пре треба видети конвергенције између антрополошких захвата Сартра и настојања Фукоа да из смрти човека отвори епохалну могућност мишљења а с оне стране филозофије. За Бадјуа данашња перспектива је карактеристична по регресији и у односу на програм хуманизације човека и у односу на мишљење у смислу почетка. (И ми бисмо могли додати да Фукоа и Сартра, ако смо их већ изабрали као репрезентанте, ионако краси извесна конвергенција и на основу разумевања слободе.) Тако се долази

29 Нешто о томе, Ch. Peterson, *Posthumanism to come*, *Angelaki*, 2011, 2.

30 J. F. Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, Cambridge, Polity Press, 1991. Једна интерпретација, R. Visker, *The Inhuman Condition*, New York..., 2004.

31 A. Badiou, *Le siècle*, Paris, 2010.

до тврдње о „анималној хуманости”, а која је израз Бадјуове жестоке критике данашњег „капиталистичког парламентаризма”: са његове платонистичко-комунистичке осматрачнице човек није ништа друго до животиња за жаљење чија је главна девиза данас да одустаје од било каквих идеја. За разлику од Сартра где се човек појављује проспективно или код Фукоа где се човек појављује у прошлости сада са човек афирмише као *датост* садашњости која полаже наду у биолошко тело.

Бадју неуморно понавља да капитализам јесте режим који апсолутизује фигуру човека као животиње. Али, пропатимо његова запажања са одређеним коментарима. Наиме, може се ситуирати његово резонување: тако, ваљало би прочитати одговарајуће поглавља о духовном животињском свету у Хегеловој *Феноменологији духа*, или поново узети у руке *Економско-филозофске рукописе* Маркса где се третира анимализација радника у склоповима капитализма. Маркс ће наћи за сходно да говори о политичкој економији као структуралном изразу капитализма, али у смислу тога да „она познаје радника тек као животињу”. Није овде реч ни о каквом сентиментализму или о некадашњим емпиријским описима, или о давним ексцесним несрећним случајевима колико о *структуралној тенденцији капитализма*. Чак Маркс наговештава и онај моменат до којег је Бадјуу посебно стало; редуковање радника/појединца на телесност, штавише овде се говори о редукцији личности радника на поједине животне функције<sup>32</sup>: читава категоријална апаратура *Економско-филозофских рукописа* јамчи за постојање једног *аналитичког захвата* процеса анимализације. *И није анимализација нека врста еволуцијске дегресије*, не ваља то вулгарно разумети као неко „враћање” на психофизичко стање

32 Упућујемо на макар два списка, J. Bidet, Comment Marx invente la biopolitique: la “valeur-travail”, l’âge de la retraite et celle de la mort, <http://jacques.bidet.pagesperso-orange.fr/valeurtra.htm>. F. Ruda, Who thinks Reductively? Capitalism’s Animals, *Filozofski vestnik*, 2014, Volume XXXV, Number 1.

животиња, дакле, на „ранију” еволуцијску степеницу: сетимо се шта смо рекли поводом „човекове природе” раније, наиме, да се ради о друштвено исконструисаној „другој природи”.

Бадју који се не осврће на политичкоекономску логику капитализма посеже за неоаристотелијанским натурализмом: живимо у поретку где смо прожети неоаристотелијанским нормама у односу на „природу човека”. *Ми сматрамо да о капиталистичкој анимализацији можемо полагати рачуна само ако се поведе реч о политичкоекономским процесима*. Тек тако се може проговорити о „анималном хуманитету”, о „капиталистичкој анимализацији” данас. Погледајмо то на примеру данас хегемоног неолиберализма: нека се види једна карактеристична изрека Маргарет Тачер која је наравно битна личност у генеалогiji неолиберализма: економија је само метода, а најбитније је промена „душе”<sup>33</sup>. Овде се евоцира некадашње спиритуално језгро човека, као да добијамо поновна уверавања да још увек постоји историјски задатак за човека: проблем је у међувремено корумпираном човеку, али који се може поново уздигнути.

Но, посреди је ипак конструкција „природе човека”, не редукција, стварање нове природе човека: неолиберална „фабрика стварања човека”,<sup>34</sup> конструктивистичко омогућавање неолибералне антропогенезе за циркуларност између жеља, безрезервне конкуренције, учинака и уживања. Не објашњава неолибералну артикулацију „душе” неоаристотелијанизам како Бадју мисли него капиталистичка динамика: неолиберализам, ионако, сумњичав према делотворности класичног либерализма, нуди конструкцију човека. Али остаје питање да ли смо сведоци тоталне анимализације, односно, да ли се уопште још може говорити о човеку после неолибералног убрзавања „застарелости човека”.<sup>35</sup>

33 <http://www.margareththatcher.org/document/104475>.

34 Овај појам се користи код, P. Dardot, Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, 2009, 345.

35 Заправо, ми не знамо да ли је „хуманитет” који је данас преузео задатак да управља својим анималитетом још човек уопште, Agamben, *ibid.* 77.

\*

Спојимо сада аргументације поводом човека и света. Свет је место за објективност: развезивање човека од света подразумева и расцеп/сепарацију између човека и објективности. А верујемо ли да је „човеку” стало до афирмисања света,<sup>36</sup> до потврђивања свега оног што свет значи тада то подразумева „човеков” учинак у смислу тога да он није *лишен искуства лишености*.<sup>37</sup> То подразумева много тога: у најмању руку разрачунавање са фигуром демобилизоване садашњости, односно, отварања могућности трансценденције.

Ако човеку приписујемо евентуалне капацитете у погледу „спасавања” света не мислимо на конзервативну категорију спасавања, него на напор који доводи у везу *негативну енергију критике, негативитет уопште и акт афирмисања света*. Требало би размотрити категорију спасавања,<sup>38</sup> у том светлу. Човек може спасавати себе тек помоћу спасавања света.

Призивамо овде библијску назнаку *katechon*, наиме, „задрживача”<sup>39</sup>. Противречност дотичног појма, а који је данас широко дебатован, јесте у томе да симултано наступа превентивно спрам антихриста, али и против онога што се обележава као

36 Овде ћемо покушати изнети неке тврдње које смо развијали и на другим местима.

37 Ово је тврдња коју номинално износи и G. Anders, (ibid. 57), али у другачијем контексту.

38 Усп. Н. Kaulen, Benjamins Begriff der Rettung, in Martin Opitz/Erdmut Wizisla (Hgg.) *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt/M., Bd. 2, 2000, 619–664.

39 G. Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford, 2005, 109. C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Public Law of the Jus Publicum Europaeum*, Telos Press, New York, 2003, 60. P. Virno, *Multitude Between Innovation and Negation*, Semiotext(e), Los Angeles, 2008, 56–61. R. Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Polity, London, 2011, 52–79.

*parousia*, а који би могао доћи после катастрофе. Оно што је битно за нас овде: *katechon* значи „одлагање краја света”<sup>40</sup>. Наш предлог иде у правцу тога да се *katechon* замишља истовремено као афирмисање света а и као ослобађајућа критика садашњости. *Katechon*, као „задрживач” у односу на свет значи *брану* спрам различитих облика колонизације од стране „реалних апстракција”: није реч, дакле, о једноставном не-релектованом конзервирању постојећег. Ако се држимо нашег аргумента поводом лишености: „задрживач” делује против лишености у односу на свет.

Ако следимо овај пут ми заправо пледирамо за критичко-рефлективно „пролажење”<sup>41</sup> кроз постојеће/садашње процесе друштвених посредовања у касном капитализму: то јесте не-неутрално удубљивање у свет ради његовог спасавања. То није удубљивање за вољу пуког конзервирања, још мање је потврђење постојећег. *Ништа се не може спасити без критике.*

40 P. Virno (ibid) тврди нешто слично али не у смислу филозофије света.

41 B. Noys, ibid, 171. F. Jameson, Lenin and Revisionism, in *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, (ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek), Duke University Press, Durham, NC, London, 2007, 59–73. D. Bensaïd, *Le pari melancholie*, Ed. Fayard, Paris, 1997, 17.



Душан Т. Батаковић

## О СРПСКОМ ИДЕНТИТЕТУ: ОБМАНЕ И ОПОМЕНЕ

Савремени свет и савремени човек, живе, уз ретке изузетке, између две крајности: први у аполитичном микрокосмосу преживљавања који посредно или непосредно, историју само трпе кроз последице убрзане глобализације са свим њеним пратећим мутацијама. Други, који прате и понешто разумеју политику са великом зебњом схватају да живе у доба неизвесних исхода и непредвидивих последица. У том контексту, који повремено личи на неумољиви жрвањ историје, где се бришу старе традиције и намећу нови садржаји и пратећи критеријуми, мењају се, преклапају и редефинишу и сами идентитети: они се од културних и националних, на Западу полако претварају у потрошачке и транснационалне, док се на Истоку и југу, од културних и цивилизацијских образаца све чешће преобликују у круте верске идентитете. Савремено стање идентитета појединих нација, посебно оних које имају слабије економске резултате и ратом или немаштином ослабљене одбрамбене механизме, онда су на делу стално врење и непрекидна прилагођавања са често драматичним исходима.

Данас смо сведоци чињенице да Срби сами себе све чешће самоодређују као мали народ, лишен опипљивих могућности да утиче на свет око себе или да учествује у важнијим међународним процесима. Психологија малог човека, уз психологију ма-

лог народа, тако страна домаћој традицији, после серије великих војних пораза и политичких ломова 1990-их, после дугих деценија самообмане и индиковане мегаломаније, данас неумитно смањује српске амбиције и аспирације. Пољубљани идентитет утиче на често све снисходљивији однос према јачима, мање или више моћнима, а обесхрабрује, ако не и обесмишљава, све родољубиве покушаје да се рационално, у новим околностима преиспитају, допуне и обнове, а затим, на општу ползу, упорно бране и промовишу властити национални интереси. Уместо тога, као на неком снажно заљубљеном клатну, Срби иду из једне у другу крајност, у оба случаја, на дужу стазу, са несавесним последицама.

Како је то још током 1990-их добро приметио Константин В. Никифоров – истакнути руски стручњак за српско питање, писац *Србије на Балкану у XX веку* – Срби су редак изузетак међу народима: ни бројчано мањег народа ни већих политичких амбиција. Једва две деценије касније, Срби се, и по светским и у европским размерама самоодређују као мали народ, иако имају богату културну традицију и релативно значајну улогу у европској историји. Од Срба, проређених ратовима и емиграцијом, нешто су бројнији Холанђани и Португалци, а бројем мањи народи и Бугари, Албанци и Словаци, све скандинавске и балтичке нације, већина других народа западног Балкана, од Хрвата до Словенаца и од Бошњака до словенских Македонаца. Питање значаја једног народа не мери се, међутим, његовом бројношћу, него његовим доприносима светској култури и учешћу у крупним историјским догађајима, као што је то несумњиво у случају Холанђана или Португалаца. Изузетак је Црна Гора, где се супереро негује од најранијег детињства, а обновљена државност представља као суштински цивилизацијски искорак, нема тог осећаја сићушности који је, скоро сасвим преваладао међу другим, деморалисаним Србима. Такође је очигледно да су својих ограничења, бројчаних, привредних или геополитичких, свесни многи европски народи, често и бројем већи од српске нације. Међутим, када погледате Израел, земљу с приближним

бројем становника као Србија, а на вишеструко мањем простору, с нерешеним границама и сталним унутрашњим међуетничким тензијама, имате пример мале/велике нације која има несразмерно велики значај у светској култури, у политици великих сила и у укупном утицају у међународним односима.

Мало је само оно што нема велику вредност! У питању је, дакле квалитативна, а не квантитативна одредница. У европским оквирима, премда бројчано смањен и стешњен на све скученијој територији, Срби су свакако један значајан народ, зато што су народ необичне креативности, баштаници светски значајних, миленијумских културних достигнућа. А да нису ни толико мали ни толико неважни, не би, на међама различитих царстава, цивилизација и конфесионалних вододелница, толико страдали током читаве историје, а успели да, упркос узастопним ратовима, честим расељавањима и изгонима широких размера, ипак опстану. Мера страдања у неком од историјских ковитлаца, често је, парадоксално, и мера историјског значаја пострадалог народа.

Питање идентитета, које укључује и осећање ширег значаја националне заједнице или државе којој припадате, није увек одређено повољним исходима одређених политичких пројеката или, у другој крајности, њиховим неповољним последицама. Најтежа последица развоја Срба у последњем столећу, са свим скоковитим искорацима, обележеним недостатком континуитета, довели су данас до опасно пољуљаног идентитета, који се, тек формално ослобођен југословенских ограничења, није редефинисао у галиматизијасу изукрштане митологизације најбољих културних садржаја, политичких доктрина и духовних традиција.

До стварања југословенске државе, Срби су, премда расути широм различитих империја, у краљевствима и кнежевинама, имали „Српску Агину” у Новом Саду, „Српску Спарту” на Цетињу, „балканску Пруску” у Србији, необично виталан народ у Босни, Херцеговини, Далмацији и Војној крајини, све до Српских Моравица, раскршћу путева и железница у Горском Котару, где се,

уз екстензију у Белу Крајину у Словенији, на северу, отприлике завршава српски етнички простор; имали су Стару Србију, премда силом расељавану и систематски арбанизовану „класичну српску земљу”, на спором путу опоравка и модернизације после балканских ратова (1912–1913), и српску Македонију, где је њен западни део од скопске и велешке котлине, под планином Бабуном и у области Пореч, па на југ према Охриду, српски дисао и у Србију се надао, а где је у селу Дренову настала позната песма: „Спремте се спремте четници”, којом су на почетку XX века бодрене српске комите у борби против османске доминације.

Национално самопоуздање Срба на почетку XX века, упоредо с културним успоном у златном добу српске демократије (1903–1914) – тој „Перикловој ери” Србије, како је умео да истакне Милан Грол – почивало је на општем уверењу да су национална слобода и уједињење сасвим близу, уз широку спремност на жртву ради остварења свете националне мисије. Победе, страдања и васкрс у Првом светском рату, уз непримерно велике жртве, завршио се „у вихору славе”, пробојем Солунског фронта, где је од средине септембра до 1. децембра 1918, ослобођена Србија и створена заједничка држава Срба, Хрвата и Словенаца. Срби су сматрали да је окупљањем Срба у једну државну заједницу заједно са сродним народима, коначно остварен национални циљ.

Најдужи рат Србије почео је у јесен 1912, а протегао се негде до средине 1920, са смиривањем сукоба око разграничења и револуција у суседству. Из српске перспективе успеси су били изнад сваких очекивања, а нестале су и највеће претње по српску слободу и уједињење: Аустроугарска монархија и Османска империја. Велика већина Срба, с изузетком мањина у румунском Банату, Мађарској, Бугарској и Албанији (неки су се касније као „опганги”, доселили из Мађарске у Краљевину СХС), нашла се под једним државним кровом, уз српску династију и демократске установе, углавном пресликане из предратне Србије.

Кад сам мога деду, који је девет година провео у униформи, у рововима Скадра, Куманова, Текериша, Горничева и Доброг Поља, питао како је било, одговорио ми је лаконски, али не и без извесног поноса: добро се завршило, срушили смо три велика царства, аустријско, турско и немачко, која су нас немилосрдно гушила. Толико о „малом” народу који је, у борби за слободу и уједињење, покренуо ланац догађаја који ће изазвати тектонске поремећаје на европском тлу с низом исхода важних по слободу многих европских народа (Чеха, Словака, Пољака, балтичких народа), исхода који су и данас, када процеси иду у супротном правцу, ка уједињавању, још увек валидни!

