



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

MATICA SRPSKA
DEPARTMENT OF SOCIAL SCIENCES

MATICA SRPSKA
SOCIAL SCIENCES QUARTERLY

Покренут 1950. године
До 10. свеске (1955) под називом *Научни зборник*, серија друштвених наука,
од 11. свеске (1956) – *Зборник за друштвене науке*, а од 76. свеске (1984)
под данашњим називом

ГЛАВНИ УРЕДНИЦИ

Др Милош Јовановић (1950) • Живојин Бошков (1951–1952) • Рајко Николић (1953–1965) •
Академик Славко Гавриловић (1966–1969) • Др Александар Магарашевић (1970–1973) •
Др Младен Стојанов (1974–1999) • Др Милован Митровић (2000–2004) •
Академик Часлав Оцић (2005–2016) • Др Рајко Буквић (2017–2019) •
Др Миломир Степић (2020–)

САВЕТ ЧАСОПИСА

Председник Савета
Академик Часлав ОЦИЋ (Београд)

Чланови Савета

Проф. др Масајуки ИВАТА (Токио, Јапан) • Проф. др Александар ЈОКИЋ (Портланд, САД) •
Проф. др Љубомирка КРКЉУШ (Нови Сад) • Проф. др Питер РАДАН (Сиднеј, Аустралија) •
Проф. др Богољуб ШИЈАКОВИЋ (Београд)

177
(1/2021)

УРЕДНИШТВО

Чланови Уредништва

Проф. др Даниела АРСЕНОВИЋ (Нови Сад) • Проф. др Бошко И. БОЈОВИЋ (Париз,
Француска) • Проф. др Милан БРДАР (Београд) • Др Душан ДОСТАНИЋ (Београд)
• Проф. др Костас ДУЗИНАС (Лондон, Велика Британија; Атина, Грчка) • Др Миша
ЂУРКОВИЋ (Београд) • Проф. др Ђорђе ИГЊАТОВИЋ (Београд) • Проф. др Милош
КОВИЋ (Београд) • Академик Милица КОСТИЋ (Подгорица, Црна Гора)
• Проф. др Митко КОТОВЧЕВСКИ (Скопље, Северна Македонија) • Проф. др Јована
МИЛУТИНОВИЋ (Нови Сад) • Проф. др Милован МИТРОВИЋ (Београд)
• Проф. др Дејан МИХАИЛОВИЋ (Мексико Сити, Мексико) • Др Драго ЊЕГОВАН
(Нови Сад) • Др Александра ПАВИЋЕВИЋ (Београд) • Проф. др Ранка ПЕРИЋ РОМИЋ
(Бања Лука, Р. Српска, БиХ) • Проф. др ХУАНГ Пинг (Пекинг, Кина)
• Проф. др Бранислав РИСТИВОЈЕВИЋ (Нови Сад) • Проф. др Срђан ШЉУКИЋ (Нови Сад)

Секретар уредништва

Владимир М. НИКОЛИЋ

Главни и одговорни уредник
Проф. др Миломир СТЕПИЋ

Copyright © Матица српска, Нови Сад, 2021

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

177
(1/2021)

НОВИ САД
2021

Илустрација на корици
гравира Захарије Орфелина
Човек њише за сѝолом

САДРЖАЈ / CONTENTS

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

- | | |
|--|--|
| Милан Брдар
ДЕКАРТОВ ПАРАДОКС И
МОДЕРНА ФИЛОЗОФИЈА КАО
ФАРСА УТЕМЕЉЕЊА | Milan Brdar
THE DECARTES' PARADOX AND
THE MODERN PHILOSOPHY AS
THE FOUNDATION FARSE |
| 1–39 | |
| Уна Љ. Поповић
ХАЈДЕГЕР О ЛЕПОТИ | Una Lj. Popović
HEIDEGGER ON BEAUTY |
| 39–49 | |
| Микоња В. Кнежевић и
Милеса Д. Стефановић-Бановић
GREGORII PALAMAE <i>CONTRA</i>
<i>BECCUM. ПРОТИВНАПИСИ</i>
ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ У
СРПСКОСЛОВЕНСКОМ ПРЕВОДУ | Mikonja V. Knežević and
Milesa D. Stefanović-Banović
GREGORII PALAMAE <i>CONTRA</i>
<i>BECCUM. ANTEPIGRAPHAI OF</i>
GREGORY PALAMAS IN SERBIAN
CHURCH-SLAVONIC TRANSLATION |
| 51–78 | |
| Андреј Јефтић
ЗАШТО СЕ ОЖАЛОШЋЕНИ
НЕ БАВЕ ГЕОМЕТРИЈОМ?
Свети Максим Исповједник и
27. бесједа Светог Григорија Богослова | Andrej Jeftić
WHY DON'T MOURNERS
DO GEOMETRY?
St Maximus the Confessor and St Gregory
the Theologian's Oration 27 |
| 79–90 | |
| Даница Шантић и Милица Тодоровић
ИЗМЕЂУ ЖЕЉА И РЕАЛНОСТИ:
ИСТРАЖИВАЊЕ НАМЕРА
О ПОВРАТКУ МЕЂУ
ПРИПАДНИЦИМА ДРУГЕ
ГЕНЕРАЦИЈЕ МИГРАНАТА ИЗ
СРБИЈЕ У ШВАЈЦАРСКОЈ | Danica Šantić and Milica Todorović
BETWEEN DESIRES AND REALITY:
INVESTIGATING THE RETURN
INTENTIONS AMONG
THE SECOND GENERATION
MEMBERS OF MIGRANTS FROM
SERBIA IN SWITZERLAND |
| 91–108 | |

Живка Мићановић и Živka Mićanović-Cvejić and
Руженка Шимоњи Чернак Ruženka Šimonji-Černak
ИЗАЗОВИ БРАЧНОГ ЖИВОТА: THE CHALLENGES OF
ФАКТОРИ ОПАДАЊА MARITAL LIFE: FACTORS OF
БРАЧНОГ ОДНОСА MARITAL LIFE DECLINE
109–123

Милош Матић Miloš Matić
ТРАДИЦИОНАЛНЕ НАРОДНЕ TRADITIONAL FOLK
ЕКОНОМСКЕ ЗГРАДЕ НА ECONOMIC BUILDINGS ON
ПЛАНИНИ ТАРИ THE TARA MOUNTAIN
125–143

ОСВРТИ / REVIEWS ESSAYS

Душан Достанић
СОЛИДАРИСТИЧКИ ПАТРИОТИЗАМ
(Benedikt Kaiser, *Solidarischer Patriotismus. Die soziale Frage von rechts*
[Бенедикт Кајзер, Солидаристички патриотизам. Социјално питање здесна],
Antaios Verlag, Schnellroda 2020, 290 pag.)
145–149

Славиша Костић
ЗАСНИВАЊЕ ПАТРИСТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ
(Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the end of Ancient
Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John Damascus.*
Oxford University Press, Oxford 2020, xi + pp 384 [Јохан Захубер, Успон
хришћанске теологије и крај античке метафизике. Патристичка филозофија
од кападокијских отаца до Јована Дамаскина, Оксфорд 2020])
150–156

ПРИКАЗИ / BOOK REVIEWS

Едит Фишер
ПРИЛОГ ИСТОРИЈИ СПОРТА У БЕЛОЈ ЦРКВИ
(Živan Ištvančić, *70 godina košarke u Beloj Crkvi: 1949–2019*, autorsko izdanje,
Bela Crkva 2019, 123 str.)
157–158

Владимир М. Николић / Vladimir M. Nikolić
АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ / AUTHORS IN THIS ISSUE
159–162

Уредништво / Editorial Board
РЕЦЕНЗЕНТИ РАДОВА У 2020. ГОДИНИ / REVIEWERS OF PAPERS IN 2020
165–166

Уредништво / Editorial Board
УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ / INSTRUCTION TO AUTHORS
167–176

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

UDC 141.31 Descartes R.
UDC 101.1
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2177001B>
МОНОГРАФСКА СТУДИЈА

ДЕКАРТОВ ПАРАДОКС И МОДЕРНА ФИЛОЗОФИЈА
КАО ФАРСА УТЕМЕЉЕЊА

МИЛАН БРДАР

Београд, Србија
mbrdar14@gmail.com

САЖЕТАК: Аутор у овој студији излаже парадокс садржан у језгру Декартовог програма утемељења. Чине га, с једне стране, онтичка извесност *cogita*, и његова епистемичка неизвесност, с друге. Зато *solus ipse* не може да установи ни најпростију истину, на пример, да ли је сада дан или ноћ. За Декарта решење је у увођењу Бога и веровању у његово постојање. Али, то није решење, јер је субјекту потребан директан контакт с Богом да би примио јасне и одређене идеје које су и истините. Зато аутор закључује: прво, да Декарт није утемељио ништа; и друго, да је картезијански програм, рачунањем на однос с Богом као начином доласка до истине реализован тек у Хегеловој филозофији апсолутног знања [in *Wissenschaft der Logik*, 1831], уз оправдање дато у *Fenomenologiji duha* (1806). Али, постхегеловска филозофија везала се у сопствени парадокс пошто је одбацила Хегелово решење не увиђајући да је оно уистину картезијанско. Разлог је био у одбацивању Бога и оцене Хегелове филозофије као конзервативне обнове теологије, чиме је њено истинско разумевање задуго остало ван саморазумевања модерне филозофије. Тим потезом филозофија је пала назад у Декартов парадокс, с отвореним питањем *истине* – повезаним са *Cogito*, и питањем *смисла* – повезаним са постојањем (*sum*) субјекта. Због напуштања Бога, нарочито после његове „смрти”, рациоцентризам је на располагању имао само две могућности а да ни у једној није могао да очува свој идентитет: прва је у епистемичком перспективизму и релативизму, а друга у нихилизму, волунтаризму и егзистенцијализму. Дакле, са смрћу Бога и падом Хегеловог система, модерна метафизика субјективности се открива као метафизика воље за моћ – као воља за Бога, до Хегела, и као воља против Бога, после Хегела. Уз то, Декартова рефлексивна вођена је вољом за разумом,

а када се апстрахује Бог, открива се да је у самом старту био одлучујући чин воље, која се у тој првој варијанти испољила као воља за истином или воља за умом. Када се све то има у виду, следило би да је Хајдегер био у праву када је у Ничеовој вољи за моћ видео окончање (или последње издање) западне метафизике. Аутор томе само додаје да је метафизика те врсте била скривена већ у Декартовим *Медијацијама*, испод воље за умом и воље за Богом. Аутор на крају закључује да модерна филозофија одисеју утемељења окончава одбацивањем Хегеловог решења не увиђајући да је оно резултат доследно изведеног картезијанизма. Као исход имамо пад рациоцентризма у нихилизам и егзистенцијализам, промовисане под танким велом пикоделамирандолијанског хуманизма.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Бог, воља за моћ, Декарт, егзистенцијализам, истините-лажне идеје, картезијанизам, Ниче, солипсизам, модерна филозофија, нихилизам, утемељење знања, Хегел

СУМРАК ЕПОХЕ КАО ПОЗАДИНА ПРОБЛЕМА УТЕМЕЉЕЊА

Кад би се судило према устаљеним причама у литератури, Декарт је доносилац епохалне новине, услед раскида с теологијом и утемељења сазнања на неприкосновеном Јаству као субјекту. Да се Декарт јавља у туробно доба верског раскола у Француској, опште је место. Није опште место да седам деценија пре његових првих списа Француском хара скептицизам (пиронизам), који су језуити извадили из нафталина да би излућивали протестанте (хугенотске ауторе) [шире: Popkin 1960; 2010]. Протестанати учењаци су, држећи се Калвиновог Светог духа као доносиоца истине, били немоћни против скептичких аргумената језуита. Поврх свега, ту су и теолози, цензори Сорбоне, који наджиравају духовни живот и само гледају кога ће послати на ломачу у име истине коју дословно нико нема. Оба табора су немоћна пред питањем: чије тумачење *Светиописма* је истинито? Тиме је започео пад западне теологије.

Проблем западне мисли после Реформације био је у томе што је изгубила и истину и смисао, с једне стране, док је с друге, с појавом рационализма све карте бацила на само једну страну: на питање истине, уверена да ће његовим решењем *ipso facto* добити и решење проблема смисла (*Светиописма*, наравно). Пошто ће питање истине везати за модерну науку у успону, обнову смисла је могла да очекује једино од нове природне науке тј. физике [за све, cf. Брдар 2013]. Када та утопија буде изветрила, модерна мисао ће се суочити с два отворена проблема: утемељења истине и утемељења смисла. Заједнички проблем у основи оба питања, биће проблем извесности (*Gewisheit*)? Како с извесношћу, или поуздано, могу да знам да имам истину о било чему, или истински смисао било чега?

У таквој епохалној, духовној ситуацији потпуно је јасно зашто се Декарт осамљује, скептички довршава рушење већ срушеног и упушта се у авантуру усамљеног Јаства у нади да ће доћи до неоспоривог темеља истине. „Сирак тужни без иђе икога” (Његош) свестан да од позивања на ауторитет Цркве нема никакве користи (које, кад их има две, а да истину

нема ни једна), као ни на текст *Свештої њисма*, јер у тумачењу места није вештији ни од највештије језуитске браће, који су осведочили егзегетску немоћ, остаје препуштен самом себи. Те две чињенице, доцније ће му се урачунати у радикалност и револуционарност. Свестан да се никоме не може веровати, Декарт ће саговорника потражити једино у Богу. Па да видимо како, с обзиром на ову чињеницу, стоје ствари с његовом револуционарношћу?

Историјски-чињенично гледано, код Декарта нема никакве новине. Истим путем пре њега је кренуо Свети Августин, први аутор методског солипсизма. У позадини његовог подухвата је рушевина Римског царства, ужас епохе и одсуство саговорника. И Августин довршава рушење епохе радикалном сумњом и на крају се обраћа Богу. За разлику од Декарта, у приказу његових каснијих пропагатора, Августин од почетка зна да је усамљено Јаство трска на ветрометини, да не значи ништа без Божје помоћи. Зато тражи избављење од Бога. Одвојено од Њега, Јаство је у мрачном бездану без изгледа на избављење. Декарт је, као што ћемо показати, завршио као реплика Августиновог случаја.

Други део Декартове приче још више га чини Августиновим дублером. Наиме, и он ће се обратити Богу за помоћ. Само што ће у томе застати на пола пута. Док је Августину била довољна вера и молитва, Декарт ће остати само на вери, док о начину како допрети до Бога и његове милости у филозофски озбиљном смислу неће рећи ништа. Услед те празнине, природна је помисао да и код њега филозофија спада на богослужење у очекивању истине, која ће нас стићи с милошћу божјом. Све у свему, ништа значајније различито од Августина.

ДЕКАРТОВ ПАРАДОКС

Декарт, са стартом у усамљености Јаства тежи истини и размишља и о томе како је обезбедити. Прва из збирке *Медиџација о њрвој филозофији* (1641) доноси сведочанство скептичке рефлексивности која налаже искључење или стављање у заграде свега што се може видети и замислити, пошто „од свих ствари у које сам некад веровао као у истините, нема ни једне у коју се не би могло (*non licent*) сумњати” [*Med.* I, 201/*AT*, VII, 21]. Кад је све урушено, хајдемо до краја, можда је то пут избављења. У складу с тим, Декарт уводи критеријум опустошења свеколиког знања:

„будем ли нашао какав год разлог за сумњу у било којем од њих [својих мишљења], то ће бити довољно да их сасвим одбацам” [*Med.* I, 199].

У пољуљаној епохи то неће бити тешко, тим пре што Декарт ни не сања исход.

А свестан да ће то читати сорбонски теолози, спремни да му подложе ломачу зато што се одриче Цркве и *Свештої њисма*, Декарт налази оправдање у томе као да се привремено препушта савезу с ђаволом под именом некаквог „моћног злодуха” који га мами и обмањује:

„...који је у највећој мери моћан и лукав, који је уложио све своје умеће у то да ме превари: мислићу да небо, ваздух, земља, боје, ликови, звуци и све остале спољашње ствари нису ништа друго него обмане снова, замке које је поставио мојој лаковерности: посматраћу себе самог као да немам руку, ни очију, ни меса, ни крви, нити каквих чула, као да све то имам јер криво мислим” [Med. I, 202].

Није ни чудо, кад је оваква сумња за католичке цензоре ионако ђавоља работа. И наставља:

„Уверен сам да у свету нема ничега, никаквог неба, никакве земље, никаквих духова, никаквих тела; нема ли стога исто тако ни мене самог? *Сијурно бих био, ако бих се у њо уверио*. Али, постоји не знам који обмањивач, веома моћан и веома лукав, који ме увек умешно вара. Само, без сумње, ја јесам, ако ме и вара” [Med. II, 203].