Када се распадала комунистичка Југославија (1990–1992), утонувши у крвави грађански рат, медији западних и средњоевропских држава заплъуснули су европску јавност теоријам да је, кривицом Србије, нестала Аустроугарска монархија, чиме је створен простор за будући продор нацизма и комунизма у Средњу Европу. Штавише, све су гласнији били заступници теорије да су претешки, понижавајући услови, наметнути вилхелминској Немачкој на Мировној конференцији мира 1919, неминовно водили у реваншизам из којег ће, последично, настати нацистичка идеологија. Данас је, ето, Србија посредно „крива” и за такав развој догађаја, укључујући и Хитлеров долазак на власт, и продор стаљинистичког комунизма у средњу и југоисточну Европу на крају Другог светског рата.

У Европи, која је путем концепта великих сила скоро чистав век, од Бечког конгреса 1815, избегавала, с изузетком билатералних, шири војни сукоб на континенту, Србима је већ од 1914. најчешће било замерано да су – не базирајући се на шире међународне последице унутар система великих сила и осетљиве равнотеже моћи – упорно, по сваку цену, следили само своје националне циљеве. Србија је тако постала ендемски „одговорна” не само за избијање Првог светског рата (премда су његови узроци били борба великих сила за превласт у разним деловима света, а Са-

рајевски атентат само један згодан повод какав је Аустроугарска чекала да започне коначни обрачун са Србијом), него и за све постојеће тектонске промене које су, у сукцесивним таласима ширили нестабилност од Јадрана до Балтика, у простору који се називао „Интермаријум”. После доласка нациста на власт 1933, и аншлуса Аустрије 1938, у раздобљу у којем је највећи део антинацистичке, посебно јеврејске интелигенције из Беча и других градова испред хитлеровске чизме избегао у САД, и на америчким универзитетима брзо је обновљена носталгија за Двојном монархијом, у којој су Јевреји били слободни и равноправни грађани (што је само делимично тачно, посебно за године пред Велики рат). Нестанком Црно-жуте монархије („кривицом Срба”) отворен је простор настанку малих држава, које појединачно, нису могле да зауставе продор нацизма и расизма који се окончао у холокаусту.

Перцепција Србије као политички непоузданог савезника, чије се акције (осим у ослањању на Русију) не могу увек предвидети, нити се на њене претходне договоре може до краја ослањати, остала је једно од њених трајнијих обележја у дипломатским канцеларијама и историјским семинарима нашега доба. Стога је питање одговорности Србије за Први светски рат у неједнаким таласима обнављано у западној, посебно англосаксонској и немачкој историографији о скоро свакој округлој годишњици избијања Великог рата (1964, 1994, 2014), срачунато је да помери фокус са несумњиве одговорности великих сила, у првом реду Немачке и Аустроугарске, како би се на терет Србије и њене савезнице Русије, превалило претешко бреме одговорности за прву војну катастрофу светских размера. Премда није било нове архивске документације која би потврдила такве радне хипотезе, Србија је, у непрекидном медијском рату у којем, уз ретке изузетке, активно учествује и званична западна историографија, остала привилегована мета одговорности, сама или у алтернатици са Русијом. У Хладном рату, таква су гледишта била само накратко уздрмана, неумољивим чињеницама и ауторитативним тумачењима хам-

буршког професора Фрица Фишера и његове школе (а у склопу примарне немачке одговорности за избијање оба светска рата), да би се, с окончањем биполарне поделе света, одговорност изнова пренела на дежурне кривце – Србију и Русију, њену велику заштитницу.

Србија је, због снажних историјских веза са Москвом и Санкт Петербургом поново перципирана као „мала Русија” на Балкану, јавни или притајен савезник Русије, у латентном отпору према доминантним политичким токовима на евроатлантском Западу. Данас се, као и 1914. и 1941, континуитет политике према Србији може лако пратити: Срби се сматрају трајним реметилачким чиниоцем, и та се мантра упорно понавља као да је реч о Дарвиновој теорији. Свима је познато како су усташе, као Хитлерови штићеници, позивајући се управо на теорију о Србима као реметилачком чиниоцу, већ од 1941. отварали логоре смрти од Јадовна до Јасеновца, и започели геноцид над Србима – с циљем да у потпуности затру један народ на простору сателитске НДХ.

Србија, међутим, ни 1941, као ни 1914. није, као држава, била реметилачки чинилац. Кад се пажљивије осмотре стварне чињенице о Србији у првој деценији XX столећа, лишене предра суда и стереотипа, обликованих у бечким дописништвима и посредством бечке штампе наметнутих погледа на балканска питања, указује се једна сасвим другачија слика. Србији, исцрпљеној балканским ратовима, било је – како је њен премијер Никола Пашић наглашавао пред рат 1914 – потребно бар две деценије мира да би се консолидовала власт у Новим областима на југу, и у скоро двоструко територијално увећаној Србији, искоренио османски феудализам, изравнале социјалне разлике и путем постепене политичке интеграције, смањиле напетости у односима са претежно непријатељски настројеним мањинама, Албанцима и Бугарима у Старој Србији и српској Македонији. Србија је 1913. тек почињала да се поставља као нова регионална сила, у намери да, у следећим годинама, пружи одређени допринос стабилности на Балкану.

Несрећни Сарајевски атентат, уз логистичку подршку једног дела тајне официрске организације „Уједињење или смрт” из Србије, изведен је не као терористички акт (у данашњем значењу тога појма), него као акт антиколонијалне борбе „Младе Босне” против опресивне аустроугарске владавине у Босни и Херцеговини, једине колоније на европском тлу. Сарајевски атентат је донео Гаврилу Принципу ореол националног хероја, а при преносу његових посмртних остатака из Терезина у Сарајево, хиљаде захвалних Чеха и Словака испратило је јунака који је својом храброшћу, најавио и њихову националну слободу. Гаврило Принцип, у једној широј историјској перспективи, више је српска претеча Нелсона Манделе, него узор по којем делају терористички настројени чланови Хамаса или Хезболаха, како му данас, с нескривено злом намером, приписује савремена ревизионистичка историографија. Мандела је, треба подсетити, у првим фазама борбе против колонијалне владавине и апартхејда користио и борбена средства којима је, пола века раније, са истим циљем посегла „Млада Босна”. Напоређо с тим, у Немачкој и Аустрији, а затим и у низу ревизионистичких држава, бујала је литература о „одговорности за рат” са сарајевским атентаторима и Србијом као носиоцем одговорности, која је свој пут нашла и у школским уџбеницима широм света, а посебно на његовој западној хемисфери.

Још пре двадесетак година студентима на Филозофском факултету у Београду, после једног дужег студијског боравка у САД, где сам пажљиво прегледао средњошколске уџбенике на више језика, објашњавао сам да (до појаве Милошевића, Караџића и Младића 1990-их) главне личности из српске историје у светским приручницима нису ни Св. Сава ни цар Душан ни Карађорђе ни Вук Ст. Караџић, Његош или Андрић, него једино Гаврило Принцип, фанатични српски националиста, који је уз престолонаследника убио и његову трудну жену и потпуковник Драгутин Димитријевић Апис, шеф контраобавештајне службе српске војске. Званична Аписова функција у војном систему Србије, указивала

је на одговорност Србије као државе, која на туђој територији помаже политичка убиства са непредвидивим последицама по међународне односе. Наша деца у исељеништву, често су, и онда и данас, имала великих невоља кад би наставницима покушали да објасне да су у питању борци за слободу и национални хероји, а не терористи намерени да сруше европски мир и изазову страдања невиђених размера, као и да је Апис деловао мимо и против Пашићеве владе. Сличне оптужбе на рачун Србије дошле су и са неочекиване стране: кад је обновљена изградња Храма Св. Саве, од славног руског писца и дисидента, А. Солжењицина је у Паризу српска дијаспора замолила за симболичан новчани прилог за изградњу храма, али је Солжењицин бурно реаговао, и одлучно одбио да да прилог, оптуживши Србију да је увукла војно неспремну Русију у рат и тако значајно допринела нестанку Рускога царства.

На крају Великога рата национална интеграција Срба, увек снажно везаних за државу која је стварана огњем, мачем и уз велике жртве, сасвим је престала, док је код других јужнословенских народа и верских група национална интеграција добијала на замаху или тек почињала. Данас се, с накнадном памећу многи жестоко обрушавају на пијемонтску грозницу српских ујединитеља и њихово, како се данас чини, пребрзо утапање у заједницу која, премда замишљена као држава помирења, због сучељених националних интереса, с бројним мањинским групама и различитим наслеђем, није много обећавала. Сви они, који би да могу да врате точак историје били само за уједињење Срба, заборављају да је царска Русија, на коју су Срби могли да се ослањају, и чији је последњи император подржавао јачање и ширење православља на Балкану, нестала у бољшевичкој револуцији 1917, а одлуке о српској будућности прешле искључиво у руке западних, Београду не увек наклоњених савезника.

У Краљевини СХС, већ су почели крупни уступци другим народима, верским и мањинским групама на штету српских интереса, редовно подређиваних једном вишем интересу – очувању

заједничке државе. Премда је нова заједница многим несрпским политичарима и идеолозима изгледала само као проширена „Велика Србија”, југословенска држава је до прокламације Краљевине Југославије, врела у међунационалним сукобима, без правих решења за растући хрватски национализам, који је уз садејство спољних непријатеља угрожавао темеље државе на чији су олтар Србија и Црна Гора положили своју мукотрпно стечену независност. За краља Александра I Карађођевића, било је, у тим првим деценијама, главни напор да се држава консолидује улагањима у нове, недовољно интегрисане или неразвијене, етнички често мешовите крајеве: највише труда, улагања и подршке отишло је у Словенију, где су уз подршку Београда отворени Универзитет и Академија наука, док су важне културне институције у Македонији (Скопски универзитет, Позориште „Краљ Александар”) или Далмацији, имале приоритет над улагањима у Србију, Црну Гору (с изузетком обнове Његошеве капеле) и друге српске крајеве. Ова држава помирења, како ју је замишљала српска елита, показала се, због подривачког рада националиста и комуниста, недовољно функционалном, уз латентну претњу распадом. На такве изазове краљ Александар одговорио је у јануару 1929. увођењем ројалистичке диктатуре која је, насупротив тврдњама комунистичке пропаганде о „монархофашистичкој диктатури”, трајала сасвим кратко: једва две и по године, да би 1931. била практично укинута доношењем новог, „октроисаног” устава који је делимично васпоставио демократске процедуре. Била је то следећих година „вођена демократија”, обележена ауторитетом краља, са јавним гласањем на изборима и забраном рада национално оријентисаних странака, све до погибије витешког краља, прве жртве фашизма у Европи, у комплоту који је осмишљен у Мусолинијевој Италији а спроведен усташко-бугарским атентатом у Марсеју, 9. октобра 1934. године.

Код Срба је држава, после беспримерних страдања у Великом рату, несумњиво била важнија од очувања оних демократских вредности које су Краљевину Србију учинили привлачним

средиштем југословенског окупљања у раздобљу 1903–1914. Од 1929, међу Србима је престала да се негује демократска култура, што је уз сва странчарења и застрањивања, била носећа вредност српског политичког система који је пренесен у југословенску државу. Упоредо с тим, дошло је до велике пометње у културним круговима који су, уз подршку државе, настојали да промовишу јединствену југословенску културу која је тек понегде била компатибилна са традиционалним или модернистичким токовима српске културе. Најпре трошлемени, па троимени народ „Србо-Хрватско-Словенаца” из 1918. преобликован, по јакобинском француском моделу, у званичну југословенску идеологију (1929), изродио је разне облике југословенства, од интегралног до федералног у политичком смислу, до идеалистичког и масонског, у економском, духовном и културолошком смислу, у широкој палети различитог схватања унутар расположивих културних модела.

Српски идентитет у ројалистичкој Југославији ипак је, уз све свечарске похвале солунском јунаштву и носиоцима Албанске споменице постепено слабио, тражећи повремено израза и заштите у заједничким институцијама, уз сталне, чак непрекидне низове крупних уступака на рачун других народа, а све зарад очувања заједничког државног крова, створеног великим ратним напорима двеју српских држава. Упоредо с тим, у светској јавности се до краја 1930-их скоро сасвим истопио углед Србије, стечен беспримерним јунаштвом у Великом рату, до те мере да су поједини француски министри пред званичницима из Београда на југословенским изложбама у Паризу похвално говорили о „Југословакији” и Прагу њеној прелепој престоници. Србија се помињала само још у неким уџбеницима, као незванична савезница и штићеница Антанте у Првом светском рату, док је Спомен-костурница на Виду, код Крфа, почаст страдалима одала са југословенским грбом и у име Југославије. Српски се идентитет постепено разводњавао, мешао, на властиту штету са југословенским само да би затим свако позитивно помињање српства било означавано као хегемонистичка претња, отворена или завијена у југословенско рухо.

Још од почетка 1930-их, српство и југословенство све су се мање допуњавали и међусобно подупирали да би, тек учи стварања Бановине Хрватске (1939) – која се по први пут у историји распрострла и до Дубровника, и додатно проширила и на поједине босанске срезове и на западни Срем – из разочарења у југословенски концепт интеграције, дошло до покушаја ревитализације и редефинисања српских интереса кроз *Српски културни клуб*. Окупивши крем српске интелигенције, од Слободана Јовановића, Николе Вулића и Драгише Васића, до Владимира Ђоровића, Александра Белића, Младена Жујовића, Јустина Поповића и Радослава Грујића, *Српски културни клуб* је, не одустајући од заједничке државе, избацио примамљиву паролу засновану, преваходно на културном јединству – „Јако српство јака Југославија”. Серијама предавања настојали су да понуде одговоре на горућа питања садашњице и помогну обнови пољуљаног идентитета Срба, често заглављеног у маглама идеалистичког југословенства. У одговору на злослутно јачање хрватског сепаратизма, експерти *Српског културног клуба* предлагали су федерално преуређење југословенске државе, где би уз Бановину Хрватску и Савску бановину као Словенију, била образована и нова федерална јединица „Српске земље” са седиштем у Скопљу.

Априлски рат 1941. и окупација земље спречили су даље кораке ка преуређењу у којој би Србија и српске земље биле у посебној федералној јединици. Премда ретко репрезентативно збориште српске научне, културне, духовне и пословне елите, *Српски културни клуб*, плановима новог мирољубивог споразума са конститутивним народима унутар Краљевине Југославије наишао је на оштре осуде, најпре хрватских националиста и комуниста који су му приписивали хегемонистичке и великосрпске аспирације, док је за немачке окупаторе то био клуб утицајних масона, бескрупулозних богаташа и енглеских плаћеника. Разбијено и подељено у ратним околностима, ово родољубиво друштво, аутен-

тични српски чувар идентитета, нашло је, делимично свога израза у начелној или активnoj подршци Равногорском покрету генерала Драгољуба Михаиловића.

Грађански рат (1941–1945) није много допринео јачању српског идентитета, ослоњеног на његове освештане вредности. У раздробљеним, окупираним српским земљама, под немачком, усташком, италијанском, бугарском и италијанско-албанском окупацијом – српски идентитет се распинуо у различите, најчешће оштро супротстављене идеолошке таборе, од традиционалног и екстремног, најчешће колаборационистичког национализма, до ројалистичког, легалистичког и демократског југословенства. Сукоби *Српског добровољачког корпуса* Димитрија Љотића са четницима Драже Михаиловића у самој Србији били су, можда оштрији од потоњих сукоба Титових партизана и четника, са усташама или балистима на Косову. Почетак грађанског рата, у окупираној Србији лажно приказан нпр. у пропагандном филму *Ужичка република*, много реалније је представљен у горким стиховима народне песме „Над Краљевом жива ватра сева”, када се после, заједничког напада на Немце у Краљеву, у јесен 1941, комунисти окрећу против лојалистичких Михаиловићевих снага. Ратна драма Србије, од масовних мађарских злочина у Бачкој, немачких злодела у Банату и усташког оргијања у Срему – где је међу стреланим српским таоцима скончао и Сава Шумановић, највећи српски сликар тога доба – до албанских и бугарских злочина у Метохији, на Косову, јужним крајевима и Македонији, а изнад свега у НДХ, учинио је Србе главним жртвама рата. Чак и у немачком или мађарском заробљеништву, официри који би се изјаснили да нису Срби, одмах су пуштани на слободу.

У савезу са Трећим рајхом, комунисти су с одобравањем дочекали Хитлерову војску, а током априла и маја, све до напада Хитлера на СССР 22. јуна 1941, тек пристиглим немачким окупаторима радо су потказивали тзв. „мартовце”, присталице државног удара од 27. марта, који су уз паролу „боље рат него

пакт”, клицали краљу Петру II и отпору нацизму и фашизму по сваку цену. Локални комунисти су чак, у Чачку, одиграли пријатељску фудбалску утакмицу са представницима Вермахта, јер је Трећи рајх не само савезничка, него и пријатељска сила?! Тек на позив Стаљина, после Хитлеровог напада на СССР, КПЈ је почела с припремама отпора окупатору. Данас о томе нема података у савременим уџбеницима историје, који углавном понављају отуђну мантру о Комунистичкој партији Југославије која је наводно стала на чело отпора фашистичкој окупацији. Зашто само фашистичкој, зашто не и нацистичкој? Зато што је најпре осуђена само фашистичка, Мусолинијева Италија, док су Стаљин, а с њим и све сателитске комунистичке партије, укључујући и КПЈ још били у савезу са Хитлером, до поткраја јуна 1941.

Комунистичка пропаганда је, после 1945, опробаном стаљинистичком техником испирања мозга, преко школских уџбеника, пратећих партијских приручника и других пропагандних публикација, преко безброј документарних и играних филмова и серија, створила једну потпуно искривљену слику историје која је одговарала само званичној, хрватској верзији федералног југословенства, а која је, у новом, стаљинистичком идеолошком кључу, до краја порицала сваку вредност Краљевини Југославији, немилосрдно прогонила њене присталице и неуморно производила мемоарску и „научну” литературу која правда политику осуда и прогона ројалистичких неистомишљеника. У атмосферу неостаљинистичког једноумља, а у склопу југословенске варијанте концепта „новог совјетског човека” требало је да комунистичку револуцију уведе као закономерно, разрешујуће решење свих националних и социјалних сукоба из међуратних година преко револуционарног рага који су извели сви наши „народи и народности”. Додатна објашњења разрађивана су после раскида са Москвом 1948, када је у Југославији успостављен систем „стаљинизма без Стаљина”. Уз заглушујућу пропаганду, нови нараштаји су учени да се, за разлику од осталих земаља под совјетском доминацијом, Југославија ослободила властитим снагама.

Историјске чињенице, указују, међутим, на супротно: без одлучујуће акције Црвене армије која је, са огромном војском, безбројним тенковима, каћушама и авионима, из Србије за месец дана протерала немачке окупаторе, крунисавши то ослобођењем Београда, рат би на овим просторима сигурно трајао знатно дуже, јер је допринос партизанских снага у ослобођењу Србије, још увек већински одане генералу Михаиловићу, био, по проценама релевантних војних историчара, мањи од десет одсто. То је признавала и комунистичка штампа све до јуна 1948, када је дошло до раскида са Москвом, па су се најпре ослободиоцима сматрале обе војске, а на крају само Титов НОБ којем су донекле „помагале” трупе Црвене армије. Партизанске снаге су заправо, ишле за Црвеном армијом, да би у ослобођеним градовима (чак и кад би их тамо сачекали и четници, ројалистички савезници, као у Крушевцу, Краљеву и другим местима), хапсили припаднике свих формација, ројалистичко-антифашистичких и профашистичких подједнако, које нису признавале Титову власт. По одласку совјетских трупа са југословенске територије, показала се, заправо немоћ НОБ-а којем је требало још скоро годину дана да, користећи се више победама савезника на разним ратиштима, уз велике жртве дође до границе Словеније са Аустријом. Србија је своје ројалистичко опредељење током рата платила беспримерним жртвовањем српске омладине, као казном коју им је комунистичка власт доделила за одсуство симпатија за комунистичку идеологију. Омладинци са свих страна Србије, одмах су по регрутацији, без довољне обуке, приморавани на непрестане јурише како би масовно и улудо изгинули у нападима на тешко освојиве немачке утврде на Сремском фронту.

Ефикасност Титових снага огледала се у немилосрдном обрачуна са „класним непријатељем” који је, нимало случајно, био најсуровији управо у Србији. Најпре су без суда, у градовима преузетим од Совјета, хапшени, убијани и стрељани ређе прави сарадници окупатора, а чешће „класни непријатељи”, трговци, ин-

дустиријалци, сеоске газде, адвокати и високи државни чиновници, бивши и активни жандарми, писци и новинари, професори универзитета и гимназијски наставници, сеоске старешине, угледни домаћини, речју, сви који су се јавно определили за васпостављање Краљевине Југославије или својим положајем и утицајем претили да угрозе још крхке темеље нове, комунистичке диктатуре. Досадашња још непотпуна истраживања жртва „црвеног терора 1944–1947” у Србији, стигла су до броја од преко 56.000.

У Комунистичкој партији Југославије, као и у Титовим снагама, Срби су, русофили и интернационалци, чинили већину борбених снага, регрутовани највише на простору усташке НДХ где се бежало од покоља у најближе антифашистичке јединице. Мала је вероватноћа да би се Срби придружили партизанима да иза њих није стајала Русија, вековна заштитница Срба у доба стране доминације, Русија која се, и преко Стаљина, изједначавала са „мајком Русијом”. Када сам политичког комесара једне од пролетерских бригада упитао с каквим су покличем његови борци кретали у јуриш, одговорио је без зазора: увек исто: „За Стаљина!” Нимало случајно, Прва пролетерска бригада била је основана 21. децембра, на Стаљинов рођендан, да би после сукоба са Москвом 1948, дан оснивања био померен на 22. децембар, празник ЈНА.

Уз изванредан број Словенаца (којих је било и у Михаиловићевим снагама), минималан број Хрвата и босанских муслимана пришао је Титовим снагама, све док после пораза нациста под Стаљинградом (фебруар 1943) и капитулације Италије у септембру 1943, није постало очигледно да ће се рат окончати Хитлеровим поразом и да је време да се пређе на другу, сматрало се, бар у Далмацији, победничку страну.

Југославија је 1945. обновљена као комунистичка федерација, као потпуна негација свега што је у Краљевини сматрано заједничким вредностима. Преименовање народа, насилна наметања идентитета, утеривање сељака у задруге, прогони тзв. „кулака”, Титови гулази на разним странама, све до Голог отока, некако су,

временом, пали у заборав, а у заједничком сећању, потпомогнута софистикованом идеолошком пропагандом која је деценијама обликовала савремену свест Срба, остала је само прочишћена слика благостања без слободе: од радних акција, и од државе добијених станова, до бесплатних летовања, бескаматних кредита и других погодности социјалистичког самоуправљања које су се увукле у српски идентитет и идеализовану перцепцију Југославије. Стапањем нових идеолошких калупа са свакодневицом, у условима тенденциозно редукованих историјских знања, у одсуству демократске културе, политичких слобода и критичког мишљења, обликован је од Срба нови југословенски човек (као што је, по сличном рецепту у СССР-у од Руса стваран „нови совјетски човек“), претежно отуђен од властитих традиција, историје и памћења.

Можда је пример Црне Горе, где су горштакче страсти и локалне подвојености драматичне, парадигматичан пример однорађавања кроз болшевизацију. Вековима се сматрало да су Црногорци најбољи Срби, да су српска господа најчешће „из прека“, а да је моравска Србија вековима гажена у војним походима сучељених империјалних армија, понајмање српска, јер је, испражњена честим прогонима и насилним расељавањем често постајала простор насељавања несрпског становништва, да би се, потом, изнова обнављала, претежно из динарског појаса Херцеговине и Црне Горе. Данас се један део становништва, укључив и владајућу класу Црне Горе, сумњивог моралног кредибилитета, јавно одриче сваке везе са српством, прогони српску цркву и све који се Србима осећају, док се једновремено диве, чини се бескрајно, Хрватима. За сваког Србина из Црне Горе или црногорског порекла, увредљиво је када види како се садашњи црногорски главари јавно клањају Хрватима у Загребу као да су им кметови, и када им са дивљењем поручују да ће вредно учити из њихових искустава...

Комунистичко југословенство, за већину Срба идеалистичко, обавезно или бар подразумевајуће, највећу је штету направило управо Србима. Расрбљивање није било само процес

насилног мењања идентитета, раскида са традицијом, с крајњим циљем њеног потпуног брисања из историјског сећања. Када сам председника Државне заједнице СЦГ чији је отац иначе био командант четничких (хитро ме је исправио: „немојте четничких, рекао бих монархистичких“) јединица у Грбљу, једном приликом упитао шта је по народности одговорио ми је: „ја сам оно што ми је син“, што је супротно свакој традицији Црне Горе, где се народност, можда и више него другде, поносно, од оца наслеђује, преузима и чува.

Укупно узев, више нема сумње да су Срби Други светски рат изгубили. Није тачна теза Добрице Ћосића да Срби добијају рат, а губе мир. То је комунистичко, једнострано тумачење српске историје. Други светски рат Србија је изгубила, док је Први светски рат Србија добила: Краљевина СХС касније Југославија, са свим својим, већ спомињаним ограничењима, била је пожељан државни оквир за велику већину Срба, вековима развојених и под туђинском влашћу. Данас многи, као у неком трансу, тугују за Титом, не само као симболом благостања, него и као човеком који је створио Југославију. Историјски пледано, Југославију су створили Никола Пашић и регент Александар, али се све заслуге приписују Титу који је на власт дошао само као невољни обновитељ континуитета Југославије: његов политички идеал била је балканска федерација.

Велика је обмана, у коју се и даље скоро побожно верује, да се Југославија сама изборила против нацизма и фашизма, независно од воље великих сила. А заправо је препуштање Југославије Стаљину (а преко тога и његовом југословенском представнику Титу) решено одлуком америчког председника Рузвелта, на савезничкој конференцији у Техерану, у новембру 1943. Тада је, као компензација за огромна ратна напрезања и за велике војне победе, у совјетску зону утицаја препуштена читава Југославија. Черчил, као најмлађи партнер међу „великом тројицом“, био је само технички задужен да ову одлуку спроведе: да преко британ-

ских војнообавештајних канала и кроз медије, престане са пружањем подршке западном штићенику, Михаиловићу, и пренесе је, на Тита, већ одређеног за победника у рату. Почело се с демонизацијом Михаиловића и њихових снага, и неумереним похвалама Титовом покрету. (Черчиллов накнадни покушај посебне нагодбе са Стаљином, није имао никаквог опипљивог дејства.) Исход грађанског рата у Југославији решен је, дакле, за зеленим столом и независно од војне снаге било које војске на њеним бојиштима.

Други светски рат се, уз два антифашистичка покрета у којима су бројем и утицајем доминирали Срби, завршио, из перспективе српских интереса, потпуним поразом. Срби су подељени у пет од шест федералних јединица, јер су, како је то 1971. признао париском „Монду” Милован Ђилас, били „главна препрека успостављању комунизма”. Србија је, по успостављању коминтерновског модела решавања националног питања, максимално смањена, дошла под власт домаћих комуниста, по опредељењу Југословена или интернационалиста. Две аутономне покрајине у саставу Србије образоване су из два разлога: прво, као уступак братским комунистичким режимима у Мађарској и Албанији око заштите права њихових мањина, и друго, као средство да се ослаби бројчана предност Срба у укупном становништву федералне Југославије. Српски комунисти су, у свакој прилици, морали да се доказују као немилосрдни прогонитељи свега што је опомињало на „великосрпску” идеологију, хегемонију, или било какав нагвештај српске самосвојности, ван дозвољених оквира комунистичке догме.

Тешко је поверовати да се Србија, земља сеоских домаћина од Поморавља до Шумадије, од Срема до Баната, и других, претежно руралних области, обележених ситним сељачким поседом, осећала победником у рату да би се народу, у име большевичке идеологије, реквизирила храна, одузимала тешким знојем предака натопљена земља, да би био силом утериван у задруге и трпео терор намењен наводним кулацима. Још мање је вероват-

но, да је комунизам вољно пригрлила градска и пословна елита, позната по предузимљивости и привржености ставу о неприкосновености приватног власништва као темеља сваког слободног друштва.

Српски комунисти, без разлике одани Ј. Б. Титу, били су мање или више фасцинирани поштоваоци његовог култа великог, свезнајућег и свемоћног вође, више послушници него сарадници, увек вољни да устану у одбрану права Словенаца у Трсту и Корушкој, „егејских Македонаца” у Грчкој, али неспремни да заштите права Срба, дискриминисаних, расељаваних и насилно асимилованих у Албанији, Бугарској, Мађарској и Румунији: није било ниједне јавне речи критике, захтева за заштиту, јавних протеста, дипломатских акција, чак ни протестних нота: од интереса Срба ван Југославије, српским комунистима преча су била сва друга питања, док је удбашко ламентирање над неравноправношћу Србије у новом федералном систему, остајало, углавном, на нивоу јалових кафанских оговарања. Србија је, с изузетком Београда који је, и против Титове воље ипак остао главни град Србије (Броз је предложио да главни град Србије буде Крагујевац) неумитно пропала, животарећи у међустању социјалних полутана без развијених културних потреба – ни грађана ни сељака, који су, нахрупивши у градове ради сталног посла, настојали да задрже нешто производње на селу, претворивши се, временом у раднички слој без идентитета. Општи напредак, и (не увек) успешна индустријализација, по изласку Југославије из блока држава реалног социјализма, нису дошли са самоуправљањем и привредним реформама, него тек после отварања граница и дознака од милиона гастарбајтера по западној Европи које су и онда биле, као што су и данас, значајан део националног дохотка. У таквом, хибридном социјалном стању, тек напола просвећен, духовно запуштен и без јачег ослонца у традицији, са партијском елитом без упоришта и идентитета, српски народ ушао је потпуно неспреман у колоплет крупних промена изазваних крајем Хладнога рата и сломом комунизма.