Било да се варам или не, ја јесам. Никако не може бити да ја сам, који мислим, не постојим, већ самим тим што видим или, што *мислим да видим* [Med. II, 203]. Ја мислим је неоториво, било у јави или у сну. То је учинак путешествија с Ђаволом обмањивачем, резултат пред којим и овај мора да призна своју немоћ. Може да ме обмане у погледу много чега, али не и да не постојим, самим тим што мислим.

Дакле, резултат радикалне сумње и свеколиког одбацивања је сасвим извесно постојање Јаства, које се потврђује самим чином свенегације. Света нема, других нема. Нема у ствари ни Ђавола (злог генија – *genius malum*), јер као што нема света (ни неба ни земље) нема ни духова, дакле све то може да буде само творевина моје маште и обмане. Једина обмана није: „Мислим, постојим”.

Али, зар исто не важи и за Бога? Зар и он можда није само творевина моје мисли или сна? Ово „можда”, које погађа све, од Бога, преко Ђавола до света, је срце неизвесности. Импресивно је то да је, барем у машти, могуће све поништити али не и себе; да се једино у неоторивост *ego cogito, ergo existo* не може сумњати. Утолико пре, било је потребно оправдати тај испад.

Само оправдање има спољашњи, нефилозофски разлог, у строгом погледу цензора. Иманентан филозофски разлог за предузимање доказа божјег постојања биће у позицији Јаства: у његовој извесности у окружењу потпуне неизвесности: између бездана и неба, ни на дну ни на врху.

Осећај пропалости у бездан први је учинак радикалне сумње:

„Јучерашњим медитирањем... сам толико сметен као да сам непредвиђено *iproiaо* у *дубок бездан* [profundum gurgitem], тако да *нисам* у *стању да нађем чврст ослонац* (ни дно да досегнем) нити *да исцрпим на површину*. Ипак ћу... поново покушати истим путем којим сам се јуче запутио, одбацујући... све у шта би се и најмање могло посумњати... и наставићу тако све док не сазнам штогод сигурно...” [AT, VII, p. 24; Med. II, 203].

Али уместо да тера у радикализму још даље, Декарт прибегава заокрету. Као и код Августина, у резултату радикалног захвата сумња се преобраћа у класичну веру у Бога [вид. Wilson 2008: 33–51], зарад избављења из скептичког незнања. Код Августина је то непосредно и искрено, код Декарта покривено фингираним поступком тобожњег доказивања божјег постојања. Ето, држаће се Бога, пошто буде доказао да постоји.

У тај проблем увео је сâм себе с прве две *Мегитације*, односно радикализовањем скептицизма, тако да је остале *Мегитације*, у упадљиво несразмерном обиму, морао да потроши на избављење из проблема.

Декарт је савременицима и себи приредио филозофски скандал, када је показао да се радикализованим скептицизмом могу поништити свет и Бог, али не и Јаство. Поништавањем Бога афирмацијом бедног људског Јаства као непоништивног, сâма филозофија испаде дело ђавола.

Јаство је онтички неоспорно или необориво мишљењем. Скривена истина излагања је управо тај богохулни чин, који мора да се надокнади. Да би оправдао такав учинак, Декарт мора да отклони сваку сумњу да богохули. Ово тим пре што после свеопште негације не може да се говори о знању (јер нема шта да се сазнаје).

Истим путем, дакле средствима разума, којима је ђаво негирао постојање Бога, Декарт мора да докаже његово постојање. Зато каже да тера даље са сумњом:

„наставићу тако све док не сазнам штогод сигурно, или ако ништа друго, барем да сазнам као сигурно како ништа није сигурно” [AT, VII, 24; *Med.* II, 203].

Зар то није могуће, када разумом већ може да се негира! Зато Декарт у трећој *Мегитацији* у расправу враћа Бога, са задатком да докаже његово постојање. Сколастика је већ одбачена, а с њом и поука да разум нема шта да тражи у подручју вере. Зачиње се митологија разума и илузорна вера да се њиме све може доказати. Декарт у том подухвату неће далеко стићи.

Враћањем Бога и у разматрање обнавља се и Свет као његова творевина. *Deus est, ergo Mundus est!* Обнавља се предмет знања, само што сазнање било чега у свету, упркос необоривости јаства, неће бити могуће без Божје помоћи. Погледајмо.

Декарт, после првог прегледа свог учинка, пошто је увидео да је истинитост става: „*мислим, дакле јесам*, тако чврста и извесна, да ни најпретераније претпоставке скептика нису у стању да је пољуљају”, може слободно да закључи „да без најмање скрупула може да је узме за први принцип филозофије, који је тражио” [PM, стр. 192]. Такорећи открио је Архимедову тачку, чему се надао; једино је преостало да нађе и полугу па да помери Земљу.

Већ овде наилазимо на проблем:

1) Утврдио је необоривост *cogita*, али узалуд! Ни један скептик, било католик или калвиниста – као ни у антици – никад није оспоравао постојање (*sum, esse*) противника, да би његово откриће представљало значајно достигнуће! Напротив, извесност њиховог присуства била им је неопходна

и пожељна, да би их стављали на муке скептичким аргументима. Декартово достигнуће је много мање него што ће га представљати потоња рационалистичка пропаганда!;

2) Декарт запањујуће греша кад каже да принцип може да узме за принцип философије, који је тражио. Непорецивост става, *cogito, ergo sum* још не значи да исти може да гарантује било какву пропозитивну истину. Супротно, с чиме рачуна Декарт једноставно је грешка *non sequitur*;

3) Уз то, као критеријум истине прогласио је јасноћу и одређеност (*clara et distincta*), односно унутрашњу увереност субјекта – што је на начин општег места спорно читавих пола века који му претходе. Оно што је јасно и у шта сам лично уверен не мора да буде истинито, чак и ако се сложимо да оно истинито мора да буде јасно.

Ad. 1) Став *cogito, ergo sum*, има чудан статус, у том смислу што јесте и није доказ постојања субјекта. Као индикатив радње у првом лицу – јер мишљење је овде радња или поступак – то је доказ самом себи, да постојим, независно од тога сањам ли или не. Али, није ли, у најблажем, чудно себи доказивати сопствено постојање?¹ Опет, да би био доказ у правом смислу неопходно је да буде упућен Другоме (јер само неком другом се доказује). Ово би имало смисла у контексту скептичке полемике једино у случају да је неко оспоравао постојање опонента, што, како рекосмо, није био случај. Према томе, иако је доказ постојања необорив, Декартов домет је, у ствари, безначајан.

Пре доказивања Другоме, Декарт има пречи проблем како да себи докаже постојање Другог! После радикалне скептичке негације, остаје спорно да ли Други уопште постоје (што и Други могу да кажу за мене, упркос доказу). Тако, на пример, ако их сањам, доказујем да постојим онима који стварно не постоје! А како, што се њих тиче, могу да осигурам извесност? Никако. Декарт је жртва методског солипсизма.

Солипсистичка ситуација, дакле, потпуно и неочекивано преокреће проблем. Док не одговорим на питање постојања Другог, не могу ништа да (му) доказујем. Ако, пак, замислимо да Други, иако је у мом сну, такође каже: „мислим, дакле јесам”, то није доказ њиховог постојања изван сна, пошто немам поуздано разграничење између сна и јаве (Оно је непотребно за моје, али је неопходно за њихово постојање). Дакле, сањао не сањао, ја постојим. Али, као што за друге тако нешто не могу поуздано да тврдим, чак и кад (мислим да) не сањам, тако ни за себе не могу поуздано да тврдим да заиста (не) сањам. Све у свему, солипсистичка апорија у правом смислу.

Ad. 2) Декарт увиђа да не може да разграничи: ја видим, од ја (само) мислим да видим [AT, VII, 144–145]. Из аргумента њему у прилог проистиче проблем знања: како могу да разграничим и будем сигуран да нешто видим, од илузије да само мислим да видим? Како да знам да ли је сад дан или ноћ? Колико су те разлике безначајне за постојање (*sum*) толико су

¹ Такође: [Hatfield 1993: 8]. Замислимо скептика који нам каже: „Ти не постојиш! Докажи...!” Не би то била само перформативна противречност, него и комична глупост.

одлучујуће за знање. На овом месту јасан је спој супротности и апорија која из њега проистиче: спој апсолутно необоривог принципа и епистемичка безначајност истог: *cogito, ergo sum*. Хајдемо поново:

„Сада ћу затворити очи, зачепити уши, одвратићу сва своја чула, чак ћу и све слике телесних ствари избрисати из свог мишљења, или ћу их барем... сматрати празним и лажним, те ћу се обратити себи самом и настојати – размотривши помније – да боље упознам себе и више се приближим себи” [Med. III, 209].

Сигуран сам да сам ствар што мисли, вели Декарт. Али, наставља он, препуштен себи ја сâм погрешиво биће. Погрешивост потиче из два узрока која делују истовремено: од *сѝособносѝи* замишљања, и од *слобоге избора*, наиме од *разума (intellectus)* и *воље (voluntas)* [Med. II, 207; AT, VII, 149; Med. IV, 222–223]. Уз ово, слободно можемо да додамо немоћ у погледу разграничења јаве од сна. Пошто сам погрешив, моја необоривост није довољна за елементарно знање. А знања су садржана у мојим мислима (*cogitationes*). И ако узмемо *cogito, ergo sum*, није спорно постојање ега; али, ако узмемо *ego cogito cogitationes* – ја мислим (своје) мисли, претходна извесност им не осигурава истинитост.

За враћање Богу и поред непоништивности „Ја мислим” постоји изузетно значајан разлог:

Мада, неспорна истина је да је централно начело „Ја мислим” отпорно на скептицизам, пошто се потврђује сваким чином негације, то не и оправдава закључак да је и довољно за било какву пропозитивну истину. Веровати у то значило би направити грешку *non sequitur!* Напротив, на основу њега једноставно није могућа ни најелементарнија пропозитивна истина. На пример: „Сада је дан”, или „Сада је ноћ”! „Ја мислим” се идентично одржава у стању здравља и у делиричном стању. То ће рећи да нема начина да из самог принципа поуздано разграничимо јаву од сна. Ова чињеница, наравно, не утиче на снагу доказа о постојању јаства. Према томе, док је у пропагандном смислу значило много, у погледу епистемичког утемељења филозофије Декартово начело не значи ништа!

Да став *cogito, ergo sum*, није и не може да буде гарант ни најпростије истине, запажа и сâм Декарт, кад поштено каже да у том ставу:

„нема ничега што ми гарантује да говорим истину”,

изузев тривијалности:

„да треба постојати, да би се могло мислити” [PM, 193],

и да се управо због тога опредељује за опште правило:

да су истините све ствари „које схвата јасно и одређено”.²

² [Med. III, 209/AT, VII, 24]; „illud omne quod clare & distincte intelligimus esse verum.” Responso ad primas objectiones [AT, VII, 115–116].

С обзиром на овај основни дефицит методског солипсизма, постаје нам разумљива нужност постојања Бога. Оно је неопходно за одговоре о свом постојању и могућности истине. Неопходност не следи (само) из духа Декартовог времена, него из унутрашњег недостатка рациоцентричног програма утемељења:

Ако Бога не би било, требало би га измислити – да би рациоцентрична филозофија, у пропозитивном погледу, била могућа као нешто више од сна! То би у резултату значило да Декарту и рациоцентричној филозофији у погледу било какве истине – једино Бог може да помогне! Ова реченица, наравно, најпре асоцира на изгубљеност, која је потпуно јасна у Августиновој искрености [*Isprav.*, VI, 16; XII, 10 (*Ps.*, 119, 176)], као и у погледу основне усмерености Декартовог програма утемељења, тим пре што ће показати да Бог збиља и помаже – што је Декарт уосталом и очекивао.

Пошто је Декарту било јасно да принцип *cogita*, у ствари, не може да буде принцип филозофије, јер њиме не може да се осигура ни најелементарнија истина, ту би био крај његове авантуре, када би заиста остао при *solus ipse*. Али, он не остаје при њему, него настоји да извесност осигура по цену нарушавања статуса *cogita* као утемељујућег резултата. Као и Августин дохвата се идеје Бога:

„одавно је у мом духу учвршћена мисао да постоји Бог који може све и који је створио мене оваквог какав сам” [*Med.*, I, 201].

Дакле, уместо доказивања божјег постојања, прибегава унутрашњој уверености за коју и сâм зна да не мора да поседује извесност. Пошто из солипсистичке позиције не може ништа да докаже, то му једино преостаје: унутрашња увереност, у погледу Божјег постојања биће утолико јача колико схвата свој безизлаз, како то сведочи Августин.

Али, како и сâм Декарт каже, тек је потребно видети да ли у тој идеји има истине, односно да ли Бог постоји. Ево кључне тачке:

„будући да немам никаквог повода по коме бих се осведочио да постоји некакав Бог обмањивач, нити пак до сада сигурно знам да ли постоји икакав Бог... треба истражити да ли Бог постоји, и ако постоји, може ли бити обмањивач, јер док се о томе не зна, не чини ми се да икако могу бити сигуран у било шта друго” [*Med.*, III, 210].

За Декарта, први корак у правцу тог новог утемељења је јасноћа и одређеност као критеријум истине. Није ни чудо, јер то је једино критеријум спојив с методским солипсизмом и радикалном сумњом. У оно што је јасно, немам разлога да сумњам!

Уместо претходног доказивања Декарт се извлачи из безнађа тако што на Бога примењује идеју јасноће и одређености као критеријум истине. С тим ослонцем конклузивно следи:

„не може се рећи да је та идеја о Богу стварно лажна... напротив, пошто је најјаснија и наодређенија и *садржи више објективне ствар-*

*ностии од било које групе, ни једна није по себи од ње истинитија, нити се у било којој другој налази мање сумње због лажности. Потпуно је истинита – кажем – та идеја бића најсавршенијег и бесконачног; ... Она је, наиме, и најјаснија и најодређенија, јер *штога год схватам јасно и одређено, штога год је стварно и истинитио и штога год доноси некакво савршенство, све то је у њој садржано*” [Med., III, 215].*

У оваквој примени, само постојање Бога постаје гарант да је јасноћа и одређеност неспоран критеријум истине, што значи: требало би да буде потпуно јасно да је јединство јасноће и одређености идентично са самом истином. Тако и јесте у случају Бога и његовог постојања. Значи, из недођије солиписизма треба да извуче принцип јасноће и одређености, тако што се прво примењује на идеју о Богу: идеја о Њему је јасна, дакле, постоји.

Декарт је, међутим, био довољно поштен да не прећути епистемички проблем везан за то решење.

Постоји ли Бог или не, могли бисмо да будемо сигурни једино ако бисмо имали извесност да је истинито све што опажамо као јасно и одређено [ова верзија је у: AT, VII: 214]. Међутим, те извесности, као што ћемо видети, нема. И Декарт ће признати да јасноћа и одређеност не могу да буду критеријум истине, јер у тој идеји, самој по себи, нема ничега што гарантује истину [Meg., V, 229–230]. Уз то, додаје да се без сазнања Бога ништа не може знати [Med., V, 53; AT, VII: 70]. Ово тим пре што сам по својој природи склон грешкама чак и у стварима које „увиђам с највећом очигледношћу и извесношћу” [AT, VII: 70; Meg., V, 54]. То ће рећи да, искључим ли Бога, нећу видети ништа на основу чега бих могао да спречим да преовлада моја природа због које сам „склон грешкама чак и о стварима које ми се чине као најистинитије” [AT, VII: 77; Meg., VI, 59].

То ће рећи да јасноћа и одређеност као критеријум истине дођу Декарту као мотка коју атлетичар при скоку оставља за собом. Пошто га искористи, у расправу ће увести нови критеријум: само постојање Бога, односно то да све истине поседујемо на основу веровања у Њега. И неприметно ће направити преокрет: постојање Бога неће осигурати на основу јасноће и одређености као критеријума истине, него ће та идеја имати моћ истине зато што је од Бога и ако се примењује само на Њега. А то ће, у даљем, имати велике последице у виду нарушавања изворног принципа утемељења.

Али, за извесност знања није довољно ни сазнање да Бог постоји, чак и кад би то било сасвим извесно. За истину је неопходан контакт с Богом и извесно сазнање да нам он дарује истинито знање, с обзиром да је „добар и да нас никад не би варао”.

ЦИРКУЛАРНОСТ АРГУМЕНТАЦИЈЕ

У покушају избављења, Декарт запада у антиномију, односно у *circulus vitiosus*.

Теза: Уколико сам *sâm (solus ipse)*, никаква истина о било чему није ми доступна.

Аниџиџеза: Као *solus ipse* морао бих да будем способан за истину, без везе с Богом, како бих, пре било чега другог, могао да установим да ли је идеја Бога истинита.