Раскид с комунизмом, у Срба је, задуго, схватан као раскид с југословенством, са учењем које је пустило дубоке корене у нову свест, већ раздвојену од српства као матичног упоришта националног идентитета, и из такве тешко разрешиве конфузије, настале су илузије и обмане за коју претходне генерације везују најбоље успомене из младости. После поражавајућих постјугословенских, ратних и поратних искустава, романтична пројекција југословенства, као идеализована слика прошлости преноси се и на садашња поколења која без културних оријентира и јасног идентитета тешко прихватају нове реалности. У Србији се данас живи у једној искривљеној стварности, обликованој у доба комунистичког југословенства, а која одавно нема додира са историјским истинама. А пошто нема чврсте стајне основе утемељене на властитим вредностима, отуда још увек, претежно вољно се учествује у једној великој илузији, у некој врсти свеобухватне обмане, са очекивањима која немају утемељење у реалности. Сам народ, исцеђен и измучен, изневерен, деморалисан и стога апатичан, свикнут на насиље, корупцију и сваковрсне неуспехе, радо би се, већ сутра, вратио у живот југословенске илузије која је многима пружала привид заштићености и сигурности, неспреман да се сучи са заблудама и обманама које су га у данашње стање довели, посебно неспреман да се запита и критички преиспита колико га је заправо илузија југословенства, које се тако дуго и грчевито држао, прескупо коштала.

Стварању искривљене свести и примамљивих илузија необично су допринели партизански филмови, ТВ серије и стрипови, омладински слетови, чије су се поуке сливале у један заокружен поглед на свет. У Титовој Југославији, како је избио Душко Ковачевић, славни драмски писац, снимљено је близу хиљаду филмова од којих је деведесет одсто партизанска ратна пропаганда. Само један филм, међутим, био је посвећен највећој српској епопеји Првом светском рату: филм *Марш на Дрину*, као репозиторијум домаћих нарави и крепког националног поноса.

Све остало, чак и кад су филмови били посвећени омладинским темама (нпр. филм *Није него*), било је само боље упакована пропаганда, која се, потом, као отисак, утискивала у свест и деловала као верни одраз реалног живота.

Данас је српској јавности скоро сасвим непознат најпознатији Београђанин у доба Другог светског рата – његов ратни командант, краљев командос, мајор Александар Саша Михаиловић. За нараштаје порасле у фантазији *Отписаних*, Саша Михаиловић не постоји, иако је већина херојских подвига његових илегалаца уграђена у поменуту ТВ серију, која је и данас популарна, одржава живом комунистичко-партизанску митологију. А управо је Саша Михаиловић, у Београду где је број комуниста после узастопних провала и изнуђених признања скоро нестао, извео низ спектакуларних диверзантских акција против Немаца, а да притом, по наредби генерала Драже Михаиловића, није смело бити жртава, да се избегне одмазда од сто стрељаних Срба за једног убијеног Немца. Уместо тога, вештачки се одржавају стари митови које подржава елита произашла из титоистичког шињела. Ни деценије вишестраначја и демократије, нису успеле да разбију тврдокорне партизанске митове, који се, с погоршањем квалитета живота, упорно обнављају.

Српски народ данас још тавори заробљен у двострукој догми, комунистичкој и југословенској, које су, стопљене у једно, смртоносне по српски идентитет. Видело се како је прошао Милошевићев србокомунизам, када се покушало накарадно спајање српства са комунизмом, идеологијом неспојивом са аутентичним српским традицијама (да наведем само неколике: грађанске слободе, демократија, предузимачка економија, неприкосновеност приватног власништва, локална аутономија, поштовање регионалних посебности...). Милошевићева идеологија србокомунизма завршила је на згариштима НАТО бомбардовања, а данас, као резултат Милошевићеве „победе”, многа деца рођена током и после бомбардовања 1999, болују од тешких облика рака... На другом

полу, жељена и нежељена елита, како себе воле да представе бивши комунисти и њихови последници, формално ултралибералне оријентације само су два лица, две фракције слабо прикривеног комунистичког југословенства. Све док се не прихвати да су српство и комунизам две неспојиве, међусобно искључиве идеологије, Србија и српски народ, извесно, не могу рачунати на сигурну будућност.

С одумирањем „вестфалског система” држава у Европи – који национални суверенитет сваке државе узима као највишу вредност – многе државне надлежности преузимају наднационалне бирократске структуре бриселске администрације, где се, упркос наивним очекивањима из Србије, праве оштре разлике у статусу, значају и пројектованом развоју између старих и нових чланица, и још више према онима које су тек кренуле тим путем. Југоносталгичари и Тигови поштоваоци заборављају притом да нас је управо Броз, увођењем у Трећи свет, свет несврстаних, заправо извео из Европе, у коју још не успевамо да се вратимо!

С друге стране, хрљење у нову сарадњу на некадашњем југословенском простору има смисла само ако се не одвија, као што је најчешће случај, искључиво на српску штету. Помирење и суочавање са прошлошћу су свима неопходни, али не на идеолошким, него на чињенички провереним поставкама. До правог помирења може доћи само без предуслова, уз добру вољу и спремност на праштање. Помирење није процес у којем ће се само Срби ритуално извињавати за злочине у ратовима за југословенско наслеђе (а злочина је било на свим зараћеним странама), прихватити сваку кривицу, и у име помирења прећуткивати своје, а оплакивати туђе жртве, да би сутра пристајали и на плаћање ратне одштете свима, од Хрвата до косовских Албанаца. Савремени идентитет Срба не може се, стога, градити на наметнутом осећању кривице и немоћи да се стварност мења, него синергијом напора где ће се стапањем разноликих идентитетских приступа створити један нови квалитет. Из њега треба да настану оне посебности које Србе

уместо безличним и осредњим, чине по оригиналности и креативности самосвојним народом који се, у сталном дослуху са традицијом, распознаје међу множином других народа.

Водеће силе савременог света, уз примену све веће бруталности у међународним односима, наметнуле су тешка оптерећења мањима и слабијима, уз неравноправне економске услове. Србија, заједно са српским народом, треба да се постепено ослобађа заблуда и обмана, прилагоди новом односу снага у свету како би преживела и нашла нова изворишта демографске, привредне и културне обнове. Обнова је могућа једино на здравим темељима демократског политичког наслеђа, духовне и културне традиције, уз владавину права и креативан приступ новим технологијама, а без одрицања од идентитета ради помодног подражавања страним културним или супкултурним моделима, ма како они изгледали моћни или привлачни. У неравноправној борби између запуштених, слабо негованих традиција, маргинализоване културне баштине, а с њима и савремене културе, са свеprisутном медијском вулгаризацијом основних моралних вредности, и неуморним загађивањем већ опасно окрњеног духовног и културног простора, намеће се морална обавеза да се говори, сведочи и дела – у нади да постоји или се већ постепено обликује критична маса у елити способна да покрене духовну обнову у српском народу и да му поврати наду у будућност. Јер ако свако уради колико може, говорио је Вук Ст. Карацић, народ неће пропасти...





Часлав Д. Копривица

## ЕПОХАЛНО ВРИЈЕМЕ КАО МАЈСТОР ИРОНИЈЕ. КУЛТУРНОКРИТИЧКИ ОГЛЕД О НЕМОГУЋНОСТИ МОДЕРНОСТИ

Увод

Када желимо да се позабавимо једним „безобалним”, свеопштим предметом, какав је однос нас и данашњег свијета, који притом и нас, који покушавамо њиме да се бавимо, тако обухвата и надмашује, да можда, у неку руку, унапријед обесхрабрује сваки покушај његовог разумијевања из унутрашње перспективе (а спољњу, наравно, немамо), обично, у недостатку бољег пута – што произвољно, што сходно инерцији традиције, за полазиште разумијевања теме бирамо дихотомичне парове, увијек уз свијест да се тиме не може захватити „цјелина проблема”, што се у таквим приликама често и признаје. И ми ћемо, опет више из признања неприлика отпочињања говора о свеобухватној, непрегледној и неисцрпној Теми, него с намјером да дамо сигурно полазиште за даљу обраду овог питања, почети с једном од уходаних дихотомија културално-епохалног дискурса, притом се свакако хитро одричући амбиције да на тој нити-водиљи можемо истрајати до краја, тј. да би она могла дати чак и један могући правац за релативно цјеловиту, ма колико, опет, неизбјежно партикуларну, обраду питања односа *нас и нашег времена*.

Дихотомија, која је у одређеним фазама повијести промишљања културе прерастала у контроверзију, с којом ћемо ми, из одређених разлога, започети, јесте она између природе и цивилизације, односно, у заостренијој верзији – између „натурали-

зма” и „културализма”. Ријеч је, дакако, о познатој дилеми XVIII стољећа, која ни касније није престајала да заокупља и раздваја духове, да ли је „старије”, важније, превасходније за разумијевање суштине човјека и његове способности градње културе то што је природан, што, дакле, носи извјесну „природност” у себи, или је пак одлучујућа његова способност надилажења природног – и у себи и око себе – тако да би оно заправо-људско прави зачетак имало тек у нечем транснатуралном. Ова, као и многе сличне дилеме из повијести мишљења које су разријешене – ако су разријешене, умјесто да су узнапредовале до фамозних антиномија (кантовских и послижекантовских) – превазилажене су више тако што је показивано да је проблем с некадашњим спорењима поводом њих лежао у претјераном фиксирању за једну од опозиција, дакле да је више било ствар унапријед заузетог једностраног држања, него слабости у аргументацији једне или друге стране у спору. Укратко, проблем је био превазилажен не неким одлучујућим доказом у прилог једне од страна, већ помијерањем жиже теоријског занимања на друге проблеме, чиме је сама некадашња дихотомија деструисана као тек привидно суштинска.

Међутим разлог зашто се поново враћамо на ову опозицију није у томе да бисмо поново показивали да она није суштинска и незаобилазна, јер за тиме, напосто, нема потребе, пошто је ствар већ поодавно разјашњена. Занимљиво је, међутим, то што се у контексту савремености ова опозиција додатно релативизује, будући да се показује да једна од компоненти онога не-натуралног у човјеку, наиме, она која је у вези са цивилизацијским достигнућима, поближе са техником, представља један од најснажнијих агенса савременог, свакако ненамјераваног, и потпуно нерусоовског „повратка природи”, или боље: повратка природног. Прецизније, човјек се не „враћа природи” као средини од које се некада отуђио, да би сада пронашао пут поновног успостављања „склада” са њом, већ се све више помалају они моменти природности у његовом бићу који су током повијести цивилизације/културе дуго

били потиснути, и то управо стога што је то била цијена која се морала платити у процесу његове културације, или, из другачије вредносне оптике – зато што је баш тај момент денатурализације имао за посљедицу човјеково оплемењивање.

### 1. *Технолошка натурализација*

Савремена технологија – утолико што човјек све више почиње да је прима не само као своје „природно окружење” него и да је усваја тако да му се она све више чини као непосредни продужетак, чак саставни дио властитог бића – омогућује, поред осталог, да се достизање пожељног, онога што је извор, узгред све приземнијих потреба и задовољстава, све рјеђе и све краће одгађа, а у идеалном случају (којих је у пракси све више), да се уопште не одгађа, тј. да се изразито редукује пут њиховог постизања, односно вријеме реаговања између појављивања побуде, и њенога намирења. (Узгред, одавно је уочена појава која је комплементарна овоме, да се човјек у све краћим интервалима, све успјешније и све мање освијешћено, и утолико успјешније, прилагођава „захтјевима” окружења, тако да су брзо задовољење и прећутна мимеза двије стране изједначавања „субјективног” и „објективног”, које, међутим, не протиче у знаку ума, и представља управо антипод Хегелове [Georg W. F. Hegel] темељне метафизичке идеје измирења [Aussöhnung].) Међутим, управо је, рецимо према Касиреру [Ernst Cassirer], једна од претпоставки човјекове цивилизованости не-реаговање одмах и непосредно, већ одгођено и посредовано дјелање, што, *mutatis mutandi*, обухвата и одгађање уживања, а то је, према Фројду [Sigmund Freud], уопште априорна претпоставка настанка културе. Према том схватању, између „мреже примјеђивања” и „мреже реаговања”, као двају, кибернетички посматрано, тијесно спрегнутих система, присутних код свих животиња, код човјека се умеће и „симболичка мрежа”, која суштински мијења обје затечене, тако да човјек *примјеђује симболички*, рецимо тако

што стварима приписује значења, као што и *реагује симболички*, дјелујући, а претходно и тумачећи, феномене и догађаје *као* такве и такве. У том (дугом) луку између спољњег подстицаја и актуалног одговора на њега пребивају и човјекова мисаоност, и емотивност, и способност изумијевања и стварања – и у научно-умјетничкој и у технолошко-цивилизацијској сфери. Зато, поред осталог, висока култура посредно, мада данас више само узгредно, погодује и развоју технолошког напретка, јер човјек који духовно учествује у високој култури, која је сва, формално посматрано, саздана од посредовања, одгањања, „сублимација” и сличнога, као *антрополошки тип* је погодан за надилажење постојећег, тј. за изумијевање и стварање.

Међутим, рецепција учинака технолошке рационализације као квазиприродних ствари новог, технологијом презасићеног крајолика, који осмотички продиру и у биће (или „природу”) савременог човјека, њега све више навикава не само на раст удобности и задовољстава него и – што је антрополошки значајно – на *свакодневнoживотне режиме неодгањања* достизања циља. Не само што је у читавом низу режима свакодневног живота све мање потребно показивати (с)трпљење него се човјек (нарочито у друштвима благостања, али и онима који преузимају њихове животне образце, као што је наше, српско) све више навикавају на готово тренутно испуњавање својих жеља и потреба. Савремени човјек се стога све више навикава на *живот у непосредности*, која од њега чини не само (онтичког) „готована” – само уколико му социјални положај омогућује да то себи пружи, јер друштвено организована дјелатност услуга, која човјеку штеди труд, сада покрива готово сваку област живота – већ и некога кога такви животни режими далекосежно мијењају, што има за посљедицу дуготрајну, прећутну *интервенцију* у његов *културни генотип*. Дакле, усавршавање механизма постизања циљева, премошћавање посреднога ка, све ефикаснијој, услужно осигураваној, непосредности, на крају од савременог човјека, тачније: од све већег броја данашњих људи,

чини *човјека непосредности*, иако је, како видјесмо, управо посредност/посредованост оно што је тијесно везано са људскошћу, макар онаквом каква је она све досад била.

Наизглед парадоксално, савремена технологија омогућује кретање уназад ка, макар према интенцији, (преткултуралној) природности. Геленова [Arnold Gehlen] дијагноза савремености „човјек постаје природан” није само опис тренутног свјетског стања човјека него и завршетка повијесног хода културе. Наиме, човјек се најприје „успиње”, постајући у све већој мјери очовјечен и способан да производи „високу културу”, да би на крају постао отуђен од ње, осјећајући какву-такву присност само у „хладноћи” цивилизацијскога, које је потекло из истог језгра као и култура, али се, према логици отуђења производа од свога творца, не само цивилизација отуђила од човјека него и култура од цивилизације. На тај начин упоредо се пружају токови раста степена човјекове уподобљености и блискости тековинама савремене цивилизације (што није равно расту „цивилизованости”) и опадање способности разумјевања некадашњих тековина високе културе, те способности производње савремене високе културе, наличје чега је потурање свакојаким сумњивих достигнућа „савремене културе” као тобоже нормативно упоредиве с некадашњом високом културом.<sup>1</sup>

Ипак, било би погрешно сматрати да се повијест људске културе може схватити напросто и безостатно као круг који се на крају „враћа” тамо гдје се било на почетку, као што би се, примјера ради, могао читати исход Хоркхајмерове [Max Horkheimer] и Адорнове [Theodor W. Adorno] *Дијалектике просјеђености*.

1 „Деструкција” није само лозинка философије (Хајдегер [Martin Heidegger], Дерида [Jacques Derrida]) већ је пракса деструкције традиције и њено свођење на нешто подједнако вриједно као оно што нуди савремена („[пост]авангардна”) културна продукција, постала кључна ријеч за оно што у савременом културном погону долази на мјесто некадашње високе културе.