(Кад бих био способан за истину, Бог ми за сазнање не би био потребан. Пошто ту способност немам, не могу да докажем ни Божје постојање).

У другој верзији:

јасно и одређено је истинито само зато што Бог постоји.

Али, да Бог постоји могли бисмо да будемо сигурни једино ако би јасноћа и одређеност били критеријум истине, независно од било чега другог [ова верзија је у: *AT*, VII: 214]. Видели смо да то није могуће.

Циркуларност је, пре свега, у томе што претпоставља Бога чије постојање би тек требало да докаже. Уз то, циркуларност осведочава да вера претходи знању. Ово је, иначе, у литератури познато као Декартов круг (*Cartesian circle*) [Carriero 2008; Della Rocca 2005; Doney 1955; Gewirth 1941; Newman & Nelson 1999; Van Cleve 1979].

Круг се може развити у питање које илуструје претицање: како Ја сâм могу сигурно да утврдим постоји ли Бог, када не могу ни у шта да будем сигуран без претходног знања о томе да Он јесте и да није обманљивач?

Уза све ово долази још један крупан недостатак Декартовог извођења. Да би на основу идеје о Богу доказао и постојање, Декарт прибегава идеји идентитета идеје о највишем бићу и његовог постојања. Тако идеја:

„по којој разумем највишег Бога, вечног, бесконачног, свезнајућег, свемоћног творца свију ствари које постоје изван њега – заиста у себи има више објективне стварности неголи оне по којима се показују коначне супстанције” [*Med.*, III, 212].

Као помоћни аргумент Декарт излаже став:

„... очито је да у свеопштем творном узроку (*causa efficiens et totalis*) треба да буде бар толико колико и у учинку тог истог узрока”.³

У другом кораку:

„ако је објективна стварност неке од мојих идеја таква да сам сигуран како она није у мени ни формално ни еминентно, нити да ја сâм могу бити њен узрок, отуда неминовно следи да нисам у свету ја сам, него да егзистира и нека друга ствар која је узрок те идеје” [*Med.*, III, 213].

Трећи и закључни корак аргумента, садржан је у одговору на питање: А како могу да будем сигуран да њен узрок није у мени? Одговор Декарт конструише на основу аксиома према којем:

³ [*Med.*, III, 212; исто у: *AT*, VII, 115–116]: “*nihil sum in effectu quod non vel simili vel eminentiori aliquo modo preexistet in causa.*”

„ничега нема у последици чега не би било у узроку”.⁴

Ово ће бити основа доказа истинитости идеје о Богу, пошто уведе идеју савршенства највишег бића. На основу тога:

Пошто је Бог свемоћно и савршено биће, а пошто савршенству припада и постојање, то је онда нужно:

а) да Бог постоји, и

б) да идеја о највишем бићу није моја идеја, него је нужно да је она у мом духу од самог Бога као њеног узрока.

Идеја Бога се истиче као врховна, „најјаснија и најодређенија”, па тиме и најистинитија, која садржи „највише објективне стварности”, или краће речено, највишу стварност, као идеја врховног бића (*sumum esse*).

Овде Декарт прибегава ингениозном трику. Наиме, идеја савршеног бића не импликује његово постојање, него *ugeju* постојања (идеја може да садржи само идеју). У намери да постигне нешто више, Декарт у овом аргументу чини две погрешне ствари:

1) чини грешку неоправданог прелаза с мишљења на биће, с идеје на постојање онога што чини њен садржај (Имам идеју о *A*, дакле *A* постоји);⁵

2) унапред претпоставља оно што би тек требало да докаже (*petitio principii*).

Тако би се у закључку аргумента појавило оно што је већ садржано у првој (скривеној) претпоставци, наиме – постојање Бога. Само под тим условом важи аргумент да јасна и одређена идеја садржи стварност и истину, *eo ipso* да је најјаснија и најодређенија идеја уједно и најистинитија, и да садржи највишу стварност.

Пошто је идеју савршеног бића везао његово постојање, онда није немогуће да Декарт, као *solus ipse*, буде њен творац, пошто не може да буде и творац самог Бога. Зато није творац ни саме идеје. О идеји зато више и није реч. Уз то, накнадно се показује да је сумња у Бога била могућа само под утицајем ђавола. Ово посредно чини излишним истраживање да ли је Бог уистину добар, кад већ постоји Обмањивач. Дакле, нужно је да идеја потиче од Бога, што објашњава откуд она у мом духу, а на крају, она је доказ да добри Бог постоји, тако да никакав други доказ више и није потребан.

Видели смо да је закључак о постојању Бога неоснован, с једне стране, због циркуларности аргументације, а с друге, због неоснованог закључка с идеје на постојање. Тако ипак остаје: могу да створим идеју Бога, да имам идеју његовог постојања и свемоћи везане за његово савршенство, али да још не знам да ли стварно постоји.

⁴ “*Nihil sit in effectu quod non vel simili vel eminentiori aliquo modo proeextiterit in causa*”. [*Med.*, III, *AT*, VII, 115–116]; „очито је да у свеопштем творном узроку (*causa efficiens et totalis*) треба да буде бар толико колико и у учинку тог истог узрока” [*Med.*, III, 212].

⁵ Декарт, у ствари, преузима или понавља онтолошки доказ Анселма Кантерберијског [*The Major Works*, *Prosligion*, ch. 2–3: 87–88], тако да ни у овој тачки нема оригиналности, поготово у разграничењу од средњовековне (схоластичке) филозофије.

То би значило, кренути путем који је Декарт већ најавио као испитивање (постоји ли Бог) „пре било чега другог”. Али, одмах да кажемо, за *solus ipse* то је немогућ подухват. Декарт је, наиме, већ учинио све што је могуће у солипсистичком бездану: нелегитимним закључком с идеје Бога на његово постојање, да би осигурао избављење из епистемичког бездана. А да ли је избављење заиста и осигурао?

Сада је ситуација сазнања сасвим друкчија. Никаква рефлексија која смера сазнању, није могућа без ослоња на Бога и његову доброту. То, такође, значи да није могуће ни иоле сигурно испитивање проблема идентитета идеје Бога и постојања. Уместо безданог мрака са светлом тачком јаства, сада имамо (обновљену) тријадну Ја–Бог–Свет. Идеја Бога је доказ његовог постојања, а Свет је доказ божје свемоћи и савршенства. *Deus est, ergo Mundus est!*

Пошто је у *Првој Мегийџацији* са светом поништио и Бога, Декарт је то настојао да надокнади доказом његовог постојања. Да Бог разумом може да се негира, а не и докаже – то би био скандал над скандалима! Али, за разлику од Јаства, које је отпорно на скептицизам, идеја Бога је у реченом статусу заштићена вером. То не би било спорно, када Декарт не би веровао да је дао неспоран доказ, мимо вере. Међутим, од самог доказа важнија је (и јача) вера у Бога (за ширу расправу о Декартовом Богу видети: [Milidrag 2006]).

Декарту се не би приговарало увођење идеје Бога, да сам није најавио доказивање његовог постојања „пре било чега другог”: „јер док се о томе не зна, не чини ми се да икако могу бити сигуран у било шта друго” [Med., III, 210]. Други разлог је у потоњој рационалистичкој пропаганди која је Декарта користила као перјаницу док је ширила илузије: да се све оправдава пред судом разума, да је с њим наступила епоха свеопштег доказивања, односно напуштања неосноване вере, религиозне поготово. Видећемо да је филозофска пропаганда у том погледу као и свака друга, да и за њу важи: што је у излогу, није и у радњи!

Идеја Бога у идентитету с егзистенцијом није нужно истина, него је нужно фиксирати је као истину ради утемељења *моућносџи* сазнања, или ради могућности прелаза од „Ја мислим” до „Ја знам”. Тај прелаз биће могућ – уз Божју помоћ!

Иако правило „да су све ствари које схватамо јасно и одређено истините” пристаје методском солипсизму, пошто ни један други критеријум уз њега није одржив, Декарт у поштену извођењу иде корак даље кад наглашава да то правило није поуздано само по себи, него „само због тога што Бог јесте, или постоји”, као и због тога „што све што је у нама од Њега долази”, из чега опет следи:

„пошто су наше идеје и појмови реалне ствари које долазе од Бога, онда у свему ономе у чему су јасне и одређене морају бити истините” [PM, 196].

Зато:

„кад не бисмо знали да све што је у нама стварно и истинито, долази од савршеног и бескрајног бића, ма колико јасне и разговетне биле наше идеје, не бисмо имали никаквог разлога који би нам гарантовао да заиста имају то савршенство да су истините” [PM, 197; слично: *Med.*, V, 229–230].

Критеријум, очигледно, није јасноћа него божанско порекло! А пошто је Бог добар, све идеје које стичемо од њега су јасне и истините. Зато:

„Ако не бих поседовао знање о Богу... никад не бих могао да имам истинито и поуздано знање [*scientiam*] о било чему, него само варљива и променљива мњења” [AT, VII: 69; *Med.*, V, 229].

Према томе, на основу Божјег постојања постаје могуће сазнање истине:

„*Deus est, ergo omnia quae clare et distincte percipio, vera sunt*”,⁶

Његово оправдање гласи:

„свако јасно и одређено поимање несумњиво јесте нешто (*aliquid*) и зато не може бити ни од чега (*a nihilo*), него му је нужно Бог узрок, Бог – кажем – онај најсавршенији, који не може бити лажан; стога је суд несумњиво истинит” [*Med.*, IV, 225].

У том погледу, постојање Бога представља само нужан услов, тако да је горњи Декартов закључак: „Бог постоји, дакле, све што схватам као јасно и одређено истинито је” – такође није оправдан (*non sequitur*). Да би био оправдан неопходна је (изостављена) мала премиса, као довољан услов: Све јасне и одређене идеје које поседујем, добио сам од Бога. Тек уз њу држи се закључак: све што поседујем као јасно и одређено, истинито је; не зато што је јасно, него је јасно и истинито зато што је од Бога.

Међутим, мала премиса не важи! Горњи цитат говори само о јасним идејама чији је Бог узрок. А не могу све јасне идеје да буду од Бога, зато што могу да их стварам и ја! Е, ово је тачка у којој се цео Декартов програм урушава. Како, наиме, могу да знам да сам јасну и одређену идеју заиста добио од Бога, да није творевина моје маште (*imaginatio*)? То је непремостив проблем горе наведеног, другог цитата.

Пошто сам, као сам (*solus*), погрешиво биће, ако Бога не би било, увек бих грешио [*Med.*, I, 201; *Med.*, II, 207] тако да никада не бих дошао до истине. Како онда доћи до истине? То што је Бог бескрајно добар, па ме не обмањује, не решава проблем, пошто услед слободе воље и моћи замишљања постоји могућност да обмањујем самог себе. А ако имам неку истиниту идеју, сигурно сам је добио од Бога. То следи из Декартовог става:

⁶ [AT, VIII-2, 35; *Med.*, V, 229; *Med.*, III, 209]; “*Illud omne quod clare & distincte intelligimus esse verum*” [AT, VII, 115–116].

„ничећа истинишћої нема у разуму шћіо нема свој извор у Боїу, јер Бог је тезаурус скривене мудрости и свеколиког знања” [Med., IV, 220; AT, VII, 53].

Пошто сам погрешиво биће, то онда ни једна јасна и одређена идеја у мом духу (*mens*) души (*anima*) или разуму (*intellectus*) не може бити истинита, ако није примљена од Бога. Склоност грешкама проистиче из способности просуђивања (*intellectus*), слободе воље (*voluntas*) и моћи маште (*imaginatio*) [Med., IV, 222; Med., VI, 231–232], уколико се њима не служим на прави начин [Med., IV, 220]. А који је то прави начин, питање је методе за прелаз од „Ја мислим” до „Ја знам”, о чему Декарт није рекао ништа значајно. Штавише, на одлучујућим местима – ћути, и то настоји да надокнади излагањима која уопште не доприносе одговору на питање.

Према томе, као што нисам узрок идеје Бога, такође нисам узрок ни једне истините идеје [Med., III, 210]. То важи и за сам разум (*lumen naturale*), односно све мишљене мисли и њихове садржаје. И он има свој извор у Богу, а да ништа истинито у њему не постоји што није из божанског извора [Med., IV, 220; AT, VII, 53].

Као што видимо, у претходним пасусима садржан је увид/признање да јасноћа и одређеност не може да буде критеријум истине, у случају идеја чији сам ја аутор. Божанске идеје имају идентичну црту с неким мојим идејама: јасноћу и одређеност. И ја могу да стварам јасне и одређене идеје, које су услед моје погрешивости неистините – што Богу није могуће [Ово следи из контекста *Meg.*, III, 213–214/36–37]. Пошто сам несавршено биће, а имам слободу и моћ замишљања, то могу често да погрешим а да то и не знам.

Друго, истините идеје нису такве зато што су јасне и одређене, него зато што су и уколико свој извор имају у Богу. Пошто је Бог јединство истине, добра и лепог, дарује нас идејама које су истините и јасне. Према томе, одвојено од Бога, јасноћа и одређеност и истинитост су различити појмови, тако да други сам по себи не следи из првог.

После свега, остало је нејасно, како и на основу чега за наше знање има значај чињеница да Бог постоји. Чак и ако то прихватимо, па и то да смо све истинито добили од њега, није јасно на који ћемо начин установити било коју појединачну истину. О томе Декарт није рекао ни речи, тако да способност за сазнање зависи искључиво од тога да ли је појединац верник или атеиста. То се види из закључног става *Мегитиација*, кад каже:

„ако бих заборавио на Бога... не бих никад имао истинског и сигурног знања (*scientia*) о било чему, него тек нестална и променљива мњења (*opiniones*)... Могу, наиме, себе да уверим како сам од природе створен таквим *да се њонекад варам и у оним сћварима о којима мислим да их најјасније схваћам*, нарочито кад се сетим како сам често сматрао да су истините и сигурне ствари за које сам после – на основу других разлога – утврдио да су лажне. [...]

И тако, јасно увиђам да извесност и истина сваког знања [*omnis scientia certitudinem & veritatem*] зависе од сазнања истинског Бога, толико да *īpe neīo шћіо сам Њеіа ујознао*, нисам могао спознати савршено ништа ни о једној ствари. И сад кад га познајем моћи ћу да стекнем савршено знање о безброј ствари....” [Све, *Med.*, V, 229–230; *AT*, VII, 71].

Па шта би онда с апсолутним, непорецивим „Ја мислим”? Нису ли цитирана места сведочанства Декартовог поштеног признања његове сазнајне ништавности? Зато се, разумљиво, спас очекује путем вере.

Али, не види се како сâмо веровање омогућује да сазнамо истину о било којој ствари? (или: зашто би верник био способнији за истину од неверника?⁷). Тим питањем се он, у ствари, ни не бави. И као што је необоривост *cogita*, у тада актуелном полемичком контексту, безначајно достигнуће, слично стоји с придавањем значаја вери у Бога: она је у принципу безначајна за сазнање најједноставније истине?

Пошто јасноћа и одређеност може да буде заједничка особина наших и божанских идеја, Декарт изоставља проблем како да идеје божанског порекла разграничим од својих јасних али неистинитих идеја? То значи да се централним питањем везаним за сазнање, уопште не бави, пошто застаје тек када би требало да почне. А шта би рекао, кад изузев вере нема ништа друго.

Дакле, чак и ако бисмо прихватили Декартов доказ божјег постојања, проблем није у томе верујемо ли у Њега или не, него у остварености контакта с Њим. То је одлучујуће јер, управо тај однос је место извесности! А о епистемичком проблему: како остварити контакт ради пријема истине – који се тек по увођењу Бога намеће са странаца V и VI *Мегитиације*, Декарт уопште не говори. Штавише, толико верује у ваљаност решења да, као што видимо, тврди да у погледу извесности сазнања истине *нишћіа не мења ни ііо да ли смо будни или сањамо*. Тиме се враћамо на питање: како препознати јасну и одређену идеју добијену од Бога, а не од наше маште? Ово је сигурно најнижа епистемолошка тачка *Мегитиација*, управо зато што сам Декарт очито верује да је досегао врхунац у осигурању извесности.

Запањујуће је да филозофска литература дословно „прескаче” ово место када говори о Декартовом утемељујућем значају за сазнање. У том погледу *Мегитиације* су заводљив и непосредно узето, безначајан текст. Да је Декарт остао недоречен, види се по томе што су за сазнање неопходне још две ствари:

- 1) начин досезања непосредног додира с божанским умом;

⁷ Декарт се на то осврће у одговору на приговоре Друге групе речима, да атеиста не може да поседује извесност да је збир три угла у троуглу једнак колико два права угла, пошто не може да буде сигуран да се није преварио, за разлику од верника који ту извесност поседује [*AT*, VII, 140–141; *PHWD*, II, 89; *Med.*, 102–103; такође: Broughton 2002: 9]. Тек уз овакво образложење није јасно зашто верник поседује извесност знања само зато што верује у постојање Бога! Другим речима, Декартов аргумент је потпуно привидан или празан (hollow).

2) доказ да је тај додир заиста остварен, или да је јасна идеја заиста од Бога, а да није творевина маште или болесног ума.

А о овим, одлучујућим стварима Декарт није рекао ништа.

Погледајмо ближе амбивалентност јасноће и одређености, и Декартову апоретичност с њом у вези.

После елиминације свега нејасног, имамо сферу јасних и одређених идеја, које се деле, према извору, на *божанске* и *људске*. Та подела се поклапа с поделом *истиинијџо–неистиинијџо*. Несавладив проблем за Декарта представља ово двоструко ауторство идеја: како да их разграничи? Бог зна ту границу између њих, јер има сву истину, али како могу да је сазнам ја? Једино могу да видим да је идеја јасна и одређена; а на основу тога још не знам извесно да ли је истинита или неистинита. Уз то, могу да *мислим* да је идеја од Бога, па да *верујем* да је истинита. А како могу да *знам* да притом не грешим?

Како, дакле, с обзиром на два извора јасних идеја, осигурати извесност у случају било које јасне идеје, да смо је добили од самог Бога? Посредством Светог духа, као код Калвина? То значи да је после доказивања Божјег постојања, било најважније образложити могућност непосредног додира с божанским умом, на основу којег ће добити истину у светлу природног (од предрасуда очишћеног) разума. Као што рекосмо, тај однос је место извесности. Декарт једино говори, а то спада у овај проблемски комплекс, о неопходности „ослобађања од предрасуда”, наслеђених (од света) и својих, ради ослобађања пута „природног разума” којим ће у наш дух да се улије истина из божанске добротe. Неопходност, у реду, али опет: како да с извесношћу знамо да смо то до краја остварили? Зато смо раније нагласили да сâмо знање о постојању Бога не значи много (поготово због наше погрешивости).

Пошто је то све што има, Декарт, у ствари, прескаче основни проблем – начина стицања знања, односно питање *метџоге*. У овом контексту правила из *Расџраве о метџоги* не значе ништа. Да до овог проблема није ни дошао види се из закључног става: уколико бих Бога сметнуо с ума, могао бих да грешим, чак и кад јасно и одређено узмем као истинито [*Med.*, V, 229–30]. Декарту је јасна могућност јасне а неистините идеје, али није јасно како од ње може да се заштити на основу пуког веровања у Бога. Он, у ствари, спроводи померање проблема. Наиме, извесност и истинитост *свеколикој* знања [*scientiae*] уопште не морају да зависе од моје спознаје постојања Бога, као што тврди [*AT*, VII, 71; *Med.*, V, 230]; то може да зависи и од критеријума разграничења међу јасним идејама, без ког нећу бити способан ни за какво, а камоли потпуно знање [*perfecte scire*]. Али, он такав критеријум, међутим, није ни покушао да одреди.

Декарт, дакле, није учинио ништа да умањи епистемолошки анархизам раван оном херменеутичком код Лутера: као што је овај тврдио да је свако способан да разуме *Свејџо џисмо*, Декарт, у ствари, пропагира начело да је свако ко има разума способан да сазна истину, под условом да верује у Бога. И као што је Лутер произвео проблем: чије је онда тумачење *Писма* истинито, Декарт производи варијацију истог проблема:

чије је мишљење о било којој ствари уопште истинито, водимо ли рачуна да сви имамо разум и да мислимо?

ПАРАДОКС И ДВА ПИТАЊА УТЕМЕЉЕЊА

Нововековна филозофија се темељи у парадоксу проистеклом из покушаја утемељења у Јаству. Овај се код Декарта довршио са две унутрашње истине:

– прва је да се „Ја мислим”, као отпорно на најоштрији скептицизам, не може негирати чином мишљења, пошто је оно само у ствари мисаони чин који се потврђује сваком негацијом;

– друга и то тривијална истина је да принцип „Ја мислим”, не осигурава ни најмању истину која би требало да се појави у наставку формуле, а који је као такав „спаљен” радикалним скептицизмом; на пример: „Ја мислим да је сада ноћ”. Ово је вековима скривано у име „славног рационалног утемељења”!

Парадокс чини спој ових супротности: с једне стране, онтичке извесности „Ја мислим”, и с друге, епистемичке неизвесности било које мисли (*cogitata*). Онтичка извесност је за сазнање било чега потпуно безначајна као достигнуће. Епистемичка неизвесност је крајње достигнуће открића онтичке извесности. Уосталом, зато је Декарт запао у бездан (*profundum gurgitem*), што је сам признао.

Разлог за увођење Бога управо је речени парадокс. А посебан разлог за тај потез је, поред онтичке извесности ипак загонетност, или смисаона неизвесност постојања Јаства: како и откуд Ја уопште, када око мене ничега нема? Управо због необоривости, моје постојање је наскроз загонетно у погледу свог смисла. Шта сам то ја, како, откуд и куда/чему? На основу тога две супротности парадокса обједињују се под заједничким именицом неизвесности: смисла људског постојања и најпростије истине. Прва димензија за Декарта, такорећи, није постојала.

Тек из угла реконструисаног парадокса изведеног из језгра Декартових *Медијација* добијамо увид у истински разлог за сам подухват утемељења. Напоменули смо да је спољашњи, ванфилозофски или историјско-контекстуални разлог губитак извесности у погледу смисла и истине, услед верско теолошког раскола.

Губитак смисла и истине исијава из структуре самог парадокса. Овај, опет, садржи две димензије неизвесности, а тиме и два проблема утемељења:

1) откуд ја уопште (а онда и чему), као питање могућности и смисла самог постојања;

2) иако је сасвим извесно да јесам, како да установим да ли било шта јесте или није? – као питање могућности било какве истине.

Ad. 1. Први проблем тиче се утемељења своје егзистенције у смислу, проблем који ће успоном модерне филозофије бити сасвим заборављен и актуализован тек после Хегела. Декарт га је решио самим увођењем Бога: јесам по Богу који ме је створио, чиме га је „решео” пре него га је и поставио.

У ствари га је прескочио, због чега му је Хајдегер с правом пребацио [SZ, 24/B&V, 26; GA, 36–37: 39 и даље]. Зато се тек он враћа овој верзији утемељења [cf. Брдар 2017b, књ. I: 57–61]. То је питање смисаоног осигурања човековог постојања. Оно је заиста било заборављено све до појаве егзистенцијализма и Кјеркегора (Kierkegaard).

Ad. 2. Други проблем тиче се пута, начина или методе преласка пута од „Ја мислим” до „Ја знам”, односно доласка до било какве истине. Питање смисла постојања отвара се управо због необоривости Јаства; а питање истине отвара се управо због његове епистемичке ништавности.

Сва Декартова рефлексивна у ствари је, такорећи, скепсом вођена редукција до језгра проблема: како и зашто и чему напор утемељења? Због егзистенцијалне и епистемичке неизвесности. Онтичка извесност је ништавна, ако не знам шта сам, и чему ја уопште? Епистемичка ништавност чини неизвесним било какав одговор, и тако ће бити све док се не реши питање доласка до знања, односно питање уздизања до божанског ума. То су два иманентно филозофска разлога која дају одговор: зашто је у модерној филозофији проблем утемељења од централног значаја, зашто је оно (било) неопходно? Али и зашто никада није реализовано, односно признато као решено.

Иначе, што се решења два проблема тиче, Модерна ће на крају остати и без истине и без смисла! Оба недостатка, зарад смирења, компензоваће илузијама – у великим идеологијама као коначном исходишту. Што се науке тиче, њене истине неће бити илузије, али ће зато само продубљивати проблем смисла, спрам којег ће филозофија осведочавати своју немоћ. Једино решење биће: питање смисла је лично и индивидуално, а питање истине је објективно и опште.

ПАРАДОКС РЕШЕЊА

Декартов аутентични парадокс у јединој расположивој могућности води ка решењу уз Божју помоћ и детронизовањем Јаства. Али, рационалност апологија ће то решење одбацити, чиме ће се везати у свој исфорсиран парадокс, из којег више неће бити у стању да нађе излаз.

Декартов епистемички проблем тиче се методе као проблема начина уздизања од најниже тачке „Ја мислим”, до највише, у виду додира с божанским умом, на којој ће бити остварено стицање истине и прелаз на „Ја знам”.⁸ Та варијанта проблема методе несамерљиво је тежа од оне из

⁸ Изненађујуће је да овај проблем дословно нико у литератури (приложеној у библиографији) не запажа, па и не расправља. Највећи домет у том погледу постиже Декартов тумач, Гаукрогер: „Декарт, као и Монтењ, не користи скептицизам као нешто проблематично на шта би требало одговорити, него нешто што нас неумољиво усмерава ка метафизичком питању о томе како да премостимо јаз између трансцендентног Бога и људског сазнања” [Gaukroger 1995: 318]. Дакле, јаз и ништа више. Као што смо видели, нема доказа да Декарт поседује свест о неопходности премошћивања реченог јаза. Управо мост од Ја мислим ка Ја знам је проблем, а Декарт с крајем *V Међицацје* застаје на прагу проблема, пошто верује да је вера у Бога довољна. Гаукрогер је једини аутор који то отворено констатује. Уз то,

Regulae (1627). Пошто Бог, као посредујући момент између Ја и Света, заузима место методе (како то с правом види и Хегел [*IF*, III, 273]) и осигурава истину, можемо рећи да је тиме, с једне стране, проблем методе постао сувишан, бар док Бог буде постојао, али и да ће се отворити пошто Бог буде умро, када ће се у потпуности показати методска неразрешивост солипсизма.⁹

Из ове перспективе не види се тобожња одлика модерне филозофије у виду супротстављања истине и методе (Гадамер), кад она неће имати ни истину (о себи) нити ће признавати методу која јој води.

С друге стране, с правом можемо рећи да уз постојање Бога проблем методе (како ја, као ствар која мисли, могу знати било шта истинито?) тек изоштрава, с два питања:

1) како да се уздигнем до непосредног додира с божанским умом, на основу чега бих знао да добијам истину?

2) да ли је разграничење између истинитих и неистинитих идеја, и поред моје погрешности – могуће на неки други начин, без контакта с Богом? (Ову могућност као реалну изостављамо из овог разматрања).

Бављење овим питањима значи ставити Декарта *ad acta*, јер је за њихово решавање он више нема никакав значај.

Што се тиче пута уздизања, поред Декартовог програма ослобађања од предрасуда ради прочишћења свог ума, ту је и програм његовог савременика Френсиса Бекона. Код овога, препреке сазнању нису само идоли (*idola*), него и антиципације духа (*antitipatio mentis*) које искривљавају зраке истине који, као и код Декарта, долазе од Бога. Зато, да бисмо се уздигли до божанског ума и примили зрак истине, потребно је ослободити се идола и свих антиципација, постићи стадијум невиности детета. Идеја додира људског с божанским умом, зарад које је заступљен програм пуног „ослобађања од предрасуда”, као што видимо, била је одлучујућа тачка модерне теорије сазнања.

ШТА ПРЕОСТАЈЕ?

Декартова аргументација током излагања у *Мегитацијама* „једе саму себе”. Разлог је у томе што уводи велике промене које не могу кохерентно да се повежу с претходно изложеним, већ сведоче о потпуном урушавању програма утемељења. Наиме:

готово нико не утврђује елементарну истину: да само постојање Бога не може, насупрот Декартовом веровању, да реши питање истинитости. Аутори то не увиђају чак и када се крећу самом ивицом проблема [*Cf.* Beyssade (1993): 38, *et passim*]. То не треба да нас чуди, пошто сви аутори учествују у завери ћутања о Богу и његовој улози код Декарта, да би овога приказали као величину модерне филозофије, која са средњим веком нема ништа. Ово одсуство увида у неопходност преошћивања реченог јаза за филозофске и епистемолошке расправе ипак је недопустиво, тим пре што сви аутори троше странице и странице на безначајна цепања длаке на троје, без нарочитог епистемолошког значаја и смисла.

⁹ То ће одредити судбину Хусерловог ћорсокак-програма декартовског утемељења филозофије као „строге науке” [Вид. нарочито његову *Мегитацију* V]. „Откривање трансценденталне сфере бића као монадолошке интересубјективности” [Husserl 1975: 141–143].

1) а/ док с једне стране тврди да је јасноћа и одређеност критеријум истине;¹⁰ (Иако истинита идеја мора да буде јасна и одређена, обрнуто не важи: да јасна и одређена идеја мора увек да буде истинита).

б/ с друге стране, поштено каже да то не може да буде критеријум истине [Meg., V, 229–230].

Уопште није био неопходан развој филозофије до 20. века да би се схватило да је то најобичнија илузија; то су својевремено увидели и истакли већ Гасенди (Gassendy) и Лајбниц (Leibnitz).¹¹

Такође,

2) а/ док с једне стране, каже да је принципом *cogito, ergo sum*, дошао до „првог принципа филозофије” [PM, 192],

б/ с друге стране, поштено каже да у том ставу: „нема ничега што ми гарантује да говорим истину” [Meg., V, 229–230], изузев тривијалности „да треба постојати, да би се могло мислити” [PM, 193].¹²

Конечно,

3) а/ док је с једне стране, *Ја мислим*, као необориво, основни став филозофије, као почело свих истина,

б/ с друге стране, због његове епистемичке ништавности (признате у тачки 2, б/, то је став *Ја верујем*, с обзиром да недвосмислено тврди да свеколико знање зависи од вере у Бога.¹³ У складу с тим, истините су само јасне и одређене идеје које нам долазе од Бога [PM, 196], с тим што није дао ништа у прилог њиховог разграничења од идеја које имају порекло у нашем духу и машти.

Декартов подухват у *Мегистицијама* има смисао неуспелог Архимедовог подухвата. Док је Архимед узвикнуо: Дајте ми ослонац, померићу Земљу! Декарт би могао да каже: Дајте ми полугу, ослонац већ имам!¹⁴ Без обзира на то, укупна филозофија Декарту је придржавала полугу које никад није ни било – одржавајући *симулакрум* утемељења и нове методе. Три века ће трајати пропаганда модерног рационализма о тобожњој новини коју доноси Декарт у виду непорецивости Јаства као да већ Свети Августин није показао да се с принципом *cogita* може стићи само до очаја.¹⁵

¹⁰ [Med., III, 209]: “illud omne quod clare & distincte intelligimus esse verum.” Responso ad primas objectiones, *Oeuvres*, AT, VII, 115–116.

¹¹ Видети шире: [Šajković 1975: 83–85; Šajković 1979: ii, 107–09; и vii том Декартових *Oeuvres*]. Нејасноћа не може да буде оправдан разлог за одбацивање идеје него за решавање у складу с два значења: херменеутичким (о чему је уопште реч) и епистемичким смислом (да ли је истинито). Тек решењем првог, може да се решава други проблем. Код Декарта нема ама баш ничега од овога. Он нејасноћу смисла отписује као епистемичку неистину.

¹² То је једнако тривијално као када бисмо рекли: „Потребно је мислити да бисмо имали свест о свом постојању”.

¹³ Ако Бога не би било, увек бих грешио [Med., I, 201; II, 207; такође, AT, VII: 69; Med., V, 229, 230], што ће рећи: ако искључим Бога онда не видим ништа на основу чега бих могао да спречим да преовлада моја природа због које сам „склон грешкама чак и о стварима које ми се чине као најистинитије” [Med., VI; AT, VII: 77; Meg., VI, 59].

¹⁴ Декарт је, заиста, свој подухват видео као архимедовски [AT, VII: 23]. До овога, да је Архимедову тачку ослонаца преместио у човека, нарочито држи Хана Арент заборављајући на неопходност полуге да би себе избацио из таме солипсизма, а не Земљу из њене путање [Cf. Arendt 1998: 284–285]. Арентова није била дорасла нивоу проблема.

¹⁵ Augustin [Civ. Dei, bk. XI, 26, 460]; такође, да је Бог врховна мудрост и врховно добро, [bk. XI, 28, 463]. Очигледно је да Декарт Августина само парафразира [упор. Meg. II, 203–204,

То да је Декарт радикалном сумњом утемељио рациоцентричну нововековну филозофију, према свему судећи, само је мит модерне филозофске пропаганде. Ова је изрицала похвалу радикалној сумњи, иако она нема начелне везе с модерном науком. Штавише, уз такву сумњу наука не би била могућа.¹⁶ А како би била, кад по свеопштој негацији више нема шта да се сазнаје. Што се филозофије тиче, није могућа ни она, ако се држимо захтева самоизбављења филозофа из солипсистичког бездана. Са становишта рефлексивности могућности, јасно је да на оваквом принципу, такође, није могућа никаква рационална метода сазнања. Али, рационализам прејудуцира супротно, тако да ће његова прва „срећно вођена предрасуда” бити фама о томе да је Декарт први дао модерну научну методу.¹⁷

Све време пишући похвале Декарту, рационалистичка пропаганда се никад неће позабавити питањем како је могућ прелаз од „Ја мислим” до „Ја знам”. Пошто то из своје предрасуде подразумева као решено, бавиће се легитимношћу прелаза с мишљења на биће (*esse*). То питање је за сазнање непосредно неважно, а и код Декарта јасно да није могуће, ради чега му је потребна асистенција Бога.