Ако се спекулативноумски посматра завршетак повијести – а то је позиција и наведеног дјела – тај круг се заиста збива, али то не значи да у нашем времену више нема ништа од високе културе. Човјек „на крају” ипак не мора постати скроз и без изузетка „примитиван”, не мора заборавити све тековине културе, или: то се не мора догодити (са) свима. С друге стране, ако се висока култура већ више од пола стољећа, или чак можда цијелих сто година (од 1914), мање-више, налази у процесу непрекидног опадања, при чему се раст цивилизације несумњиво наставља, и већ то, макар засад, не допушта „повратак у пећину”, мада постоје оправдане бојазни да би наставак тенденције који би се могао описати „цивилизација без културе” на крају могао довести до коначне и неопозиве катастрофе људског друштва. Но, без обзира на то, не би било исправно рећи ни да човјечанство *као такво* и у *цјелини* културно регредира, док је напредак на дјелу само када је у питању цивилизација (а и тада само дјелимично), будући да и даље има оних који учествују у процесу висококултурног општења – и са савременим и са прошлим културним тековинама. Но примјетно је да је оних који су способни и вољни за то све мање, тако да култура постаје ствар „културних елита” које се засад сразмјерно успјешно одупиру таласу декултурализације, док широке *масе* прихватају „своју”, *масовну* културу, која је, у крајњој линији, исход побједе (раздуховљене) цивилизације над културом. Утолико, декултурализација и масовна култура, двије су стране истога процеса.

Смрт високе културе – коју треба разумјети као смрт Бога (као крај њене универзалне обавезности у људском друштву), а не као њено потпуно ишчезнуће, има за посљедицу успон масовне културе, која, у крајњем, представља метафизички исход „превођења” „цивилизованог” варварства на подручје културе, што је неизбјежно, јер сама употреба техничких достигнућа и прилагођавање савременог човјека цивилизацијским тековинама не може – ни непосредно нити посредно – да произведе обухватне свјетоназоре широких слојева: Човјек и даље има тзв. „духовне потребе”, али је

раван њиховог задовољавања данас упадљиво снижена, а оличење тога јесте, што системски гајена, што спонтано, попут корова, бујајућа масовна култура.

Но поменута културна елита, у смислу укупности оних који учествују у висококултурном општењу, јесте та која не само што и даље чува сјећање на културну прошлост, која је омогућила, у крајњем, и данашње цивилизацијско благостање – тамо гдје оно уистину јесте – већ сáмо учествовање у њој омогућује и даље репродуковање културног типа човјека који не подлијеже масовнокултурном интелектуално-емотивно-естетском поједностављивању, па и упростачивању, које га неминовно чини зависним и упућеним на туђе вођење и усмјеравање. Такав, високом културом *индуковани културни тип* – који је у прошлости управо он производио, који, упркос свему, наставља да живи и у нашем времену, кадар је да макар покушава да се самостално оријентише у савременој ситуацији – умјесто да прихвата унапријед приправљене и/или споља натуране, дакако притом и увелико идеолошки набијене „оријентире”. Овај тип човјека је, у крајњем, способан и за иницирање цивилизацијског напретка, иако је све упадљивија и усмјереност ка крајњем духовном поједностављењу и „техничке интелигенције” – да не би постављала „сувишна” питања, већ да би, будући послушна и притом добро награђивана, учествовала у репродукцију високоцивилизацијско-масовнокултурног система дехуманизујуће доминације, што је типично за данашње друштво. Но без обзира на све негативне „трендове” савремености, јасно је да је и у наше доба могућ тип човјека високе културе, ма колико се ово, и то с добрим разлозима, могло означити као „несавремено”.

И не само то, већ би потпуни заборав тековина високе културе оставио мјеста само за тип човјека утонулог у пасивност, тако да више не би могле да се генеришу чак ни морално циничне, манипулативне елите. То, дакако, не значи да је висококултурна образованост одговорна и за савремено репродуковање и одржавање таквих елита, већ је ријеч о томе да социо-психолошки тип по-

масовљеног човјека није кадар за ношење са изазовима стварности савременог свјетског друштва. Стога, ако би такав тип једино преостао, човјечанство би се врло брзо нашло на корак не само од одсудног културног пада, који је одавно у току, него и врло близу потпуног цивилизацијског суноврата, гдје би технолошки напредак још неко, краће вријеме могао да се настави, али уз изразиту деградацију традираних друштвених установа, што би, уз већ констатовану декултурализацију, водило неповратној разградњи саме цивилизације као такве. Тада би био отворен пут назад у пећину – не у Платонову, већ ону праву...

## 2. Токови модерности

Није технологија тек случајно постала средство човјекове ренатурализације, а утолико, како можемо да се освједочимо, и дехуманизације – уколико хуманизација људске врсте почива на удаљавању од затечене природе, већ је заправо ријеч о *крузу* који, описује цјелокупна повијест културе – цивилизације. Притом, човјек се не отуђује од културе захваљујући њеним пређашњим успјесима, напротив – јер баш успјех културе на крају води њеном заласку. То се може посматрати и из перспективе модернизације.

Својевремено је Георг Зимел [Georg Simmel] процес модернизације описивао као нешто што се одиграва уз непрестано задржавање образаца *фрагментације* и *диференцијације*, као формалне претпоставке, али и ознаке, сваког момента, корака или феномена тог процеса. То, међутим, треба да има противтежу у обједињавању, јер ако тога нема, ови процеси ће се настављати у недоглед, постајући „сврха” себе самих, умјесто да служе човјековој добробити. Они тада не само што више не воде, Зимеловим ријечима: „конкретизацији идеје модерности”, напредку хуманости, већ, баш обратно, изазивају разједињеност, декултурацију, ријечју: расап дехуманизације. Када се, дакле, фрагментисање и диференцисање оставе без надзора премоћног (начела/хоризонта)

јединства – они постају штетни. Зимел утолико исправно устврђује дијалектичко преокретање исхода, а тиме и крајњег смисла, онога што је некада давало пожељне исходе, тако да примјена тих фигура која је у раној и зрелој фази модернизације доносила знатне приносе, у позној фази почиње махом да изазива штету.

И у данашње вријеме инерција процеса фрагментације и диференцијације се наставља – јер нема ничега што би им стало на пут, а силе обједињавања и уједињавања још су слабије него у вријеме позне модерности. Када помињемо овај други момент, не мислимо да јединство и цјеловитост представљају некакве надвриједности, већ да идеја еманципације, аутономије и слично имају пожељно посљедице уколико су контекстуализоване унутар ширег, рационално-хуманистичког оквира, а не тако што се у фази презреле цивилизације претварају у слијепе аутоматизме. Аутономија – чему су служиле фрагментација и диференцијација – треба да буде допуњена механизмом репродукције заједнице који би био усаглашен са праксом аутономије, јер се у супротном она претвара у ирационални порив који изједа подлогу цјелине, која увијек и свуда мора остати претпоставка сваке могуће (одрживе) аутономије појединаца и скупина.

Оптималан положај човјека унутар заједнице, макар из перспективе идеала модернога човјека, могао би се описати као нека врста средине – типолошке, а не „аритметичке” – између далекосежне утопљености појединца у *душевно-духовни масив* заједнице, што је, *ex hypothesi*, дакако уз неизбежно упрошћавање, била одлика донововјековља, и потпуног социјалноатомистичког отуђења човјека од другог човјека, а *a fortiori* и од заједнице (или од њених остатака), што би се, опет уз неизбежно поједностављење, могло сматрати примјереним описом данашње ситуације развијених западњачких друштава. Веза са другима и заједницом треба да обузда потенцијално рушилачки ефект *тоталне еманципације*, као што, на другој страни, субјективизовање свјетоназора, етичког просуђивања, и уопште начина живљења, које, ина-

че, задобија типично модерну форму *вођења живота*, служе као предохрана утопљености у ми-цјелину, представљајући уједно и полуту издвајања појединца из ње. Ако се прекину суштинске везе са заједницом појединац губи подмет и властитог личног бивања, као што, опет, он не може постати индивидуа, а нарочито не „он-сам”, све док не раскине, или макар субјективистички релативизује, неке од прастарих веза које га држе потпуно уоквиреним поменутом ми-цјелином. Само је равнотежа обију *тенденција*, тј. извјесни склад начела јединства и начела издвојености (*principium individuationis*) – или платоновски: складна сарадња Једнога и неодређене двојине – оптимална претпоставка за обликовање односа појединца и његовог окружења. Ако тог склада нема, ако „клатно” из равнотежног положаја (а то, философско-културно гледано, може бити само „нестабилна равнотежа”, да се послужимо изразом из физике) пређе на страну необузданог индивидуализма, тада аутономија, издвајање, одјељивање, умјесто да служе добру појединца и његове заједнице, постају самосврхе које му, на крају, и шкоде. На дјелу је, видимо својеврсна дијалектичка (ре)контекстуабилност: исте тенденције, које су једном служиле постпјешивању човјекове слободе, независности и благостања, да би, након што су довољно дуго биле практиковане, почеле да се окрећу против њега, тако да аутономија (из) ума постаје социјална аутоматика, а сама пракса слободе прераста у изузетно неугодни и вишеструко контрапродуктивни социопсихолошки атомизам.

Какве су посљедице наставак необузданог процеса даље фрагментације може се видјети праћењем судбине људске субјективности, која је, знамо, постала типично модерна изведба човјековог држања у европском свијету живота. Из историје философије је познато да се у философски нови вијек улази када преовлада сумња у еквивалентну законитост бића и мишљења, након чега, неизбјежно, мишљење, које је отад у искључивој ингеренцији (људског) *субјекта*, добија на тежини, док бићу, сразмјерно томе, припада све мањи значај, да би оно на крају било стилизовано у потпуну пасивност, а данас чак и тзв. *конструкт*.

Уз које стољеће „закашњења”, које је заправо било потребно да се заврши повијесна *реакција*, доводи се до краја процес *друштвене субјективизације*, тако да оно што је унутар филозофије, као елитног духовног феномена, започело као теоријска одвајања бића и мишљења, доведено до крајњих консеквенција, води појави *фигуре субјекта*, као начина на који је сваки појединац унутар друштва већ унапријед (уз-)постављен – без обзира на то колико марио за теорију и колико био или не био упућен у спорове око картезијанства и његових теоријских и вантеоријских посљедица. Не желимо овим да тврдимо да је откриће субјективности у нововјековној филозофији, посредством неког повијесно-дјелатног (квази)каузалног ланца окончано појавом у друштву индивидуализоване субјективности. Прије ће бити да су обоје били различита лица – можда не подједнако значајна и/или „изворна” – истога, обухватног, типично нововјековнога процеса, који би се могао описати као *еманципованье човјека од тоталитета стварности*, када се посегнуло за ревитализованим, пригом озбиљно претумаченим, покличом о Човјеку као мјери свих ствари.

### 3. *Субјективистичка револуција*

Но када је једном успостављена фигура индивидуализоване субјективности, процеси фрагментације, диференцијације и дивергенције нијесу могли бити окончани, већ се наставило у смјеру пораста степена „субјективности” субјекта. Дакле, људски субјект је постајао све „субјективнији”, у значењу: све партикуларнији. Није се остало само на томе да је човјек у просуђивању о стварности и себи смио и хтио да се ослони само на сопствени, никаквим ванмисаоним, односно ванљудским ауторитетом непосредовани и незајамчени увид. Симптом узнапредовале, зреле субјективизације утолико постаје појава партикуларнога Ја-мислим – која је, за разлику од кантовскога – све отпорније на аргументацију која не потиче од личнога *ега*, тј. самога носиоца свога кон-

кретнога Ја-мислим, која заправо постаје Ја-мнијевам, Ја-држим, Ја-сматрам..., а на крају, довршењем субјективизације у *волунтарионихилизму* – у Ја-хоћу.

То, на концу, за последицу има догађај *субјективистичке револуције*, како је то својевремено назвао Гелен. Она се, поред осталог, испољила тако што мање-више свако, ма колико био или (не) био упућен, има „право” да о било чему има лично, „субјективно”, мнијење, и да га слободно износи у јавности, притом, додуше у екстремним, али све чешћим случајевима, игноришући ставове оних који – оправдано или неоправдано, овдје је неважно – *важе као позвани* за суђење о датом питању. Као да „субјективизовани” појединац не трпи никакву врсту социјалног, научног, животног или каквог већ ауторитета, јер то доживљава као увреду својег „достојанства” и „части”, коју су му, уосталом, зајамчили републикански уставни и из њих изведени закони – као априорну премису, која интенционално апстрахује од реалности конкретних људи.

Зато, умјесто да субјективизовање унаприједи јавни говор у сврху постизања сагласности тамо гдје је нема, она, на крају крајева, порађа несасгласје. Када је коначно усвојено кантовско *sapere aude*, то је произвело збрку која је вјероватно надмашила и ону „вавилонску”, многојезичку, будући да ова није довела у питање По-редак. Зато је закономјерни наставак субјективизовања – надолазак идеологија, наступање идеолошког доба. Тиме је створена могућност да најразличитије ствари које су се дотад налазиле у модусу саморазумљивог одношења постану отворене за заузимање става према њима, посредованог личним, „субјективним” мнијењем, које се разликује од туђих мнијења. Укратко, субјективистичка револуција отворила је простор за провалу идеологизовања било чега за шта се – што спонтано, што одређеном друштвеном или чак закулисном акцијом – стекну услови за постајање предметом друштвеног спорења. Помаљање субјективности означило је почетак успона идеолошке епохе, обиљеживши, с друге стране, крај епохе живљења у усаглашености истине, или „истине”.

Ако стоји Геленов налаз да ни за шта од онога што поста-не предмет јавне дискусије нема начина да се исходује консензус – будући да данас (тј. након Другог свјетског рата) изглед за преживљавање и дјелотворност имају само идеје које су „уливане” у институције, и које су утолико постале „невидљиве”, то, посматрано из супротног угла, значи да све оно што се, овако или онако, наметне као тема јавне расправе, постаје ствар непоправљивих „субјективних” неслагања, а тиме и идеолошког, *трансверитативног дискурса*. Посљедица тога је да готово од свега може да се направи повод за разилажење, које послјије не може да се разговорно-разумски превлада. А то око чега не може да се постигне сагласност, иако непрекидно могу трајати настојања на њеном достизању, јесте оно *par excellence* идеолошко. *Идеолошко, то је мнијење које наступа с претензијом знања, укус, склоност и слично које се жели представити као сама истина.*

Издавањем „субјективности” из јединства с „објективним”, тј. са институционалним, традицијским, уобичајеним итд. – дакле, било како исходованим/затеченим важењем, одшкринута су врата у бескрајни простор идеологизовања најразличитијих сфера јавног и приватног живота. Тако је, поред осталог, постало јасно да је техника постала преносник метафизичких идеја, те да је утолико и социјалноидејно инфицирана (Хајдегер), или да су „психолошке категорије постале политичке” (Маркузе [Herbert Marcuse]). Ова идеологизација свега одиграла се као изливање идеолошкога из његовог првобитног, социјалноидејног подручја, а постало је могуће захваљујући позномодерно-постмодерној *метастази посредовања*, чија је пратећа појава и појава (за субјект) „нове непосредности” (стварности), тј. квазинепосредности, која се, усљед демисије мишљења и маште пред стварношћу погрешно причинава непосредованом, односно доста једноставнијом него што јесте.