Конечно, с обзиром да нема разграничења између истине, као дара из божанске добротe и субјективно-екстатичке фиксидеје да сам у директном контакту с Богом, то у основној структури Декартових *Мегитација* не постоји могућност разграничења лудила од умности! Раселов (Russell) приговор упућен Хјуму (Hume), у ствари, у потпуности важи за Декартову стратегију солипсистичког утемељења. Већ поменуто Декартово дело, насупрот општем веровању да је темељ модерне филозофије, само по себи је случај „слома рационализма”.¹⁸

Основни принцип рациоцентричне филозофије – дакле, врховни и необориви принцип – уопште неће бити „Ја мислим”, него „Ја верујем”,

208; *Мег.*, III, 212, 215], што му није сметало да му оспори значај, да би се касније правдао како, ето, није могао да нађе његов спис [вид. *Lettre a Marseenne*, 25. mai 1637; *AT*, I: 376, a *Marseenne*, 15. nov. 1638, ii: 435]; на крају је признао подударност и истакао да му је драго због тога, јер му никада није било стало до тога да буде потпуно нов [*AT*, IV: 113; такође: *Wilson* 2008: 34–35]. Исто се у литератури упорно и непрекидно пропагира као његово велико и оригинално откриће.

¹⁶ Наука се води умереном а не радикалном сумњом. Дакле: „Можда је истинито/можда није”, а не „Ништа није истинито!”

¹⁷ Као што верници верују у Христа, тако филозофи верују да је Декарт дао комплетну методу, и да је један од јунака Научне револуције 17. века (у којој је *de facto* готово безначајан, упркос томе што се филозофима привиђа супротно). И ту, када је реч о Декартовом методском учинку, постоје градације, од слепих верника до умерених скептика [*Cf. Schuster* 1986: 38–40; такође: *Schuster* 1993: 209, 220]. Што се Научне револуције тиче, Декарт је само следбеник Галилејев, упркос томе што је у филозофији опште место да му се придаје значај које се не може историјски оправдати. То је само пропагандно кићење Галилејевим перјем.

¹⁸ [*Cf. Russell* 1962: 645]: Такође, за Декартов солипсистички принцип важи даљи Раселов коментар Хјума – у парафрази: рефлексивна утемељења може само да дође до катастрофалног закључка да се из самосталног, на себе сведеног разума, ништа не може научити. И следећи цитат: „... ни једно веровање не може се утемељити у разуму, као што ни један правац делања не може бити рационалнији од неког другог, пошто се сви темеље у ирационалном уверењу” [*Ibidem*, 645]. Мада закључак о необоривости јаства важи како у случају сна, тако и у случају лудила, поента је у томе да сам од себе не могу бити сигуран да ли сањам, или сам луд. О разграничењу с тим у вези, видети: [*Frankfurt* 2008: 113–114, *et passim*].

који му претходи: верујем у идентитет идеје Бога и самог Бога, у његово морално савршенство и у то да ме дарује истином. Тек на основу свега тога, по Декарту, Јаство може да буде и принцип сазнања. То, очигледно, постиже уз одређен број *ad hoc* хипотеза за које бисмо пре рекли да су ортопедске протезе у прилог одржању Ја принципа.

Од његовог славног подухвата, као што видимо, не остаје готово ништа. То, међутим, не значи да ћемо у даљем оспоравати чињеницу да је његов програм почетак модерне филозофије. Он то остаје, управо својим шупљикавим местима.

ДЕКАРТ И ХЕГЕЛ

На основу примата необоривог мишљења Декарт наглашава несразмеру између материјалних ствари и мишљења о њима. Док за прве не можемо бити сигурни да ли постоје, за друге можемо, јер су у питању мисли које мислимо.

„Ако судим о постојању земље на основу тога што је додирујем или видим, сама та чињеница још више потврђује суд о постојању мог духа. Сасвим је, наима, могуће да *мислим* да додирујем земљу иако она уопште не постоји; али није могуће да, у случају када тако мислим, не постоји мој дух који тако суди” [*Prinz. Phil.*, 1: 11; *AT*, VIII-a: 8–9].

Овде је на делу онтолошка сумња. Несразмера између извесности мишљења и мисли, с једне стране, у погледу постојања, и неизвесности мишљених телесних, или материјалних ствари, с друге, на распону од нашег тела до постојања света, представља потенцијал који ће рациоцентричну филозофију, путем тежње ка извесности – одвести у идеализам!

Хегел је, као и Декарт, у ставу „Ја мислим” видео „апсолутни почетак сваке филозофије” [*Hegel, IF*, III, 258, 261], тако да све „што можемо да сматрамо за истинито, заснива се на тој извесности” [*Ibidem*, 265]. И као код Декарта, ни код Хегела не види се смисао те заснованости: да ли је онтичка или епистемичка. Али и он ће својим ауторитетом утврдити илузију да је тиме филозофија „дошла на своје право тле”, када полази од мишљења као онога што је у себи извесно... напросто од слободе која се налази у ономе „Ја мислим” [*Ibidem*, 264–265].

Уз то, вели Хегел, да се „из мишљења изводи постојање то јест биће” [*Ibidem*, 261], што важи једино за мишљење као постојање и постојање као мишљење, тачније: једино несумњиво постојање јесте мишљење, као мишљење. Погледајмо како се то код Хегела онтолошки стабилизује:

Декартов учинак каже: мишљење је једино биће које се не може оспорити, или, како то каже Хегел: „Једино биће идентично је с чистим мишљењем” [*Ibidem*, 263], да би закључио ставом из првог параграфа *Науке лојике*: „Биће је празна мисао (*leere Meinung*)”.

Изложено онтолошко утемељење света до краја је доведено у Хегеловој *Лојци* у којој је јасно назначено да представља „излагање Бога пре стварања природе”, или „науку божанског појма” [*NL*, I, 53, 61; III, 251], пошто је у њој реч „о божанској мисли која је претходила стварању света”

[*Ibidem*, I, 53, 61; III, 23–24, 251]. Наука логике је, уз то, „наука мишљења мишљења – die Wissenschaft Denken des Denken ist” [Hegel, *SW*, VIII, § 15, S. 67], која „пада уједно с метафизиком” [*Ibidem*, § 24, S. 83], односно, „сачињава праву метафизику” [*NL*, I, 31] и „ступа на место онтологије” [*Ibidem*, I, 66], пошто су „логичке мисли, по себи и за себе, постојећи основ свега” [*SW*, VIII, § 24, Zusatz 2, S. 89], на основу примордијалне истине да изван њега ничега ни нема. У тој тачки, Апсолут је „нагнут над (сопственим) понором”, или у „тами над безданом”,¹⁹ кад још нема ни земље ни неба. Зато у њој ни нема шта да се сазнаје, изузев самосазнања Апсолута.

Веза између Хегелове филозофије и Декартовог програма утемељења је изненађујућа. Декарт каже да „из појма (Бога) морамо у првој науци извести све ствари које су створене”. Цитат гласи:

„Пошто је једино Бог, од свега што јесте и што може бити, истински узрок, то и ми чито идемо исправним путем у филозофирању када настојимо да из знања самог Бога изведемо објашњење од њега створених ствари и тако добијемо најсавршеније знање (*scientia perfectissima*), наиме знање последица из узрока” [Descartes, *Prinz. Phil.*, § 24. S. 9; *AT*, VIII-1, 14].

Зато је наш задатак је да се уздигнемо до мотрења:

„истинског Бога у коме су скривена сва блага науке и мудрости, до стварних мисли о осталим стварима – *veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri sapientiarum & sapientiae absconditi, ad caeterarum rerum cognitionem deveniatur*” [*Med.*, IV, 220; *AT*, VII, p. 53].

Како би то било изводљиво другачије него у одређеној процедури која ће бити замена за молитву. У складу с Декартовом унутрашњом истином, филозофија је за Хегела богослужење [Hegel, *Естетика*, I, 102]. И тек он је изложио образложење могућности знања, од „Ја мислим” до „Ја знам”, спајањем најниже и највише тачке, тако што је, у *Феноменологији духа* (1806) изложио ток образовања субјекта до тачке апсолутног знања [Hegel, *NL*, I, 51; *Fd*, Увод, 45–55]. Све што јесте у сазнајном смислу налази се у средини, или између ове две тачке, чије растојање се прелази путем искуства свести и „радом појма”.

Хегел отворено каже да је достигао највишу тачку у виду додира с божанским умом, на којој се, коначно, стиче истина. Тек и једино он показује колики је историјски и логички простор и пут (као простор методе) између ове две тачке. Узмемо ли било који сегмент тог међупута, можемо рећи да се у њему збива ослобађање од предрасуда, њихово превладавање под именом „ликова свести”. Тек на тачки апсолутног знања образовање духа се ослобађа творачког момента у себи („рада појма”). Између нас и

¹⁹ За први цитат: [Hegel, *Наука логике*, II, 144; *Фен. духа*, 463]; за други [*Прва књига Мојсијева*, I. 2].

истине на спекулативном нивоу не сме бити посредујућих мњења (*Meinung*), како би истина могла да се неискривљено прими [*Fenom. duha*, 45–46, 52].

То је коначно остварење Декарт–Бекановог програма, пуним приказом пута утемељивања сазнања, који недостаје Декарту, а који је уједно велика парафраза Бекановог „пута искуства”. Пут се окончава додиром с божанским умом из којег се изводе све истине, како је очекивао Декарт. У додиру с Њим, дух се смирује и као огледало (*speculum*) непосредно прима божанску истину (*er nimmt di Wahrheit auf*) [*Fd*, 463; *NL*, I, 73; III, 239]. То је, уједно, коначно достигнута тачка утемељења, као тачка чисте *theoria* у којој филозоф ништа не ради (*er tut nicht*) него само прима истину.²⁰ За Хегелово саморазумевање изузетно је важно то што се позива на Платона (*Ep. VII*, 342 d; 344 b-c; *Resp.*, 490 a7-b7, 533 b1-c3, c7-e1) и Аристотела (*Met.*, 1072 a 18-1073 a 13 и 1074 b15-35), где говоре о досезању додира с умним по себи. Позивајући се на та два места (*Enz.*, 456) Хегел јасно ставља до знања како сам види смисао свог подухвата.

Хегел, дакле, у *Науци логики* реализује управо програм како га је у горњем цитату одредио Декарт: науке из једног врховног принципа, али не „Ја мислим” – што је и немогуће – него из принципа божанског ума, што је консеквентније. Јаство је само Медијатор истине смртницима, што је био Хегел сâм. Бог је субјект (*sub-iectum*) свега, а Јаство је само његова акциденција. Зато може да каже да је мисао „основ свега што јесте” [Hegel, *SW*, VIII, § 24, Zusatz 2, S. 89]; може јер је божанска, не људска. То је довршено поништење примата Јаства и Декартовог ионако безначајног „утемељења”.

Ако већ код Декарта примат над Јаством преузима Бог, онда је реализацијом програма апсолутног знања и ништа мање значајним излагањима оправдања његове могућности (у *Феноменологији*), Хегел, у ствари, попунио „празна места” Декартовог програма у *Медијацијама*, тако што је изложио решења:

- 1) прелаза од „Ја мислим” до „Ја знам”, развијањем пуног историјског и логичког простора методе која то обезбеђује,
- 2) проблема ослобађања од предрасуда и неистина, и
- 3) показао је шта значи достићи директан контакт с божанским умом, што је код Декарта упадљиво недостајало.

РАСТРОЈСТВО ПОСТХЕГЕЛОВСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Нисмо случајно напоменули да се нововековна филозофија темељи у Декартовом парадоксу. То може да изазове забуну, с обзиром да је парадокс резултат Декартове рефлексивне утемељења. Разлога за забуну нема, када увидимо да потоња рациоцентрична филозофија парадокс није разрешила, да је остала у њему као жаришту своје укупне патологије. Увид у то треба да нам омогући преостало излагање.

²⁰ Видети: [*Sämtliche Werke*, Bd. V, S. 335-6; VII, § 2, S. 39; VIII, §§ 238, S. 449].

Неосвешћена луча просвећености

Нововековна рациоцентрична филозофија прикљештена између апсолутности „Ја мислим” и његове сазнајне немоћи, дакле преко спајања екстрема, утемељење је нашла на принципу који никако није била у стању да отворено призна. Она је:

Прво, с Декартом морала наново да измисли Бога да би била могућа. „Бејах отишао од Тебе, и не могах ни себе наћи, а камо ли Тебе” [Augustin, *Ispov.*, V, 2].

Друго, солипсистичком рефлексијом нашла се у толиком беспућу, да само Бог може да јој помогне. Зато за модерни програм утемељења важи варијација Волтерове изреке:

ако Боја не би било, морао би се измислити да би филозофија утемељена на принципу Ја мислим уопште била могућа (да се не би расула као кула од њеска).

И треће, Бог јој заиста и помаже. Само што је то у пропаганди модерне метафизике субјективности представљано сасвим другачије, на начин чистог фалсификата. Могућност сазнања на необоривом принципу Јаства заступа се као саморазумљива истина, а да се од парадокса не види ни трага, а камоли од решења.

Зато, када се филозофија с тако поремећеном самосвешћу буде сусрела с решењем парадокса код Хегела, ласно ће га одбацити. Једино могућу консеквентну реализацију утемељења апологија је одбацила као нешто туђе, као да с њом нема везе. То је само осведочило да није спознала праву истину Декартовог домета, или пак да је ту истину и пред собом крила, ради симулације решења – које иначе никад није досегла! А када се буде суочила с преосталом алтернативом, не увиђајући да су обе њој иманентне могућности, такође ће је одбацити као себи страни. Биће то два нова скандала модерне филозофије. Уз првобитно незнање о чвору Декартовог парадокса, скандала има укупно три.

У оквиру Декартовог програма место највише науке (*mathesis universalis*) било је предвиђено за прву филозофију (*philosophia prima*), именовану као метафизика: корен свих наука, док им је стабло физика [Resp. 7, AT, VII, 537]. Критички преглед *Мегуијаџија* показао је да та прва филозофија једино може да буде теологија као наука о Богу или метафизика као онто-теологија. По свему судећи, највећи и једини доследни картезијанац је, дакле, Хегел.

Када кажемо да Хегел до краја и доследно реализује Декартов програм, онда је реч, о образовању и ситуирању теологије у смислу науке о Богу управо на месту прве филозофије (*philosophia prima*). Она је врховна и под именом *Wissenschaft (der Logik)*. То је елементарна унутрашња истина картезијанског програма, истина која је без скривања развијена једино у Хегеловој филозофији.

Невоља за Хегела је, међутим, у томе што је у првој трећини 19. века, када реализује овај програм, веза с Богом нестала из саморазумевања науке и филозофије, тако да се својим резултатом ненадано нашао на голој

ледици. Овоме је у прилог ишао и тада актуелан окрет филозофске стратегије од Бога/Јаства ка свету [Брдар 2015: 216, и даље]. Пресудиће му увелико секуларизована епоха којој је подлегла и филозофија. Због тога ће му апологети рационализма, огрезли у незнању сопствене генеалогije, пребацили „грешну везу” с теологијом и биће током следећих стотину година анатемисан од свих: од нових генија авантуристичког левохегелијанизма, до последњих сцијентистичких залуђеника англосаксонског позитивизма [cf. Брдар 2008: 289]. Њихова групна брука је у томе што су генерално били слепи за истину да је Хегел својом теологијом нововековни рационализам само „довео до појма” на начин на који нико други за то није био способан, што ће рећи до извођења на видело унутрашње му истине. Ту онто-теологију као врховну науку, као што смо образложили, израдио је у *Науци логики* у којој је изложио систем који обухвата све што јесте [NL, I, 53, 61; III, 23–24, 251]. А управо је Декарт то сањао и хтео.

Окончање метафизике субјективности у модернизованој теологији у литератури се искључиво разумева на потезу од Канта до Хегела: одбацивање објекта у име довршења Кантовог окрета, Фихте (Fichte) предузима први корак ка апсолутизацији Јаства (Апсолутно Ја), што преузима и утврђује Шелинг ставом: „У Јаству је сав реалитет, изван њега ничега нема” [Schelling 1795/1927: S. 140–141]! Логично је да такво усмерење мора да се заврши са само две варијанте: обоготворењем или препотенцирањем човекове субјективности, или повратком Богу. Ово друго је довршио Хегел, с Апсолутом.