Поређења ради, разлика између подручја мнијења и подручја знања код Платона била је условљена природом објеката ка којима је усмјерена мисаона интенција, тако да је неподобност

за достизање истинитости била инхерентно својство једног типа ентитета, док је за други тип та могућност била начелно отворена, будући да су они сматрани (прото)реалним *оличењем истинитости*. Нововјековним субјективизовањем, међутим, тежиште се са стварно(сно)сти помијера на страну мишљења, које отад суверено одлучује о (не)истинитости стварнога. То је довело до дво-струке промјене. Прво, мишљење више није имало да се угледа на објективну истинитост стварнога, већ је морало да је самостално произнесе, не ослањајући се ни на шта изван себе, прибјегавајући притом неизбјежно мање или више смјелим, или произвољним, конструкцијама. *Конструктивизам је посљедица, односно изведба субјективизма*, с тим што управо модерно-конструктивистичко мишљење конструктивистичку тезу ретроактивно примјењује и на дододерно теоријско мишљење, које не само што није познавало конструктивистичку тезу као такву, већ се одиграло с оне стране конструисања. Конструктивистичка теза је утолико више симптом разилажења мишљења и бића, него што је откриће ствари које је одувјек било на дјелу. Пошто је мишљење отад остало лишено узорности и априорне обавезаности стварним, то је, као друго, имало за посљедицу *партикуларизовање мишљења стварности као таквога*, чиме је оно постало равно ономе, што се, одавно, не више само колоквијално, назива *субјективношћу*. Посљедица тога је да је доста тема, проблема и феномена који су некада спадали у сферу објективно истинитог – углавном спонтано и без много премишљања, али ни промишљања – „пребачено” у сферу надлежности индивидуалистичке субјективности.

Овај догађај понајвише је погодио друштвене и хуманистичке науке, будући да људи који у њих нијесу упућени, па чак и они који то (само) дјелимично јесу – сматрају да у тим стварима имају „право” (сама употреба ријечи *право* у овом контексту сама по себи је индикативна) да имају своје аутономно и суверено „мишљење” – без обзира на то како ствари стајале из угла науке или неког другог подручја просуђивања које у друштву важи као

*стручно. Фигура субјективизованог човјека* понекад се осјећа толико слободном да ни налазе природних наука не сматра нужно обавезујућим. Испоставља се да се модерна форма установљаванја истинитости – тј. субјективност – савременог човјека у многим пољима трајно удалила од „материјалног” циља мишљења, а то је истинитост, која је, међутим, управо у модерности задобила мјесто темеља егзистенције коју сама субјективност себи мора обезбиједити. Крајња, негативна, посљедица овога јесте да људи, у жудњи за истином, коју им ускраћује управо форма субјективности унутар које сами воде своје животе, показује склоност да у радикалним религиозним и политичкоидеолошким покретима, или чак у феноменима масовне културе, проналазе *идолске замјене* за „истинску истинитост”. Идеологија тада прераста у *идолологију*, из које је супстрат древног *логоса*, дакако, подједнако одсутан као и из прве.

#### 4. Токови идеологизације

Иако неки говоре о нашем добу као о „постидеолошком”, имајући превасходно у виду релативизовање значаја (нипошто и крај) великих политичких идеологија, управо је (и надаље) напредујући процес зимеловског диференцирања отворио могућност ширења простора идеологија и изван његовог првобитног домена политичкога, дакле онога гдје је изнад свега ријеч о томе како треба уредити друштвену заједницу и шта је њено добро. Тако је у *првом таласу ширења идеологизације* потрошња материјалних добара, а затим музика (масовна култура), постала ствар социјалног размимоилажења (односно привидног, идеолошког уједначавања), с тим што су они који нијесу посједовали добра жудили за њима, а они који нијесу вољели рок музику њу су презирали, тако да је у другом случају било на дјелу раслојавање становништва по основама каквих раније није било. Питање музичког укуса је тако

постало социјални проблем. Са своје стране, потрошачка култура је, супротно рок музици – све до њене потоње „нормализације” у тзв. „мејнстрим”, стварала привид једнакости. Но смисао обију било је развијање механизма ненасилног држања у послушности производњом задовољстава.

Некада, од раног новог вијека, када се почиње јасно издвајати музика виших слојева од музике осталих сталежа – а тако је било све до краја Првог свјетског рата, сматрало се саморазумљивим да сваки сталеж има „своју” музику, и око тога није избијао никакав друштвени спор – ни манифестни нити потиснути. Прва раслојавања у том погледу почела су с појавом популарне музике након Првог свјетског рата, да би преокрет који је донијела рок музика направио преседан у смислу да је слушање једне музике постало повод разилажења нараштаја, и то не само у погледу музичког укуса, у чему вјероватно не би било ничег драматичнога, већ у погледу свјетоназора, „начина живота”, и слично. Све то је од појаве ове музике учинило *прворазредни идеолошки догађај*. Исто, уосталом, важи и за тзв. „сексуалну револуцију”, која се одигравала не само упоредо с успоном рок музике већ је управо једна од животностиљских садржина те музике као „начина живота” било сексуално ослобођење. Но послије деценију-деценију и по рок музика је нормализована као оно што спада у музичку нормалност – једнако као и, у свом пољу, и еманципованост сексуалности. Након тога, и о рок музици и о ослобођеној сексуалности могло се – макар унутар социјално установљених дискурзивних оквира – говорити *само* у контексту *начелно плурализованог простора музичког укуса, односно животног стила*. Притом је рок музика, за разлику од сексуалности, која је некада такође у себи носила политички набој, иако примљена у тзв. „мејнстрим”, на волшебан начин – макар у својим јавно преовлађујућим препаратама – задржала свој некадашњи ауреол побуне, иако ју је поменуто социјално преконтекстуализовање објективно лишило те

црте. Ово је, дакле, други идеолошки момент који се везује за рок музику, поред оног првог, структурно примарног.<sup>2</sup>

Но када је нормализована субверзивност рока, када је он не само пацификован већ и унапријеђен у нешто што тобоже може стајати раме уз раме с Бахом, Бетовеном, Палестрином или Чесноковим, дошао је *други талас проширене идеологизације* традиционално идеолошких индиферентних момената, феномена, идентитетских датости, односно свакодневног живота. Он се, као и први, десио што циљно управљено, што спонтано. Али другога не би могло бити без првога, јер су на разини слике свијета морале бити створене претпоставке за идеолошким манипулисањем нечим што вјероватно никада раније у повијести, све и да је неко то раније пожелио, није могло постати ствар социјалног дисенса и јавног испољивања страсти супротстављених страна. Укратко, морао је бити направљен преседан у ширењу поља традиционалних друштвено релевантних питања, након чега је потенцијално све постало отворено за идеолошку импрегнацију, а тиме и за претварања у друштвено спорна питања – од, примјера ради, питања

- 2 Овдје остављамо по страни стретешко-субверзивну – и то спрам саме „култур(не)е побуне” – позадину рок музике и сексуалне револуције. Иако је шездесетих и можда још почетком седамдесетих постојао утисак да рок јесте контракултура, он је, нарочито упарен са промоцијом сексуалних слобода, представљао „вентил” за нагомилане друштвене протестне енергије, тако да је америчка врхушка, у жељу друштвеног протеста због вијетнамског рата, у сексуалној револуцији препознала згодан излаз за попуштање напетости. Зато је, преко тајних канала, она заправо подржавала процес „сексуалног ослобађања”, чиме је једно псеудополитичко питање, које је спадало у први талас ширења идеологизације, искоришћено да се пацификује сфера традиционалних – и трајно најважнијих – политичких питања и да се унутар ње задржи монопол моћи. На тај начин, рок музика и сексуална револуција искоришћене су за обману потенцијално револуционарних маса – чије су језгро чинили управо млади – тако да је умјесто политичке еманципације подметнута еманципација једнога дијела приватне сфере живота.

држања кућних љубимаца и њиховог („етичког“) статуса па до начина васпитавања (сопствене) дјеце, па и даље... Уосталом, „примијењена етика“ показује да ширење домена идеолошкога дјелимично погађа и саму теорију, којој се враћају нека од најважнијих питања из подручја друштвеног неслагања.

Најистакнутија тема другог таласа идеологизације била је тзв. (алтернативна) „сексуална оријентација“, тј. хомосексуалност. Након неколико деценија спорења и она је проглашена нормалном – и то захваљујући секундарном идеолошком пацификовању њене примарне дисенсичности, омеђене половима радикалног либерализма и уходане саморазумљивости у погледу сексуалне нормалности. Дакле, некадашње саморазумљиве датости – као (хетеро) сексуалност, полна припадност, питање тога шта је породица и слично, постале су у једном тренутку прворазредна идеолошка питања – или су таквима направљена. Но пошто је већ само појављивање одређених питања у пољу јавне расправе учинило безизгледним окончавање спора поводом њих сагласношћу, ова питања су, наравно, планском социјалнодискурзивном и културном акцијом, истргнута из домене пропитивања као нешто према чему се мора имати само један прихватљиви, „либерални став“ – уколико се жели избјећи властито социјално стигматизовање.

Шта је слједеће на реду? Спор између „правих“ људи, тј. припадника врсте *homo sapiens*, и киборга, који би били „мулати“ између људи и робота? Ако се то деси, ако и та дискусија избије – а то како ствари теку, једва да може бити искључено, и када се убрзо схвати да се ни у њој не постигне консензус, а засигурно неће, поново ће се прибјећи истом *метаидеолошком маневру нормализације* онога о чему у примарној дискусији, тј. у расправи на примарном нивоу разилажења ставова, није могао бити постигнут консензус. И тада ће вјероватно бити проказана сегрегација киборга, криминализоваће се и вербални деликт против њих, а сви они који чак буду доводили у питање припадност заједници оних „међу нама“ који у себи имају превише шрафова и струјних кола –

биће, већ по традицији, анатемисани као заговорници идеологије „крви и тла“... Слично може бити и ако „резултате“ хуманих генетских модификација из научних лабораторија пусте на слободу.

Дакле, Гелен ипак није био у праву када је, заједно с Морисом Оријуом [Maurice Mauriou], сматрао да ће идеје које није су усађене у установе имати само „књижевноисторијски значај“, јер их само излажење на видјело као спорних чини неподобним за генерисање сагласности о њима. Додуше, та дијагноза је у *начелу* тачна, али Гелен није предвидио могућност појаве друштвених сила које су – вршењем насиља управо над субјективношћу индивидуалистички постављенога мнијења/мишљења – вољне и кадре да успоставе *привидну и присилну сагласност* око онога гдје аутентичне сагласности, очигледно, нема, нити је може бити. Пригом нико од оних који јавно истичу да не желе да признају ову присилну „истину“ бивају на извјестан начин идеолошки обиљежени и проказани, и утолико у одређеној мјери друштвено искључени, без обзира на то што би и њихово „мишљење“ требало бити заштићено „субјективношћу“ која је у „нормалним“ случајевима једна од аксиоматских „светиња“ индивидуализма.

### 5. *Наличја и рецидиви субјективизације*

Терет индивидуалности – не као идејне усмјерености, односно идеологије индивидуализма, већ као *стања* – тешко је, међутим, поднијети, јер сваки човјек треба сам да носи бреме прибављања и заступања својих убјеђења, те живљења у складу с њима. Он, наиме, треба да буде самозаконодавац, сачинитељ својих узора, досљедни дјелатник сходно њима, те, на концу, властити (праведни) судија, који ће поврх свега тога и увијек изнова преиспитивати оправданост својих узора, будући да, као коначан, нема јемстава да оно до чега дође неопозиво јесте узор. Овај титански задатак човјек нашег доба је у огромном броју случајева спреман да само дјелимично преузме, тако што своју индивиду-

алност показује у „животном стилу“; економском индивидуализму и сличноме. А у ономе што је, или што би требало бити суштинско за индивидуу – а то је да има своја убјеђења, ставове, да самостално мисли, постепено се, у све већем броју тематско-проблемских подручја, одустаје, тако да људи, као индивидуе, почињу масовно да прихватају готова, некако већ, однекуд изван, припремљена, „конфекцијска“ убјеђења.

На који начин се то одиграва? Тако што се, обично, мада не и увијек, с оне стране било каквог јавног расправљања и проблематизовања, потурају, а затим и усвајају – више апсорбују, него критички рефлексивно преиспитују – ставови који су саставни дио анонимних идеолошких структура. Оне или дјелују иза кулиса или – што је кудикамо дјелотворније и за постизање извјесне сагласности важније – наступају у јавном простору с „двоструким говором“; наиме, не тако што се своје тезе, када за тим има потребе, бране на најбољи могући начин, већ тако што постоји одстојање између онога што се јавно заступа и онога што су прави друштвени циљеви јавног залагања за та убјеђења. Ту се тзв. „комуникативно дјеловање“ користи у стратешке сврхе (на дјелу је срastaње типова комуникативног и стратешког дјеловања, какве Хабермас [Jürgen Habermas] својевремено није био предвидио), па стога не треба да изненади што такав облик јавног дјеловања не трага толико за најбољим могућим аргументима за своју „ствар“, колико се траже начини да се аргументи и сама позиција супротних страна прикажу као немогућа, неодржива, будући да, стварно или наводно, није у складу с постулатима „савременог друштва, а то обично значи – са званичном верзијом идеологије либерализма.

Управо ово поигравање аргументативношћу у стратешке сврхе представља оруђе *секундарноидеолошког дјеловања* којим се, структурно посматрано, покушава компензовати инхерентна партикуларност и потенцијална анархичност субјективизма, односно „идеологизма“ – уз остављање нетакнутим кључних идејних и социјалнопрактичних премиса које су довеле до таквог стања.

То вјероватно није најбољи могући начин ношења с аномичношћу („чистог“) индивидуализма, али алтернатива нема много – уколико се не жели доводити у питање такво стање, чак и ако постане јасно да оно само по себи представља *reductio ad absurdum* читаве модерне констелације. Наиме, модерност дуго времена налази начина да негативне текуће резултате своје примјене, наиме, то што сама стварност „говори“ не њеним појединачним манифестацијама и резултатима, изазивајући нове потешкоће, непрекидно преокреће у (привидну) шансу за (нови) напредак, за побољшање. Но позна модерност ту способност неумитно губи, чиме је показана потрошеност формалног маневра *bonum* путем *malum*, чак можда и то да је његово дејство све вријеме било тек привидно. Због тога се чак може рећи да након свега модерност, у једном важном смислу, умјесто да представља процес повијесног учења на сопственим грешкама и успјешног аутокориговања, прије наликује на срљање у којем се негативни резултати сопствене праксе дуго времена заправо пренебрегавају, а „улог“, док постоје и најмањи изгледи да се остане у „игри“, да се пронађе привремени излаз из тренутног шкрипца, непрестано подиже, док на крају не дође до „банкрота“, тј. док не буду „потрошени“ сви могући, доступни начини проналажења нових путева (излаза којима стварност/повијест већ није рекла *ne*). Модерно опхођење с перманентном кризом саме модерности имало је, апстрактно гледано, облик привременог „рјешавања“ савремених тешкоћа произвођењем нових, будућих, тј. „задуживањем“ читаве културе сопственом будућношћу. И тако је ишло све док и властито будуће вријеме (као откривени „ресурс“) није у потпуности „потрошено“.