Пошто је Хегелово достигнуће разумевано искључиво овим путем, било је суђено да остане незапажено да Хегел консеквентно довршава Декартов програм утемељења, не изневеравајући ни једну тачку.

Хегелов је, дакле, теолог, зато што је, у складу с очекиваним избављењем помоћу Бога, до краја развио сав унутрашњи капацитет Декартове метафизике субјективности као средишњу, и да нагласимо животну нит нововековног програма утемељења. Та нова теологија, дакле, није резултат чињенице што је Хегел завршио студије теологије – за шта би се ласно ухватио сваки тумач (чему, иначе, не оспоравамо одређен значај) – него његове доследности у развијању капацитета картезијанизма. У том погледу, његова филозофија једина је лишена илузија о несамерљивој разлици рационализма од теолошког мишљења и цинизма којим рационализам две стотине година обмањује и себе и свет. Нововековни рационализам тиме је јасно ограничен: почиње с *Медијацијама* (1641) а окончава *Науком логики* (1832).

Скандалозно је што то до данас није признато у рангу општег места. Другим речима, не може се праведно отписивати Хегел због везе филозофије с теологијом, ако се претходно за исто то не нападне изворни, Декартов теоцентрични програм који се непрекидно лажно представља. Није поента у тој обмани, јер их има приличан број, него у томе што ће због те копрене, прикљештена парадоксом између апсолутности „Ја мислим” и његове апсолутне сазнајне немоћи, рационацентрична филозофија у слу-

чају божјег одсуства остаје утемељена у илузији – између бездана и неба, без ослонца!

Уз то, остаће несхваћено не само откуд Хегел с теологијом, него и откуд нихилизам и један Ниче? Да ли је сваки од њих само лудак своје врсте или су весници неких од непризнатих и поражавајућих истина сâме Модерне?

Нихилизам као исход самооспоравања рациоцентризма

Одсуство перспективе утемељења открива се када се послуша критичка реч рациоцентризма и одбаци Бог као извор истине, што је и учињено одбацивањем Хегеловог решења. После тог потеза преостају само две групе могућности:

- 1) нихилизам, с волунтаризмом и децизионизмом, с једне стране, и
- 2) егзистенцијализам с позитивизмом и перспективизам с релативизмом, с друге.

Обе проистичу из воље за моћи (до Хегела: воља *за* Бога, после Хегела: воља *против* Бога) и представљају две стране исте ствари.

А) Нихилизам као унутрашња истина рациоцентризма

Ничеово гласно откриће: да је „Бог мртав” значило је дословно измицање скривеног ослонца рациоцентричној филозофији. Филозофска апологија је то учинила много раније, већ крајем прве половине 19. века. Доцнији учинак секуларизације, до убиства Бога и обоготворења Човека у безнађу нихилизма, филозофију је вратио у интермундијум између бездана и неба, под уценом да, у ствари, ни у једном правцу не сме да иде до краја, а с обавезом да каштигује сваког ко учини нешто томе налик. Једини лек од те несреће је хуманизам који привидно лечи, док само продубљује основну илузију.

Фаворизовање принципа воље за моћ, опет, није само Ничеов ексклузивни избор: то је откриће у темељу модерног рационализма и модерне рационалности, принцип који се промовисао симулирањем нечега сасвим другог. Али и промоција тог „нечег другог” као воље за умом, има идентичан извор. Наиме, када се сљухте све илузије, преостаје воља за моћ која више не тражи утемељење. Воља је наставак оног примордијалног чина (act, Tat) у сржи декартовског мишљења, који се потврђује у сваком акту негације. На видело га је први извео Фихте као „вољу за умом”. Е, на тај идентичан топос чина Ниче надовезује „вољу за моћ”.

Нихилизам је дакле, исход скидања анахроне теолошке наслаге с површине Декартовог програма. А управо то је учињено елиминацијом Хегела из традиције рациоцентризма. У последници, исказао се нихилизам као унутрашња и огољена истина, присутна у основи целокупног развоја модерне филозофије од Декарта, преко Хегела до Маркса и 20. века.

Другим речима, жеља за поузданим знањем, лишена божанског ослонаца, прекреће се у манифестну жељу за (неограниченом/апсолутном) моћи. Воља за моћ се исказује и у псеудорешењу безданог људског стања: пошто нема избављења, хајде да човека прогласимо за Бога, чиме се воља за моћ само степенује. То псеудорешење омогућио је и одржава хуманизам, зарад чега је после три века скинута прашина с празњицавог, а славленог кабалистичког текста Пика Мирандоле „О достојанству човека” (1486) [шире: Брдар 2017а: 183–185].

Б) Нихилизам као исход њанкријике

Најбоље одређење нихилизма гласи да је он „до краја домишљена логика наших великих вредности и идеала и [да] у њему наше досадашње вредности изводе свој крајњи закључак” [KGW, VIII 2, 11 (411), S. 432]. Као што смо на другом месту већ истакли: нихилизам је исход критике у име највиших идеала модерне, пошто је сатрвено све што се могло реторичко-критички уништити, на распону од религије као опијума за народ, преко средњовековне „јаловости” до самог Бога који је заслужио да буде „убијен”. Нихилизам је, дакле, крајњи исход модерних „победника”: атеизма, материјализма, рационализма, сцијентизма, просветитељства и хуманизма, узетих скупа [cf. Брдар 2015: 274, *et passim*].

У прилог врло кратке генеалогике тог јединственог феномена у историји, ваља се подсетити који су то идеали, а не правити се луд у завери ћутања. Нису ли то били идеали Просвећености с бајком, или инфантилном вером да ће наука решити сва питања вере, да све треба да се оправда пред судом разума, да Цркву с религијом треба срушити, а потом и државу у име слободе; да је Човек врховно биће у космосу, да се овлада природом, да свет мора да се очовечи или хуманизује, итд. И није ли све то заступао хуманизам, потпуно заслепљено и прилично плиткоумно. Није ли одавно презир према Богу и религији мерило просвећености појединца? И није ли такозваном критиком, као еуфемизмом за негаторско рушење свега постојећег, све срозано до статуса смећа за депонију историје? Кога, онда, још може да чуди што је с убијеним Богом нестала и Истина, Смисао, и што је на њиховом месту Празнина, Ништа (Nihill)? Целовековним симулирањем супротног, као да то нема ништа с хуманистичким наклапањима, рационалистичким фантазијама и новим просветитељским предрасудама, хуманизам је обављао улогу дворске луде пред још луђим, гологузим плебејским краљем и његовом свитом, док је свима кућа горела!

Нихилизам је, дакле, чедо рођено из врховног начела рационализма: да све мора да се оправда пред разумом, што је одвело у панкритицизам, у последици наглог открића да „ништа не ваља” и да „све треба мењати”, а много тога и уништити. Хипнозом те привлачне бајке Модерна ће дословно све увући у самоубилачки вртлог сверазарајуће критике.

ДЕКАРТ И ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ

Као што је у Декартовом самопотврђујућем чину *cogito* негације присутна скривена воља, тако је у онтички неспорном али занемареном *sum*, сведеном на себе, био скривен зачетак егзистенцијализма. Овај ће букнути када празнина из декартовске мисаоне апстракције пређе у реалност Модерне.

После пада есенцијализма, заједно с Богом теологијом и метафизицом, у отвореност ступа само постојање или егзистенција. Егзистенцијализам, према томе, у првом реду није филозофски правац него опште стање човека и света после нестанка есенције или суштине и јединствена (и једино преостала) перспектива мишљења уопште. Смисао егзистенцијализма као општег хоризонта каже да постоји само ово страни свет, објективност, без суштине и телоса. Егзистенција претходи есенцији (Сартр) зато што ове друге ни нема, док се човек не постара за њу, како би обезбедио своју егзистенцију, да не би пропао.

Сва тежина егзистенције проистиче из нихилизма као њеног окружења; без овог егзистенције нема. Егзистенцијализам неизбежно следи из херменеутике оног „Ја јесам” (*Ergo sum*), сведеног на себе (после свеколике редукције, а пре увођења Бога), које је код Декарта било потиснуто првенством *cogita*. Историјски, почиње тек с Кјеркегором, а херменеутика постојања или људског бивствовања постаје тема тек с Хајдегером. Из перспективе порекла, Хајдегерово фундаментална онтологија може да се схвати заиста као онтологија људског постојања, пре било које друге онтологије, па и пре питања о бићу (које више нема смисао), јер је у њој реч најпре и једино о бићу човека.

То би био у основи одговор који нам открива како је модерна метафизика субјективности завршила у вољи за моћ као свом последњем издању. Она не може да се именује као врхунац, него као врхунски пад, али се мора признати да је она крај или окончање традиције метафизике и да је Хајдегер с правом Ничеову вољу за моћ видео као последњи изданак западне метафизике [*GA*, 6. 2: 192 и 199, *et passim*], нарочито укључив њено самозакључење у модерној техници као првој експоненцији речене воље човека на Земљи [за шире образложење: *cf.* Брдар 2017b, књ. II, гл. 9: 191, 205–206].

Уз то да додамо: сама рациоцентрична филозофија, на основу два извора нихилизма, као и поражавајуће чињенице да је остала без утемељења, перформативно се осведочује као воља за моћ под разбучаном кринком ума, дакле као неуспешно маскирана промотерка самог нихилизма којем се декларативно супротставља. Сукоб ума и воље за моћ само је сукоб у медијуму ове друге, с једином разликом да ли иступа огољено или под рационалном маском. Иако је воља темељ саме себе, у епохи знања и предрасуда о науци распаљених реториком рационализма, тражи, у ствари, друкчију одору своје промоције. Ову је својим дискурсом перфектно обезбеђивала сама рациоцентрична филозофија. Под њеним окриљем воља за умом увек је била „сварљивија” од огољене воље за моћ. То је све.

И то је врховна истина Запада. Не ради се о томе да је воља за моћ почела „треном” пада Бога [тачка Б], него да је на делу од почетка, од прве прославе „коначно пронађеног апсолутног принципа” у виду Јаства (дакле, не од пресократоваца), само што је копрена пропаганда сачињена од бајке о рациоцентричном утемељењу скривала ту непријатну истину [тачка А]. Та управо је воља рационалистичког табора одржавала ту илузију, ваљда да се излогом заклони истина у радњи. Зато се може рећи да је први део историје модерног нихилизма протекао у незнању испод копрене бљештаве илузије о рациоцентричном утемељењу. Манифестна истина, без илузија, од Ничеа наовамо, карактерише епоху позне Модерне (Пошто се ни то не признаје, као ни Хегелово решење, логично је питање: Зна ли модерна филозофија шта је и шта уопште хоће?).

Једини (Einzelne) као Декартов доследан резултат

Међутим, постоји још једна варијанта коју с картезијанизмом углавном нико није повезивао. Ако је епоха детронизовала Бога и ако рациоцентрична апологија свира по тој партитури до те мере да Његово присуство у Декартовом програму никад није до краја признала, хајде да видимо шта од њега преостаје и који му је домет у варијанти на самог себе ослоњеног Јаства као субјекта. Шта је с варијантом, за коју рекосмо да је од најнижег ранга, у ствари, утемељено?

Реч је о варијанти, дакле, која се обнавља кад се вратимо на почетак *Медитације*, где Декарт све скептички негира, апстрахује или ставља у заграде, дакле када се затекне у самоћи једино неоспоривог, наравно у бездану са својим Ја мислим и неизвесношћу у сваком другом могућем погледу, почев од питања: да ли је у овом тренутку дан или ноћ?

Пошто после скептичке редукције нема ничега, нема ни референтне равни према којој би се одмеравала истинитост онога што мислим, или мојих мисли. Нема ни Бога као инстанције у било ком смислу. Уосталом, с овим би морао да рачуна свако ко би у епохи Модерне кренуо Декартовим путем. Уосталом, зар то није учинио Хусерл [*Картезијанске медитације*, 1937], само зато што због фасцинације фамом о Декарту није увиђао где залази, чим је могао да верује да је на путу ка „апсолутно извесном утемељењу”. Само што из његовог ћорсокака није изведена поука.

Рекосмо да у исходу редукције нема извесности у погледу било које прсте истине. И шта с тим? С погледом уназад, за модерног филозофа следи: извесности је било у прошлим временима, али је била лаж или лажна, јер је и њен гарант, сам Бог, био лаж. Чим ја могу да га негирам, јачи сам од њега: он је био и остао само идеја која нам је даље непотребна. Није Бог створио човека него је супротно: човек је створио Бога (Фојербах). Што се тиче неизвесности, преостаје једино да се с њом помиримо.

Водимо рачуна да је потрага за извесношћу последица филозофске заблуде да је иста неке неопходна. Ово тим пре ако се мисли на извесност теоријског знања. Можда је потребна филозофу, али модерном човеку није. Он је аутономан, са својим Ја мислим или мњењем, чији

епистемички статус зависи само од његове аперцепције. Ако своје мњење прати уверењем да је истинито, оно јесте истинито. За њега, наравно. Уосталом, ко је тај ко ће да му се наметне као ауторитет, а да то буде без насиља. Наравно, он није ни за размену аргумената, он је апсолутан, свој и у његовој мисли је сва стварност, па је судија свему. Водимо рачуна о вековним поукама које истичу ум испред ауторитета, хипостазирају и славе аутономију човека у односу на све спољашње инстанце, и тсл. Е, онда је оно претходно речено само неизбежна последица коју није ред крити или због њих симулирати изненађење.

Важно је водити рачуна да елиминацијом Бога као једина извесност важи да никакве извесности нема, и друго, да је укинута најзначајнија не-извесност. Реч је о не-извесности спасења, односно судбине: хоћу ли завршити у паклу или ћу отићи у рај. Човек средњег века није тежио извесности знања о било чему, него о томе да ли ће стећи спасење. (Ако кажете, „па и то је знање”, у реду, али у ограничењу само на то питање) То је као основна дилема средњовековног човека била одлучујућа егзистенцијална (не)извесност. Али, с детронизовањем Бога те дилеме више нема, пошто нема оностраниности: ни раја ни пакла. Неизвесност се своди на овоземаљске профане видове, као што је неизвесност у односима с другима или у праксама, односно остваривању циљева: на пример, у трговини, у рату итд.

С питањем не-извесности спасења свет је био затворен, у том смислу што је појединац био обавезан јасно одређеном етиком делања и понашања, којом му је био ограничен опсег могућности избора. Детронизовањем Бога та етика одлази *ad acta* и човек постаје слободан у смислу који је до тада био неслућен. Питање не-извесности спасења смењује се несамерљиво тривијалнијим питањем не-извесности било чега. Другим речима, свет управо с неизвесношћу постаје отворен у погледу могућности, тим пре што човек постаје слободан на скали од најнижег до највишег (како је то похвално проповедао Пико). Ако Бога нема, све је могуће, а зашто онда не би било и допуштено? Ко је ауторитет који (не) допушта, него ја сам? Ово тим пре што с „детронизовањем” Бога нестaje још један значајан моменат. Наиме, више нема могућности казне, па ни разлога за страх од ње.

У сведености на индивидуума, доказ свог постојања, према томе, има сасвим нов смисао. Наиме, више није поента у томе што га доказујем било коме или себи (што је непосредно апсурдно), него у томе што, истим начином, посредно себи доказујем безначајност свих других и свега изван мене! Овако гледано, Декартово утемељење (с искључењем Бога) своди се на утемељење крајњег егоизма, изложеног у Штирнеровом *Једином и његовом власништву* (1845). Дакле, пошто није извесно да Други уопште постоје на начин како је извесно да постојим ја („Ја сам себи изванстан/Ја сам своја полазна тачка/Ја сам једини” [Stirner 1976: 238, 243, 268], то онда они и не заслужују једнак третман или једнакост са мном. У оквиру општег ризика само могу да ми служе, односно да их према прилици користим као средства.

Има аутора који тврде да је Декартов епохални учинак, *vis-à-vis* Августина, у томе да субјект постаје извор морала [cf. Tejlor 2017: 122].

То је, међутим, бесмислица. Још је Пијаже показао да је егоцентрично Јаство типично за инфантилан стадијум, када се дете понаша спонтано као да је центар света [Piaget 1960: 243, 261–262]. Нужан услов могућности морала је децентрирање субјекта, зарад односа с другима. Зато морал никад не би могао да настане као дело једног самог. У супротном, о чему сведочи Штирнер, сасвим је доследан закључак: врховно начело мог утилитарног „морала” сам ја сам, све има да служи и буде жртвовано мени, а ја никоме и ничему. За све остало и све остале – баш ме брига, значајни су ми само као средства мог опстанка, док сам на Земљи.

„Анархистичка филозофија Макса Штирнера израз је крајњег индивидуализма, људског субјективизма и солипсизма. Штирнеровски *Einzige* – коначно, себи довољно и од света одвојено Ја – потискује сву мучнину самоће; читав свет је његово власништво’. [...] Штирнеров демонски индивидуализам не обоготворује човечанство као што то чини Фојербах – код Штирнера једно одређено људско ’ја’ посматра свако друго људско ’ја’ као своју сопственост” [Берђајев 2001: 205].

Тако утемељен субјект као потпуни егоиста цео свет види као своје средство, а иначе га више презире него што га прозире [Štirner 1976: 268]. Притом, претензија на власт као услов слободе се не крије: „Моја слобода биће савршена тек ако постане – моја *власи*” [*Истио*, 125]. Власт је вреднија од слободе; слобода долази с влашћу, а са слободом не долази власт (*истио место*). У ствари: воља за моћ доведена до краја мора да води до власти као осведочења слободе; „зграби и узми шта ти је потребно! Тиме је објављен рат свију против свих! Ја сам одређујем шта хоћу да имам” (191); „Мене ништа не надилази” (*истио*, 10), „ја сам полазна и циљна тачка” (243); „свет [треба да] задовољава само мене” (237). Поента је да схватимо да је и обичан тзв. субјект, то јест просечан модерни човек који се води својом вољом и не хаје шта кажу други, у ствари не само субјект свега свога (*Једини и његово власништво*), него је и субјект света у смислу *subiectum*, односно аутономан и постојан субјект разумевања света којим се у животу води. Свет са мном почиње и са мном (се) завршава.

Овде је у ствари реч о индивидууму либерализма [Štirner 1976: 131] као хипостазираној фигури, светињи те идеологије, као чистом егоисти, за кога не постоји ништа вредно, који је „своје Ја на Ништа поставио” [Štirner 1976: 82], за кога не постоји право изузев „мог права”, а што се осталих тиче „баш ме брига... нека се бране”; „сила је пре права... и то с пуним правом” (*Исто*, 141), не постоји опште добро („шта ме се тиче”), већ само мој интерес и моје добро (стр. 158). Недостаје само „невидљива рука” (А. Смит) која ће све изравнати на нивоу општег добра.

Иако неки у литератури мисле да је Штирнеров *Једини* критика метафизике субјективности, сада видимо да је, у ствари, њен најдоследнији израз и (картезијански) завршетак по искључењу Бога. Појединцу ослобођеном од „окова” етике центриране на постигнуће извесности спасења, у тако отвореном свету свеопште неизвесности преостаје да се води Фортуном, што би рекао Макијавели, хватањем погодног тренутка за оно што има на уму као актуелни или тренутни циљ. И он такав свет прихвата и

спреман је да ризикује, он је авантуриста и коцкар као Фауст. Он жели и по сваку цену хоће жељено, а при креирању жеље не води се ни са чим спољашњим, никаквом хетерономијом. Он је аутохтон, аутономан, и као такав је апсолутан, а онда и резолутан, не везује се ни за кога и ни за шта, држи се једино себе и све ради једино зарад себе.

Нисмо случајно поменули Макијавелија. Његово виђење политике је антихришћанско, не зато што окреће леђа Богу, него што рачуна с „расклиманом” светом, где је све неизвесно и у непрекидним променама. (Да не спомињемо истину да је човек политике и у време владавине Бога морао да га заборави, ако је водио бригу да политички не пропадне. Јединство политике и етике је хуманистички идеал који никада нигде није имао покриће, поготово не у антици, а о старом Риму да не говоримо). И у тој неодређености главну улогу за актере добија Фортуна.

Макијавелизам надире у последици негирања или смрти Бога: нема детерминизма, влада вредносни хаос у којем се ваља снаћи, а то значи зграбити прилику на време, осетити тренутак када треба делати, а који се можда неће поновити. Одсуство детерминизма пре свега се, дакле, тиче вредносног детерминизма, што ће рећи опште обавезујућих норми, од моралних, преко обичајних до правних. И то је логичан закључак. Наиме, ако рачунамо с реалном перспективом да на свету ипак нисам сам, да су и други око мене, са мном идентични у аутономији и чињеници да се руководе искључиво својим мњењем и уверењем, онда друштвени свет постаје вредносни хаос, на ивици рата свих против свих. О заиста, ако продужетак слободе није жеља за моћи и власти, како каже Штирнер, цаба је ономе ко није у стању да се наметне другима. Разрешење у правцу озбиљнијег поретка ствари не подразумева никакво знање, него, с обзиром да се свако води својом вољом, разлику у снази воље и количини моћи; ред се неће завести хобсовским консензусом, него успостављањем владавине најјачег и најспособнијег, који ће успоставити диктаторски поредак да би све остале лишио воље за моћи и укротио.²¹ Док Хобсов суверен има могућност да све вукове претвори у овце, овај субјект мора да их стварно претвори у стадо оваца, да би у пуном смислу био оно што сам хоће. А то шта хоће чита се из Пика де ла Мирандоле (Johannes Picus de Mirandula): да постане Бог или животиња, најчешће ово друго у последици да се наметне као оно прво. Коначно, и та жеља је нужан исход егзистенције утањичене у овостраности као јединој стварности. Пошто оностраниности нема, а тиме и награде вечног живота, онда ми преостаје да се побринем за вечно памћење мог живота и делања од стране свих других, ако ничим другим онда тешким и незаборавним злочинима достојним најгорег тиранина. Зар се 20. век таквих није нагледао, у распону од црног нацизма до црвеног комунизма.

²¹ За све ово као последице декартовског солипсизма по искључењу Бога репрезентативан је Шелингов спис *О природном праву*, почев од става „У Јаству је сав реалитет” – “Das Ich enthält alles Sein, alle Realität” [Schelling 1927: § 14, S. 123; § 10, S. 110]. Симптоматично је да спис завршава на тачки од које Хобс тек почиње: на тачки грађанског рата као рата свих против свих.

У *Филозофији у Дициановом ѿсоару* (2002) констатовали смо да пост-модерни егоистички субјект који у себи види центар, почело и крај света, представља „пародично финале модерне метафизике субјективности” [cf. Брдар 2002: 363]. Заиста, пародија је закључак тог програма када се из њега избаци помоћ Божја, само зато што управо изложено није много раније доведено до појма. Постмодерни индивидуум је дакле модерни појединац, пошто је одбацио све маске друкчијег самопредстављања творевинама књишког ума: од маске моралне особе, до маске грађанина забринутог за опште добро. И као такав је заиста доследан закључак модерне метафизике субјективности, да ова није нарушена ни у једној тачки, у складу са смрћу Бога (Ниче) а у виду који, никад признато, једино преостаје у декартовском програму утемељења.

ЗАКЉУЧАК

Рациоцентрична филозофија се развијала флукутирањем: од Јаства и људског мишљења – код Декарта и Канта, до божанске мисли – код Хегела, с претходном степеницом код Фихтеа и Шелинга, у потезу апсолутизације јаства, на корак до његовог обоготворења²². У томе се састојао унутрашњи напон картезијанизма. Разрешење је имало два вида:

у првом, програм с Богом завршава с модернизованом варијантом теологије, каква је Хегелова *Наука логики*;

у другом, када се искључи Бог, без чије помоћи Јаство пропада у бездан, рациоцентризам се преображава, с једне стране, у нихилизам, а с друге, у егзистенцијализам, а с треће, у волунтаризам. За то чак није потребно померање акцента с мишљења (*cogito*) на *sum* Јаства. До тога нужно долази у исходу реченог пропадања.

Пошто за оба исхода модерна филозофија н(и)је зна(ла) да су њено дело, оба су јој (била) неприхватљива. Услед тога, себе држи и даље везану за Декартов парадокс, само пролонгирајући фарсу утемељења.

Према свему судећи, рациоцентрична филозофија је пропао експеримент. Таква каква уистину јесте, испод самопропагандног плашта, она је заиста „мисао свог времена”, јер рефлектује безнађе и распетост човека Модерне: хтео је да се ослободи стега средњег века, по цену упада у нихилистички очај и егзистенцијалистичко псеудоизбављење на основу празног потхрањивања таштине (човек је „сам свој творац”, „своја сврха”

²² Оригинални учинак у немачкој класичној филозофији постигнут овом апсолутизацијом Јаства темељио се на вољи за умом и рационалношћу, што је први истакао Фихте. То ће рећи да је избављење јаства из бездана обезбеђено вољом, која има примат у односу на све друго. Воља за умом је водећа све до коначног додира с божанским умом, код Хегела. Њоме и нарочито учинцима у виду учења о науци и трансценденталног идеализма (Шелинг) заклоњена је чињеница да је Јаство већ било у понору нихилизма. Избављење путем воље за умом само собом сведочи да је могућа алтернатива: воља за вољу, или воља за моћ. Поента је, дакле, у томе да је у подлози рациоцентризма нихилизам, који ће да груне на видело са смрћу Бога. Може се чак рећи да је модерни рациоцентризам, у ствари, од почетка воља за моћ маскирана умом или вољом за умом. Појава нихилизма била је, према томе, само демаскирање.

и остало). А за одбрану од непријатне истине проистекле из парадокса утемељења, филозофија једино има тампон у пикоделамирандолијанско-кабалистичком хуманизму [*cf.* Брдар 2002: 384–386; исти 2015: 183–185]. Све у свему ништа, у амбалажи илузије која је задуго сјала као обећање да ћемо у будућности задобити све.

Са Модерном смо заиста добили све по цену смисла. Зато се, сред материјалног обиља, понашамо као да немамо ништа. Њој насупрот, средњи век није имао ништа, изузев смисла. Зато се, у свеопштој бедности и оскудици, понашао као да је имао све.

Ако бисмо укупну анализу поентирали у једној реченици, гласила би: распадом Хегеловог система и падом његове теологије, више изнуђеним духом епохе него филозофским аргументима, распао се читав рационалистички програм утемељења, да би у исходу настали сви значајнији правци филозофије друге половине 19. века.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Примарна:

Descartes, René,

AT – Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery (eds.), vols. I–XII, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin/C.N. R.S. (1964–1976).

Med. – *Медитације о првој филозофији*, превод Томислав Ладан, Zagreb: CKD, 1975.

PPh – *Die Principien der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, München, 1969.

PhWD – *Philosophical Writings of Descartes*, transl. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991.

Vol. II: *Meditations on First Philosophy/Objections and Replies*.

Vol. III: *Correspondence, 1619-1650*.

HR – *The Philosophical Writings of Rene Descartes*, Haldane, E. S. & Ross, G. R. T. (eds.), Vol's I–II, Dover, New York, 1955.

Декарт, Рене,

П – *Практична и јасна њавила руковођења духом у истраживању истине*, Београд: Српско Филозофско друштво, 1952.

PM – *Реч о методи доброј вођења свој ума и истраживања истине у наукама*, Београд: Филозофско друштво, 1952.

Međ. – *Метафизичке медијације о првој филозофији/Одговори на шест итрина иријора*, прев. с француског Иван Вуковић, Београд: Завод за уџбенике (2012).

Секундарна:

Брдар, Милан (2002): *Филозофија у Дишановом њисоару. Посљемодерни ѡресек XX-вековне филозофије*, Изд. Књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад.

Брдар, Милан (2008): *Поуке скромности: Карл Појер, остворено друштво, наука и филозофија*, Завод за издавање уџбеника, Београд.

Брдар, Милан (2013): Ауторитет и астрономија: историјско-контекстуални оквир успона модерне науке, *Социолошки ѡрељег*, XLVII(3): 295–325.

Брдар, Милан (2014). *Наука и истина. Зајосљављене ѡрсјекљиве филозофије науке*, Центар слободарских делатности, Крагујевац/Институт друштвених наука, Београд.

Брдар, Милан (2015). *Између бездана и неба. Кријшка Декартовој ѡрограма рационалистичкој ѡтемељења као херменеутика нововековне филозофије*, Институт друштвених наука, Београд.

- Брдар, Милан (2017a). *Solus sive Communis: Канџова акџуелноџи, џиџиџање уџемељења и аџориџа џросвеџивања*, Институт друштвених наука, Београд/Каирос, Сремски Карловци.
- Брдар, Милан (2017b): *Ум Црне џуме. Уџон и џаг Марџина Хаџеџера*, Завод за културу Војводине, Нови Сад, књ. I–II.
- Anselm of Canterbury (1998). *The Major Works*, Brian Davies & G. R. Evans (eds.), Oxford: Oxford Univ. Press.
- Arendt, Hannah (1998). *Human Condition*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Avgustin, the Saint, *Ispov. – Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1981.
- Civ. Dei – The City of God*, Penguin Books, Harmondsworth, 1984.
- Bacon, Francis, *The Works of*, Spedding, J. M. A. et al. [eds.], Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag, 1963:
- Vol. I: *Novum Organum sive Indica Veri de Interpretatione Naturae*.
- Vol. IV: *The New Organon or, True Directions Concerning the Interpretation of Nature*.
- Beysade, Michelle (1993). The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?, S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 31–39.
- Broughton, Janet and John Carriero /eds./ (2008). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publ.
- Carriero, John (2007). The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge, In: J. Broughton, J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, pp. 302–318.
- Curley, Edward, M. (1978). *Descartes Against the Sceptics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Della Rocca, Michael (2005). Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God. *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (January): 1–33.
- Flage, Daniel E. & Clarence A. Bonnen (2001). *Descartes and Method. A Search for a Method in Meditations*, London and New York: Routledge.
- DeRose, Keith (1992). Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and *Scientia*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 73: 220–238.
- Doney, Willis (1955). The Cartesian Circle. *Journal of the History of Ideas*, 16 (Jyne): 324–338.
- Frankfurt, Harry G. (2008): *Demons, Dreamers, and Madmen*, Bobbs-Merrill Comp., New York: Inc.
- Gewirth, Alan (1941). The Cartesian Circle. *Philosophical Review*, 50 (July): 368–395.
- Hegel, G. V. F.
- Fd – Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ, 1974.
- IF – Istorija filozofije*, I–III, Beograd: BIGZ, 1975.
- EFZ – Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Logos, 1965.
- NL – Nauka logike*, I–III, Beograd: BIGZ, 1978.
- SW – Sämtliche Werke*, Bds. V, VII, VIII, Stuttgart: Frommann Verlag, 1958.
- Enz. – Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Logos, 1965.
- Estetika*, I–III, Beograd: BIGZ, 1978.
- Hatfield, Gary (1993). Reason, Nature, and God in Descartes. In: S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 259–287.
- Heidegger, Martin, *SZ – Sein und Zeit*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Mein, 1987.
- GA, 6.2 – Gesamtausgabe*, Bd. 6.2: *Nietzsche*, Zweiter Band, Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1997.
- GA 36-37: Sein und Wahrheit* (Vorlesungen 1933-34), Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1997.

- Husserl, Edmund (1975): *Kartezijanske meditacije*, Zagreb: CKD.
- Kenny, Anthony (1970). The Cartesian Circle and the Eternal Truths, *Journal of Philosophy*, 67: 685–700.
- Loeb, Louis E. (1992): The Cartesian Circle. In: J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Milidrag, Predrag (2006): *Samosvest i moć. Dekartov Bog kao causa sui*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Newman, Lex & Alan Nelson (1999). Circumventing Cartesian Circles. *Noûs*, 33: 370–404.
- Nietzsche, Friedrich, *KGW – Gesammelte Werke. Kritische Ausgabe*, M. Montagnari [Hrsg.], Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- Piaget, Jean (1960): *The Language and Thought of the Child*. London: R. & K. Paul.
- Popkin, Richard H. (1960). *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Asen: Van Gorkum & Co.
- Popkin, Ričard (2010). *Istorija skepticizma od Savanarole do Bejla*, Beograd: Fedon (prevod sa engleskog: P. Milidrag).
- Russell, Bertand (1962). *Istorija zapadne filozofije*. Beograd: Kultura.
- Schelling, F. W. J. (1795/1927). Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen. *Schellings Werke*, Erster Band. Hauptband, Manfred Schröter (Hrsg.), München: Beck & Oldenbourg, S. 73–168.
- Schuster, John A. (1986). Cartesian Method as Mythic Speech: A Diachronic and Structural Analysis. In: J. A. Schuster and R. Yeo, *The Politics and Rhetoric of Scientific Method: Historical Studies* (eds.), Dordrecht, 33–95.
- Schuster, John A. (1993). Whatever Should We do with Cartesian Method? Reclaiming Descartes for the History of Science, S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 195–223.
- Šajković, Radmila (1975). *Lajbnić i opšte dobro*. Beograd: Prosveta.
- Šajković, Radmila (1978/9). *Descartes i njegovo delo*. I–II, Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
- Štirner, Max (1976): *Jedini i njegovo vlasništvo*. Zagreb: Cekade.
- Tejlor, Čarls (2017): *Izvori sopstva*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Van Cleve, James (1979). Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle. *Philosophical Review*, 88 (January): 55–91.
- Voss, Stephen /ed./ (1993). *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Catherine (2008). Descartes and Augustine, In: J. Broughton, J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publ., 33–51.