Поменуते секундарноидеолошке структуре зависне су од поменутог става суштинског игнорисања чињенице одбацивања одређених (модерних) пракси од стране стварности. Зато се – увијек привремени, а временом све краткотрајнији „излаз“ – дакако кратковидо, покушава наћи производњом кодова тзв. „политичке коректности“, који се намећу да се друштво не би распало услед

немогућности постизања сагласности око најважнијих питања живота заједнице и њене добробити, која могу постати, или су већ постала, ствар јавног неслагања. Наравно, ова изнуђена, секундарна употреба идеологема нипошто није лишена насилности, моралних уцјена, а понајмање усмјерености ка одређеним, дакако опет партикуларним, друштвеним циљевима – који ријетко служе враћању социјалне кохезије заједници, како би требало бити, управо наспрам изазова које њеном опстанку собом носи анархична индивидуалност. Зато посезање за овим секундарним, „фармаколошким” (мета) идеологемама није само предохрана пред опасностима примарне, аномичне идеологичности (пост)модерног индивидуализма већ још више и средство вјештачке, притом, у дискурзивно-симболичком смислу, насилне производње једноумља, без прибјегавања физичком насиљу.

На тај начин само „језгро индивидуалности”, а то је аутономно промишљање и дјеловање, бива искључено, обеснажено, док се форме индивидуалности задржавају само на периферији појединачне егзистенције, утолико имајући не само „украсну” него и идеолошко-легитимациону функцију. Прихватањем поменутих „конфекцијских” убјеђења, индивидуализовани модерни човјек бива *поједнообразен* („глајхшалтован”), чиме се жели компензовати идеалтипска *социјална разорност индивидуализма* – будући да би он, уколико би био несуспрегнут, на крају водио атомизму, анархичности и на концу пуној аномији. То није зато што из њега, као социопсихолошке форме, могу настати неке индивидуалистичке идеологије, већ зато што сама та форма као таква представља инкубатор сваке могуће индивидуалистичке идеологичности, будући да та индивидуалност, као стање, има природно нагнуће ка испољавању у облику индивидуалистичких идеологија.<sup>3</sup> Зато се може рећи да појмови субјективизма, индивидуализма и идеологичности имају један, заједнички извор.

Но с нивелисањем потенцијално разорних посљедица

3 Та разлика је равна, отприлике, оној између партикуларности по себи и партикуларизма за себе.

(„природних“) испољавања индивидуализма не иде се до краја, већ се гасе само његова експлозивна жарипшта, али се зато гаје маргиналне, несубверзивне форме његовог испољавања – као што су „креирање“ слободног времена, чији је врхунац на Западу фетишизовани викенд, стила у облачењу, избору кола, уређењу дома, уопште обликовању тзв. „животног стила“. Утолико, индивидуализам који је преживио неизбјежно поравнавање његовог разорног језгра јесте маргиналан и привидан, али он постаје предмет слављења у јавном простору засићеног либералном идеологијом, што има двоструке посљедица: прикривање тога да је актуално допуштени и пожељни индивидуализам у ствари само крњ и заправо, у најбољем случају, другостепен, да би се, у сљедећем кораку, од тога крњег, али „воздизаног“ индивидуализма направила *легитимациона матрица*, која дјелује и споља и унутра, дакле идеологема на метанивоу, пошто се то што тобоже сви живе индивидуалистички узима као додатно средство оправдавања постојећег друштвеног стања. На дјелу је, дакле, својеврсна секундарна идеологичност, тј. идеологија која се образује метаразинским паразитирањем на примарним идеолошким формама, пошто се од примарних форми идеологизовања живљења (субјективност и индивидуалност) прави *нова идеолошка вриједност* – путем (мета) идеологије индивидуализма. Тако, индивидуализам, умјесто нечега што је, евентуално, фактичко стање (као индивидуалност), бива стилизован у својеврсну друштвену вриједност, чак *метавриједност*, будући да фигурише као надстрешница под чијим окриљем наводно настају и чувају су друге, ниже, типично индивидуалистичке „вриједности“.

Испоставља се да на мјесто индивидуалности која је на дескриптивно-предметном плану окрњена, долази прескриптивни индивидуализам који носи легитимациони вишак на метаплану. Ова замјена, наравно, остаје тајна за оне који прихватају прескриптивни (псеудо)индивидуализам; чак би се могло рећи да је његово устоличење као оквирне идеолошке инфраструктуре са-

временог либерализма било могуће управо на основу претходног, прећутно спроведеног сакаћења првобитне – и у временском и у логичком смислу – „дескриптивне”, притом цјеловите, али опасне и тешко одрживе индивидуалности.

Нормативни (псеудо)индивидуализам на двојак начин искомодује легитимациони ефект, и то тако што двојако дјелује: према појединцима – тако што им потхрањује илузије да живе у простору слободе, у којем њихова животна срећа зависи превасходно од њихове личне иницијативе и професионалне и личн(осн)е креативности, и у име елита – тако што њихово управљање друштвом, иза којег, хтјели-не хтјели, стоје (интересне) партикуларности, а не (добробитне) општости, дакле, „субјективности”, а не објективности – прекрива наративом слободе, индивидуалности и тога да је свако „ковач своје среће”.<sup>4</sup>

Показује се да се примарна субјективност модерног човјека завршава у објективацији – њега као поствареног прототипа, а не као остварене личности, те да се примарна идеологичност – која је, да не заборавимо, потекла одатле што је (платоновска) идеја субјективизована (дошавши на мјесто некадашње представе), што је отворило пут могућности да сваки појединац има своје *идеје*, које, међутим, и даље задржавају своју првобитну претензију на истинитост – суспреже увођењем моћних метаидеологема, које производе принудну сагласност с оне стране рационалискоурзивног консензуса. Као „лијек” за невољу идеологије служи опет идеологија, умјесто знања, као што би требало бити. Тиме

4 Примијетимо да смо овдје поменули само појединца и елите, али не појединца и заједницу. Заједница је изгубљена, избрисана, на њено мјесто је ступила маса, као мноштво појединаца која су, као индивидуе неспособне да носе терет индивидуалности, или недовољно склоне самозаблуди да у крњем индивидуализму пронађу своју животну религију, и то опет – што из страха, што због манипулисања од стране елита моћи – тако да су прибјежиште нашле у свом „помасовљењу”. Маса, то је смрт заједнице, унакажени лик народа.

се изворна повијесна форма индивидуализма далекосежно крњи, чиме се ублажава његова идеалтипска *антисоцијалност*. Коначно, на основу тога екстрахује један не само ублажени него и за даљу идеолошку употребу прилагођени псеудоиндивидуализам. Од Човјека, као, у претензији, omnipotentног Субјекта, који је ступио на мјесто, дотад божанске, мјере свих ствари, у највећем броју случајева није остало скоро ништа – чак ни партикуларизовани „субјекчићи”, већ само беживотне љуштуре. „Премиијештањем” идеје (εἶδος) из надстварствене сфере објективних јемаца поретка стварности и свега што је у њој у димензију субјективности, она није само партикуларизована, већ као темељно неподобна и неспособна за достизање истинитога – у било којем могућем смислу ријечи – она је преобразена у идеологему, која, као *противистинитосна*, собом носи разорне посљедице; због чега су оне обухватним метаидеологемама укроћене, поред осталог постизањем крајњег могућег облика њихове редукције – на идоле позне модерности и постмодерности.

Притом, да се овдје ограничимо само на једно кратко запажање, иако би то заслуживало засебно и опсежну елаборацију – метаидеологеме имају двоструко исходиште: неутемељеност, слабост и, што је одлучујуће, неуспјешност примарних субјективистичких идеологема као таквих, те, у условима презреле модерности, појаву нових социјалних, тачније социокогнитивних структура, које, с оне стране јавног говора, те с оне стране самозаступања идентификованих социјалних актера, генеришу *анонимне структуре моћи*. Само њихово помалање исход је неуспјеха да се (бесконачним) дијалогом заинтересованих грађана дође до сагласности о релевантним питањима, а њихова анонимност омогућује им да успјешно подривају оно што је требало да буде идеално-нормални случај јавне расправе, као предвиђеног облика дискурзивносубјективистичке градње социјалног везивног ткива у модерном свијету. Притом, да и то нагласимо, ови „демони” анонимне моћи били су изнуђено, иако не једино могуће, а камоли

најбоље рјешење, јер без њихове успјешне субверзије банкротирале модерност и социјални поредак и друштво као такво би се били распали.

Тако је, да сажмемо, повијеснокултурно пређен пут који је водио својеврсном „изједначењу” онога што је на његовом почетку, код Платона, градило највећу замисливу опозицију – εἶδος и εἰδωλον. Ако је Хајдегер себи дозволио, парадоксално, колико дубоко толико и скандалозно запажање, Ниче није ништа више ни-хилистичан од Платона,<sup>5</sup> тада би се, у истом духу, а у свјетлу овога исхода, могло рећи да саме ејдетске суштине нијесу ништа мање варљиве од гibaјућих приказања на зиду „Платонове” пећине. Додуше, као и за ово прво, требало нам је 2500 година да бисмо то схватили. Повијест дјеловања (*Wirkungsgeschichte*) као припрема обзнане њене апсурдности? Повијест дјеловања као дуго успоста-вљање везе између последица и њихових почетних „узрока”?

У свему томе одлучујуће је да је субверзија титанске субјективности у псеудосубјективност, субјективне ејдетичности у идеологичност, а на концу и идолологију, те индивидуалности у псеудоиндивидуалност, извршена уз привидно очување форми субјективности, ејдетичности и индивидуалности. Тиме је, да тако кажемо, повијести, тј. субјективистичко-индивидуалистичкој револуцији, у неком смислу и даље, „давано за право”. Није се, наиме, прибјегло покушају (реакционарне) реституције структура и односа из „древног”, предмодерног свијета, већ су изворне форме поменутих протоформи, будући повијесно неуспјешне, и, у перспективи, још штетније него што су се дотад биле показале, редуковане, обеснажене, али тако што је доста успјешно задржан привид њихове наводне нетакнутости. Тиме се задржава изворна модерна идеолошка легитимација онога што је, међутим, у суштини, чињенично суспендовано. Сав тај посао „ради” поме-

5 Martin Heidegger, *Nietzsche II, Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, Frankfurt/Main 1997, 308.

нута обухватна метаидеолошка структура, односно силе које су се за њу везале, али то не спроводе као тајни план некаквог дијаболлично премоћног (зло)ума, већ се то збива спонтано, унутар већ чак и традиционал(изова)ног – мада само дјелимично успјешног – процеса аутореферентно-аутокаталитичке самокорекције система модерног друштва. Овај момент спонтане аутокорективности умности која је прешла у стадиј објективности, односно у саму стварност, која тиме све више постаје *систем*, типично је модеран. Данашње друштво, како-тако, одрживо зато што, макар засад, успијевају да се надокнаде начелне мањкавости модерности, већ оно, у најбољем случају, стиже само до дјелимичне успјешности својих самопоправљајућих обличја. Но у суштини, модерност је мртва, при чему ништа ново, наиме, никаква успјешна замјенска епохална структура није дошла на њено мјесто, а назив за то (дуго) трајно изостајање, пријекно потребне, замјене гласи: *постмодерна*.

#### 6. *Етилози модерног субјективизма*

Шта су посљедице свега овога? Гелен неуспјех модерности, и уопште, цјелокупне културе, сажима ријечима: „човјек постаје природан”, што значи да се он успјешно „ослобађа” од тековина културе, прелазећи уназад пут некадашње културне еволуције. То је само једна страна процеса, која се манифестује као масовна појава човјека-звјери (или звјерочовјека), било на фронтима свјетских рагова, било на спортеким борилиштима или приликом изливања на улице масовних, протестних покрета. Уопштеније узевши, могло би се рећи да човјек постаје „објективан”, било да је помасовљен, било да је на неки други начин, с (привидно?) мање драматичним посљедицама, типизован.

Дакле, крајња форма субјективизације модерног човјека – сасвим супротно почетној интенцији – јесте његово *објективизовање*. Али то нема облик његовог *остварења* као индивидуалне субјективности, јер то је, у најбољем случају, крајње неизвјесно,

већ тако што се човјек махом *дезиндивидуализује*, десубјективизује. Најважнији исход тога што је човјеково *мишљење* постало „субјективно”, јесте то што је његово *биће* постало „објективно”. Другим ријечима, његово биће и мишљење су се суштински раслојили, једнострана „субјективизација” и једнострана „објективизација” наличје су једно другоме, тј. они представљају посљедице њиховог, можда неповратног структурног раздвајања и отуђења унутар укупности људскога. Но раздвајање бића и мишљења није могао бити догађај који би се ограничио само на људско, и то не само стога што, тривијално, само човјек има мишљење, већ зато што је раздвајање некада макар тијесно упућених полова постало *космички догађај*, нешто што је морало погодити читав свијет, када се покушало с његовим антропоцентричним преуређењем.

Због поменуте десубјективизације појединци поново – као у предмодерним временима, када је, рецимо, сталешка припадност имала еквивалент у одговарајућем *духовном типу*, почињу међусобно да тако личе – било као припадници скупине која још држи до идеолошког фетиша *lifestyle*-а, било тако што се утапају у масу. Но док су у домодерно вријеме сталешке психосоцијалне форме биле суштинске, јер нијесу почивале ни на каквој обмани и насиљу над оним што су ти типови требало да буду, а притом су дијелове мириле с цјелином, дотле су постмодерне форме типизације несуштинске – јер почивају на перверзији индивидуализма, обмани индивидуа, које поврх тога овом типизацијом нијесу измирене с цјелином.

У либералним друштвима на дјелу је алтернатива између класно, професионално или већ некако другачије обликованог скупинског обрасца, на једној, и утапања у остатак слабије, односно другачије социопсихолошки профилисане *масе*. Но треба имати у виду да у нелибералним друштвима, тамо гдје их још и данас, тек понегдје има, ствари стоје нешто другачије. Додуше, и у друштвима гдје је темељ легитимности нека масовна идеологија, а не „потрошачки индивидуализам”, такође може постојати масов-

на култура, али она је засићена директним политичкоидеолошким садржинама (што је чини структурно другачијом од либералне масовне културе), тако да је, у основи, другостепена, тј. не представља самостални извор или макар канал моћи. Зато у таквим друштвима – а њих не треба посматрати само као маргиналан политички феномен данашњице него и као т(р)ајног двојника који стоји иза либералног друштва, пријетећи да га замијени, чим ово покаже озбиљније и дуготрајније мањкавости у ауторепродукцији темељне либералне идеолошке инфраструктуре – масовна идеологија представља начин пацификације масе, а не масовна култура. Док у либералним друштвима постоји животнопрактична алтернатива између масовнокултурног и класног и/или професионалног типичног животног стила, ње у тоталитарним друштвима масовних идеологија нема, пошто је већ и само избјегавање државним ауторитетом иницираних и „прописаних” манифестација, институција, ритуала – сумњиво, а за самотњаштво, индивидуализам и слично не само што нема спремљене идеолошке матрице којом би оно било интегрисано и пацификовано већ се често чак оно као такво сматра субверзивним и непријатељским.

Објективизовање човјека – што је ненамјеравани, *негативни телос* његове субјективизације, обавља се, дакле, било тако што он, као помасовљен, поново постаје „природан”, тј. лишен одлика цивилизованости које су у повијести врсте и повијести културе плаћене суспрезањем његових примарних природности, а то је одлика човјека масе, односно човјека који се налази у режиму помасовљености, било тако што се људи претварају у „беживотне”, унапријед исковане, класне, професионалне или какве већ, социјално генерисане, *обрасце*, што, опет, има за сљедицу *демисију субјективности и индивидуалности*, али сада ипак не уз упечатљиво, или макар теже видљиво, прелажење уназад одређених етапа културноеволутивног процеса. Човјек тада постаје „прототипичан”, „пластичан”, и губи своју индивидуалистичку сложеност, дубину и непрозирност, тако, како је то

примијеђено у *Дијалектици просејеђености*, почиње да наликује чистим типовима из древних времена, рецимо из доба преткласичне антике.

Фигура субјективности је, на одређени начин, постала „објективна”, док је форма индивидуе постала свеприсутна – али не као *духовна егзистенција*, која је суштински тип индивидуалности, већ као избјегавање прихватања сопственог егзистенцијалног стања. На својем врхунцу субјективност постаје десубјективизована, индивидуалност дезиндивидуализована, слично као што је врхунац културног процеса (хуманистичке) модерне – дехуманизација и дјелимични *пад у антимодерност* (тоталитаризми), док се у либерализму XX стољећа несумњиви пораз модерности успјешно прикрива и маскира. Показује се да све типично модерне фигуре, које су биле уједно и њене крилатице, знакови препознавања итд., када буду доведене до краја достижу облик који је у највећој мјери супротан ономе што је све вријеме њиховог трајања била њихова првобитна тенденција – и по себи и за себе – у облику негативног, преокренутог испуњења, ријечју: *противистујења*. На крају се још додатно испоставља да се све типично модерне фигуре – које су уједно и појединачни услови посматрања процеса модернизовања – одигравају у знаку одлучног *иронијског заокрета*, тако што ствари на самом крају, иако формално остајући у знаку онога што су све вријеме биле, реално преокрећу у своје директне супротности. Тако, савремени *духовно* разбаштињени субјект и даље носи форму аутоцентричне, партикуларне субјективности, а поствареност савремене индивидуе нипошто се није одрекла изворних формалних „прерогатива” индивидуалистичког појединца, иако су током процеса раста њене индивидуалности прећутно успостављени начини да се уз очување њених формалних премиса она доврши у „материјалној” дезиндивидуализованости; постмодерна ни у чему, формално узевши, није довела до рехабилитовања домодерних тековина, осим што се *спекулатив-*

но, философско-културно и философско-повијесно посматрано, појављује тип човјека који је немоћан пред датостима које су дјело људске руке и људског ума.

Врхунац процеса остваривања (модерних) форми јесте њихово *разостварење*. У томе је врхунска иронија модерне, а у једном важном смислу и цјелокупне повијести културе. Притом, носилац ове ироније није личан, јер није ријеч ни о каквом и ни о чијем вербално-мисаоном „иронисању”, већ оно што се случује с културом може метафорично да се назове *иронијом*. Срж овог иронијског посувраћења није тек у томе да носиоци модернизацијских тенденција, које је требало да буду остварене, некако напрасно изневјеравају своје назначење, већ се то дешава тако што они сами, током процеса својег остваривања, бивају другачији, на крају поставши малтене посве лишени („изворних”) самих себе. Посредовање, као форма спровођења пројекта (самоостварења) модерне субјективности постепено претпосредује и њу саму тако да она постаје другачија, а на крају и веома различита од своје изворне интенције. Постајање собом самим (Ich-selbst werden), што је једна од лозинки духовне егзистенције, коју је, наравно са закашњењем инхерентном размаку између субјективног и објективног „духа”, препознала философија егзистенције, а што се, пренесено, може узети и као опис онога што се збивало и с модерношћу уопште, која је, као остварена, напоскон требало да постане „она сама”, дакле заиста, „суштински” и неповратно модерна – окончано је *обесамствљењем* (Ver-Selbst-losigung), самогубитком. Тако је умност постала објективна – будући лишена (ауто)рефлексије, слободни субјект је умјесто самосвојне, остварене духовности постао шаблонизован, као постварена раздуховљеност. Нијесу, дакле, изворни носиоци типичних парадигми модернизације изневјерели, већ су они на путу постајања собом суштински мутиралаи, измјештени и коначно загубљени, али, опет, тако што је сачувана, привидно убједљива, формална сличност између почетка и краја, првобитног носиоца и исхода. Стога идеологизована свијест, нарочито ако то

жели и ако се на то плански наводи, може previdјети суштинске разлике међу њима, чак се можда надмоћно насмијавши дијагностиковању разостварења, антимодерности, обесамствљења и слично. Побједа трансепохалне ироније је и у томе што је она углавном, дакле за огромну већину, потпуно невидљива.

Но након свега, не би било тачно ако би се мислило да у либералним друштвима, која представљају лавовски дио друштава савременог европско-западњачког свијета живота, постоји искључиво алтернатива између помасовљености и класно-професионалне типичности. Иако, да се присјетимо, висока култура данас само за убједљиву мањину представља мјеродавни културни образац, ипак је и данас не само могуће живјети и из такве менталне парадигме него је, као што смо раније покушали да покажемо, такав културни тип пријеко потребан, уколико савремена цивилизација у било којој форми треба уопште да опстане, пошто објективно нивелисани антрополошки типови нијесу кадри за њену успјешну репродукцију чак ни у њеној садашњој, иначе поприлично бољесној форми. И зато, као што је у доба неспорне превласти масовне културе могућа коегзистенција и висококултурног типа, тако је и у (исто то) доба готово универзално нивелисано-прототипизоване људскости могуће да човјек, примјерице, задржи (за себе) мјеродавни типично модерни антрополошки образац, према којем животна пракса треба да има облик увијек изнова самостално (пре) формулисаног и спровођеног животног пројекта, који би требало довести до остварења. Историјскофилософски репрезент оваквог обрасца јесте малочас поменута философија егзистенције.<sup>6</sup>

6 То не значи да философија егзистенције није лишена озбиљних слабости, а још мање да она представља трајно мјеродавни облик духа нашег времена, већ имамо у виду само то да је њена појава симптом једног епохалног стања, наиме егзистенцијалног стања модерног човјека, као што је можда, с друге стране, њено тако брзо потискивање такође симптом неспремности човјека да носи терет изворног индивидуализма, на шта је, ако ништа друго, философија егзистенције собом подсећала.

Дакле, усред фамозног „убрзања времена” и, штавише, појачаног, наравно изразито идеологизованог, диктата да се мисаоно, емотивно, естетски, „животностилски” итд. „иде у корак са савременошћу”, могуће је, ипак, остати и по страни, свјесно „заостати”; да се не би подлегло помамаи уједначавања и усисавања – зато да појединац себи не би постао изгубљен. Како је то могуће? Најприје, без обзира на то колико замајач модерности спочетка дјеловао неодољив, могућност остајања по страни никада није била искључена, нарочито данас, када су модерно-постмодерне мањкавости видљиве на сваком кораку. То, на другој страни, значи и да су, сразмјерно томе, повијесни механизми уподобљавања свега и свакога диктату савремености (а то је поприлично изокренути рецидив фамозног духа времена) морали попустити. И баш то отвара све већу, и социјалну и космичку, пукотину за ушлив „несавремености”, односно за, постмодерну, а не ону хегеловску, „истовременост неистовременога”. Штавише, јасно је да постоји висок степен конгруенције између човјека који живи у општењу и из општења са високом културом и оног типа човјека који настоји да одржи фигуру *протејског индивидуализма* – тако што самостално процјењује датости и вриједности свијета, и тако што својим мишљењем и дјелањем настоји да се уподоби самостално, али притом на основу висококултурног општења, обликованим узорима. У ствари, чак би се могло рећи да су „висококултуралност” и духовна егзистенцијалност двије стране исте фигуре, иако је код друге нагласак на општењу, рецепцији, условно речено – на пасивности, док је код другог тежиште на активном опхођењу са свијетом и са самим собом. Но, строго узевши, једнога нема без другог, јер активни однос према свијету, након неколико хиљада година трајања високе културе и цивилизације, није могућ *ab ovo*, као што учешће у свеповијесном културно-духовном општењу, након свега, ставља пред неопходност заузимања активног става и у савремености – и то не само према феноменима културне, интелектуално-умјетничке производње него и када

је ријеч о постојећим друштвеним алтернативима, и сопственом мјесту унутар друштва, односно сопственом држању спрам њих. Утолико, најпримјеренији облик, упркос многоструким побједима социјалне пасивизације егзистенције, никада неизбјежнијег ангажовања јесте егзистенцијално-социјално ангажовање из духа (високе културе). Дакле, усред кризе индивидуализма, његове масовне демисије и/или идеолошке рекомпозиције, показује се да је „истински индивидуализам” духовне *егзистенције conditio sine qua non* савремене цивилизације уопште – и у њеном садашњем, болесном, али и у било каквом ином обличју. То није стога што су модерна егзистенција и потоњи егзистенцијализам једини оптимални начин ношења с проблемима данашњег свијета и човјека у њему, већ зато што је у ситуацији разбаштињености од јединства са космичким поретком, човјекова ослоњеност на самог себе једини могући пут којим се (и на)даље може и мора ићи, јер на видiku нема бољих алтернатива.

Могућност саопстајања најразличитијих, међусобно тешко спојивих антрополошких типова и животних избора, што чини слику постмодерног „вашара различитости”, последица је пуцања стега и устава свјетског стања, због чега је данас „све постало могуће”, па и постмодерна ревитализација и оног повијесно – тј. модерношћу – „превазиђенога”, које притом не мора фунгирати само као немоћни одјек нечега неповратно прошлога, као што је, треба признати, често и углавном бивало, већ и као истицање претензије на признање – усљед вишеструког, вишекратног и далекосежног краха модерности. А она сама је постала могућа управо и превазилажењем тих старих, како се дуго вјеровало, неповратно „одживјелих” форми. Утолико се показује и да је Хегелов философско-повијесни диктум о „неповратности процеса просвјештавања”, макар дјелимично, подложен ревизији. Тачно је да свијест која је упознала просвјешћени став не може да „заборави” – не само психолошко-мнемотички него и духовно-типолошки – такав начин гледања на стварност. Но, с друге стране, суочавање

са зјапећим мањкавостима конкретних оваплоћења модерно-просвјетеног држања, што све скупа води актуалном и вјероватно неповратном свођењу на апсурд читавог модерног пројекта, дакле читавих посљедњих неколико стотина година европске повијести, подстиче на тражење других путева, у свјетлу чега и неке од домодерних тековина почињу дјеловати другачије, понекад можда и привлачније од својих модерних аналога. Зато је данас могућа извјесна, увијек, наравно, условна и дјелимична, рехабилитација претпросвјетитељског из угла држања које је, због поменути „незаборавности”, и даље, формално гледано, просвјетљено.

На крају, данас је могуће заузимати и предмодерно држање према свијету и животу, односно могуће је живјети *као да* је свијет и даље уобличен као космички поредак који је зајамчен својим трансцендентним носиоцем и јемцом (Богом), унутар којег човјек има јасно одређено мјесто и недвосмислено омеђен простор живљења и ваљаности. Није ту ријеч о томе да је свођење модерности на апсурд погодовало непосредној рехабилитацији премодерних духовних енергија и социјалних датости – јер да је заиста тако, не бисмо живјели у „постмодерни”, већ у једној новој, свакако другачијој од оне прве, *предмодерни*. Но ипак, у свјетлу овог посвуда осјећаног и искусиваног неуспјеха модерности, не само што неке од тековина која је управо она настојала да скрајне или чак у потпуности уклони, почињу попримати другачији духовни тоналитет већ је, усљед вапијуће потребе за оријентацијом савременог човјека, некако природно посезати и за оним традицијама у којима се питање човјековог оријентисања, смисла живота и сличнога *као такво* није ни могло поставити, будући да је унапријед било „ријешено” успостављеношћу тада несумњивог поретка реда и смисла. Да ли су такви захвати обећавајући – то тек остаје да се у појединим случајевима види.

Набројали смо четири или пет могућих основних животнопрактичних алтернатива – могуће је да их има још: 1. прибјегавање предмодерности (углавном хришћанству), 2. истрајавање

на духовном егзистенцијализму, 3. тражење прибјежишта у масовним идеологијама и покретима (укључујући и „алтернативне” духовне култове), 4. релативно задовољство – дакако уз бројна начља – класно-професионалној типизованости опремљене залеђем идеологије (редукованог) индивидуализма, те коначно 5. пад у масу. Живимо, очигледно, у *непрегледности слободe* која доноси мноштво које увелико надмашује нашу могућност разумијевања, а тиме и оријентације. *Преоширна слобода* води збуњености, због чега се, на крају, лако, вјероватно лакше него икада досад у повијести (културе и цивилизације), може склизнути у зло.



## САДРЖАЈ

Иван Негришорац ЧОВЕК КАО ВЕЧИТА ЗАГОНЕТКА.....	I
Мило Ломпар ПОХВАЛА НЕСАВРЕМЕННОСТИ.....	7
Епископ Нишки Јован СУОЧЕЊЕ ЦРКВЕ СА СВЕТОМ – СВЕДОЧЕЊЕ КАО МЕТОД ЦРКВЕ.....	51
Драган Проле АНТИНОМИЈЕ САВРЕМЕННОСТИ.....	97
Милош Ковић СВОЊЕЊЕ РАЧУНА: ДВЕ И ПО ДЕЦЕНИЈЕ ОД КРАЈА ХЛАДНОГ РАТА.....	115
Бојан Јовановић ЧОВЕК У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ.....	131

Митрополит Црногорско-приморски Амфилохије  
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ.....147

Владета Јеротић  
ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋА УНИВЕРЗАЛНА  
ЕТИКА – МОРАЛ ПРЕ РЕЛИГИЈЕ?.....161

Дивна Вуксановић  
САВРЕМЕНИ ЧОВЕК И САВРЕМЕНИ СВЕТ:  
ОД МЕДИЈСКОГ ПОСРЕДОВАЊА ДО  
ХИБРИДИЗАЦИЈЕ И БЕСТЕЛЕСНОСТИ.....171

Алпар Лошонц  
СВЕТ КОЈИ ВИШЕ НИЈЕ СВЕТ.....187

Душан Т. Батаковић  
О СРПСКОМ ИДЕНТИТЕТУ: ОБМАНЕ И ОПОМЕНЕ.....211

Часлав Д. Копривица  
ЕПОХАЛНО ВРИЈЕМЕ КАО МАЈСТОР ИРОНИЈЕ.  
КУЛТУРНОКРИТИЧКИ ОГЛЕД О НЕМОГУЋНОСТИ  
МОДЕРНОСТИ.....237

# Савремени човек и савремени свет

Зборник радова

Издавачи

Матица српска

Библиотека Матице српске

Нови Сад

За издаваче

Драган Станић

Селимир Радуловић

Корице и прелом

Атила Капитањ

Лектура и коректура

Меланија Блашковић

Даниела Кермеци

Штампа

Арт принт

Нови Сад

Прво издање

CIP - Каталогизација у публикацији  
Библиотека Матице српске, Нови Сад

821.163.41-4(082)

**САВРЕМЕНИ човек и савремени свет** : [зборник радова] / [уређивачки одбор  
Ненад Остојић ... и др.]. - 1. изд. - Нови Сад : Матица српска : Библиотека Матице  
српске, 2015 (Нови Сад : Арт принт). - 273 стр. : фотогр. ; 24 cm

Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 978-86-80061-51-1

COBISS.SR-ID 306116103

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 обезначава 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 *зјанеће 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*.



*Зборник радова*  
**САВРЕМЕНИ  
ЧОВЕК И  
САВРЕМЕНИ  
СВЕТ**