MONOGRAPHIC STUDY

THE DESCARTES' PARADOX AND THE MODERN PHILOSOPHY
AS THE FOUNDATION FARSE

by

MILAN BRDAR
Belgrade, Serbia
mbrdar14@gmail.com

SUMMARY: In this article the author identifies a paradox at the heart of Descartes' foundationalist project. The components of the paradox are as follows: on the one hand, ontological certainty of *cogito*, on the other hand, its epistemic uncertainty: it is impossible for the *solus ipse* to establish the elementary truth: at present it is impossible to

determine whether it is now night or daylight. For Descartes the solution consists of introducing God and in believing in His existence. But this is no solution whatsoever, for a subject would require direct contact with God in order to receive clear and distinct ideas, which are at the same time marks of their truth. The author concludes the following: firstly, Descartes managed to establish a foundation for nothing; secondly, the Cartesian project that includes the necessity of contact with God as a way to attain the Truth, becomes completed only in Hegel's philosophy of Absolut Knowledge (in *Wiss. der Logik*), along with his justification provided in the *Phenoimenologie des Gesites*. The post-Hegelian philosophy, however, has engendered its own paradox by abandoning Hegel's own solution despite it being fully Cartesian in its character. This was the consequence of abandoning God and declaring Hegel's philosophy as a deplorable conservative revival of theology; something that was beyond understanding by modern philosophers. The abandonment of God had as its consequence the return to the Cartesian paradox, which reopened the question of *truth* – connected to the *Cogito*, and the question of *sense* (Sinn) – connected to the *sum* of human subject. The neglect of God leads to the departure from ratio-centrism in two ways: the epistemic perspectivism and relativism, on the one hand, and Nihilism, voluntarism with decisionism, along with existentialism, on the other. Consequently, with the death of God, and the fall of Hegel's system, the modern metaphysics of subjectivity reveals itself as founded merely on the Will to power – as a will for God, until Hegel, and a will against God, subsequently. Thus, Heidegger was right when he said that Nietzsche's Will to Power was the end of the Western metaphysics. The author complements this finding by adding that this kind of metaphysic had already been concealed within the Descartes *Meditations* from the start, in the forms of the will for the Reason and the will for God. Finally, the author concludes that the modern philosophy completes its own Odyssey of looking for a foundation by abandoning the Hegelian solution, blind to the fact that Hegel's solution was the only consequent Cartesian one. The ultimate result was the fall of ratio-centrism into nihilism, voluntarism, and existentialism, as promoted under a thin veil of Picodellamirandolian humanism.

KEYWORDS: Descartes, Cartesianism, solipsism, foundation of knowledge, Hegel, God, true-false ideas, modern philosophy, Nihilism, existentialism, Will to Power, Nietzsche

ХАЈДЕГЕР О ЛЕПОТИ

УНА Љ. ПОПОВИЋ

Универзитет у Новом Саду

Филозофски факултет

Одсек за филозофију

Др Зорана Ђинђића 2, Нови Сад, Србија

unapopovic@ff.uns.ac.rs

САЖЕТАК: Тема рада је питање места и улоге појма лепоте у филозофији Мартина Хајдегера, појма који није често обрађиван у оквирима тумачења Хајдегерове мисли. Дато питање биће размотрено поређењем два његова предавања из 1935. године: *Извор уметничког дела* и *Увод у метафизику*, које сматрамо почетном и кључном тачком разматрања лепоте код Хајдегера. Упркос оскудности коментара у којима се лепота помиње у његовим делима, намера је да се истакне специфичност Хајдегеровог приступа вези лепоте и уметности, да се осветли његов онтолошки приступ проблему лепоте, те да се укаже на значај овог проблема у Хајдегеровој филозофији. Коначно, циљ је и да се посебно укаже на потенцијале прецизнијег разумевања превладавања естетике с обзиром на перспективу мишљења о лепоти. Проблем лепоте ће се, тако, приказати у његовом основном и централном смислу, али ће се такође скицирати и правци његовог домањаја спрам других и за лепоту везаних питања Хајдегерове филозофије.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Мартин Хајдегер, лепота, сјај/светлост, уметност, истина, феномен

Појам лепоте извесно није један од најистакнутијих појмова Хајдегерове (Martin Heidegger) мисли. Чак и када се бави естетичким темама – а лепота је несумњиво једна од њих – Хајдегер за свој фокус бира пре уметност него лепоту. При томе, он нигде не заступа традиционалну тезу о нужној вези уметности и лепоте, те тако питање лепоте не можемо само-разумљиво третирати на позадини хоризонта Хајдегеровог испитивања уметности. Пре свега овај проблем треба тражити у контексту Хајдеге-

ровог отпора традицији филозофске мисли, коју он начелно одређује као метафизику. Лепота се, тако, непосредније везује за централно питање Хајдегерове мисли – *питање о бивсјивовању (као таквом)*, односно за истраживање могућности мишљења које би том питању вратиле његову свежину, а тиме и условиле нови и од традиције другачији начин филозофирања (код позног Хајдегера означен управо појмом мишљења */Denken/*).

Наведено, свакако, сугерише да питање лепоте у Хајдегеровој мисли треба повезати и с његовим напором *превладавања естетике*, као једног од момената *превладавања метафизике* [Heidegger 2008: 408–409]. Чињеница да је лепота вековима била централни појам естетичких разматрања, и пре и након заснивања ове филозофске дисциплине, сведочи о потреби њеног преиспитивања, односно о потреби преиспитивања начина на који се овај појам естетички (метафизички) постављао.

Ипак, управо стога зачуђује да појам лепоте изричито *није* главни фокус Хајдегеровог разматравања са естетиком и њеним метафизичким карактером, него је то, пре свега, уметност. С једне стране, могло би се рећи да овакав Хајдегеров избор више гледа унапред, него уназад – да он, бирајући за свој фокус уметност, пре циља на обезбеђивање новог хоризонта мишљења, него на критику старог; у том смислу, фокусирање лепоте значило би исти поступак, али с другачијим предзнаком. С друге стране, међутим, могуће је и да Хајдегер појам лепоте користи као микро-случај превладавања естетике: случај, дакле, којим се на маргинама наглашенијих разматрања ствара атмосфера преображаја филозофског мишљења о естетском начелно, а која је, даље, нарочито експлицирана у тематизацији уметности. Слично, иако не и исто, Хајдегер чини с појмом суштине.

Како ствари заиста стоје с појмом лепоте настојаћемо да испитамо у овом раду, анализирајући два Хајдегерава предавања – *Извор уметничког дела* из 1935/1936, односно *Увод у метафизику* из 1935. године. Наш циљ је, дакле, да уочимо места на којима се појам лепоте појављује у овим предавањима, те да, пратећи начин његовог постављања у тим случајевима, понудимо интерпретацију смисла његовог увођења и употребе у оквирима Хајдегеровог превладавања естетике.

ПРОБЛЕМ ЛЕПОТЕ НА ПОЗАДИНИ ХАЈДЕГЕРОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ УМЕТНОСТИ

Појам лепоте се у Хајдегеровој мисли наглашено јавља током тридесетих година 20. века. Овај период врло је формативан за Хајдегера: наиме, он представља почетак његових позних радова, односно прве кораке његове мисли након напуштања позиција фундаменталне онтологије. Тридесете године карактеристичне су и по томе што се питање естетике, односно питање о уметности, тада по први пут јављају као важна тематска област Хајдегерове мисли. У том смислу, несумњиво је да се и појам лепоте јавља на истом фону на ком и уметност, те је тако често случај да Хајдегер покоју реч о лепоти каже управо приликом наглашени-

јег тумачења уметности, како је то, рецимо, на делу у *Извору уметничкој дела*. Ипак, наведено не значи да уметност и лепоту овде треба поистоветити; напротив, реч је само о Хајдегеровом урачунавању традиционалних очекивања њихове везе у сопствени поступак.

На пример, у поменутом *Извору уметничкој дела* Хајдегер користи ову традиционалну интуицију да би јој дао сасвим другачији карактер од традиционалног. У поглављу „Дело и истина” Хајдегер даје одређење лепоте на позадини увида које је претходно стекао у вези са уметношћу. То одређење гласи: „Лепота је начин на који истина су(т)ствује” [Хајдегер 2000: 39]. Како видимо, појам лепоте овде је непосредно постављен спрам појма истине, који је, како је познато, кључни појам позне Хајдегерове мисли. Штавише, на семинару у Ле Тору 1969. године Хајдегер изричито казује да је *ишћање о истини бивсћивовања* нови облик његовог централног питања, који смењује фундаментално-онтолошку његову форму, *ишћање о смислу бивсћивовања* [Heidegger 1986: 335]. Истину за вољу, појам истине затичемо као централни и у Хајдегеровом одређењу уметности из *Извора уметничкој дела*, према коме суштину уметности треба разумети као *(себе)-у-дело-иосћавања-исћине-бивсћивујуће* [Хајдегер 2000: 23]. У том погледу, дакле, лепота и уметност се не разликују. Ипак, из наведеног можемо извести неколико занимљивих закључака.

Најпре, веза одређења уметности и лепоте са централним појмом истине сведочи о блискости ова два феномена. Ипак, њихова веза није остварена директно, већ путем посредника, појма истине. Већ тиме се имплицитно удара на традиционални начин координирања ових појмова, јер он је подразумевао непосредност и нужност повезаности уметности и лепоте, у мери у којој је уметност, још од Шарла Батеа (Charles Batteaux), одређивана као *ипроизвођење лејоше* [Tatarkijević 1980: 16–17].¹ Хоризонт повезивања уметности и лепоте је, дакле, нешто другачије од њих: у питању је *исћина бивсћивујуће*, а то нам, даље, показује да су и уметност и лепота овде постављени из уже онтолошке перспективе – с обзиром на нови облик питања о бивствовању.

Онтолошка интерпретација лепоте и уметности, међутим, никако није и њихова метафизичка интерпретација.² Напротив, овим се Хајдегер управо противи традиционалном мишљењу о естетском, и то не тако што би просто негирао смисао који традиција у погледу уметности и лепоте потенцира, већ тако што покушава да на нов начин осветли тај смисао, те да га представи у његовим до тада скривеним потенцијалима. Наведено је ствар превладавања естетике, што се види и у завршним опаскама *Извора уметничкој дела*, где Хајдегер јасно каже: „Лепо не постоји само

¹ Батеова формулација и позиција нешто је суптилнија од наведеног, што представља начин на који је она одредила даљи ток развоја естетике. Бате тврди да је уметност *иодражавање леје иприоде*, те је тиме појам лепоте нужно везан за уметност, али не без посредовања компликованог и необичног појма *belle nature*, као и преображаја појма подражавања с тим у вези [Batteux 2015: 20, 40; Popović 2017].

² Ово је разлог Хајдегеровој критици Ничеа (Friedrich Nietzsche) у погледу лепоте, јер она код Ничеа остаје ствар бивсћивујућих, не истине бивствовања [Balay 2017: 359].

у односу на задовољство и једино као предмет задовољства” [Хајдегер 2000: 59], ударајући тиме на нововековну естетичку традицију.

У *Извору уметничкој дела* разлика уметности и лепоте такође је јасно наглашена, и то управо с обзиром на оба претходно истакнута момента – истину и онтолошки захват. Наиме, ова разлика, али и увођење појма лепоте у тексту, јавља се приликом појашњења формулације *исстина бивствујућеј*, коју затичемо у одређењу уметности. Хајдегер, тако, инсистира на томе да се овде не ради о истини неког појединачног бивствујућег, него о истини бивствујућег у целини, бивствујућег као *бивствујућеј* [Von Negmann 1994: 260–261]. Он каже: „Тако се осветљава самоскривајуће бивствовање. Светлост те врсте уклапа своје сијање у дело. Сијање уклопљено у дело јесте лепота” [Хајдегер 2000: 39].

Лепота је, дакле, корелирана са појмом *сијања-свејлосић*; он се, пак, директно везује за нескривеност (истину) бивствовања каква је *иостивљена у делу*. Из наведеног је јасно да ово сијање/светлост, везано за нескривеност бивствовања, није редуковано искључиво на своје појављивање у уметничким делима, али и да специфични начин на који се нескривеност појављује у уметностима термилошки одређујемо као лепоту. Лепота је, како смо видели, *начин на који исстина су(ш)сйвује* – могли бисмо додати, *један од начина* на који истина су(т)ствује [Harries 2009: 91; Von Negmann 1994: 261].

Појам лепоте је, дакле, у *Извору уметничкој дела* постављен тако да поближе одређује оно што је конститутивно за уметност, чињеницу да се у њој истина оделотворује. На први поглед, наведено имплицира поменуто традиционално одређење лепоте као суштине уметности и циља коме уметност треба да тежи. Ипак, то овде није случај, јер лепота управо *није* постављена као суштина уметности, већ као прецизирање онога што је конститутивно за суштину уметности, уколико се то у уметности и оствари [Kockelmans 1986: 63]. „Појављивање – као то бивствовање истине у делу и као дело – јесте лепота. Зато лепо припада догађању истине” [Хајдегер 2000: 59]. Хајдегер затим додаје и следеће: „Историја суштине западне уметности одговара промени суштине истине. Та уметност исто се тако мало може схватити помоћу лепоте узете за себе, као што се мало она може схватити помоћу доживљаја, под претпоставком да метафизички појам уопште и сеже до њене суштине” [Хајдегер 2000: 59].

Танана разлика на коју Хајдегер овде рачуна управо је показатељ да је на делу превладавање естетике: ствар је у томе што се ни појам суштине овде не разумева традиционално, па се стога лепота не може ни узети као нека есенција уметности [Kockelmans 1986: 80, 88]. Ипак, она је нешто суштинско за уметност: у то ни у Хајдегеровој поставци нема сумње, иако је такође јасно да он тиме допушта уметност која нема везе са нужним произвођењем лепоте, као и то да се пуким навођењем лепоте као нечег суштинског за уметност овде неће много тога постићи. Као оно суштинско за уметност, лепота није крај, већ почетак разматрања – она фигурира као својеврсни проход ка ономе што је у правом смислу речи суштина

уметности (уделовљење истине): „Лепота се не указује поред те истине, одвојено од те истине” [Хајдегер 2000: 59; Kockelmans 1986: 80].

Другим речима, лепота коју евентуално опажамо на уметничком делу само је знак на путу, знак који нас поставља у исправном смеру уколико желимо да разумемо суштину уметности. Такође, нема сумње да је Хајдегер ствар поставио баш овако због начина на који су појмови уметности и лепоте међусобно корелирани у традицији; овде, дакле, није реч ни о каквом нормативном ставу да би свака уметност за свој циљ морала да има приказивање лепоте. Напротив, лепота је пре последица чињенице да смо у присуству уметничког дела, а не њен узрок: како смо видели, *уколико се зајиче у уметничком делу*, она је ствар нескривености, што очигледно претпоставља постојање дела на ком би се наведено могло и уочити. Једнако, све претходно речено усмерава анализу ка питањима рецепције, указујући нам тиме да Хајдегерова филозофија уметности можда и није доминантно фокусирана на питање уметничког дела, како се то обично узима.

ЛЕПОТА И СИЈАЊЕ: ИМАНЕНТНИ КАРАКТЕР ЛЕПОТЕ

Тематизација појма уметности у Хајдегеровим радовима током тридесетих година наставља се, иако укратко, његовим предавањима из летњег семестра 1935. године, одржаним на Универзитету у Фрајбургу, а под називом *Увод у мейџафизику*. Како видимо, ова предавања и *Извор уметничког дела* хронолошки се поклапају, те стога релативно уверљиво можемо сматрати да се Хајдегерови ставови о лепоти у ова два дела изводе са истих позиција, да су међусобно комплементарни.

Наведена опаска посебно је значајна у светлу начина на који Хајдегер у *Уводу у мейџафизику* приступа појму лепоте. Наиме, он то ради на начин који се разликује од онога у *Извору уметничког дела*, фокусирајући грчки појам лепоте, а у духу својих централних разматрања у овим предавањима. Одмах ту налазимо везу са нашим претходним анализама, јер Хајдегер тврди да „Грцима *ὄν* и *καλόν* казују једно те исто (присуство је чисто сијање [блештање, привиђање])” [Хајдегер 1997: 120]. Веза појма лепоте и питања о бивствовању тиме је потврђена, иако овај пут ситуирана у контекст самог почетка традиције филозофије, или, како би Хајдегер рекао, у оквиру *πρῶτοῦ ἰοχείῃκα* мишљења.

Веза *Увода у мейџафизику* и *Извора уметничког дела* чита је у овим кратким разматрањима лепоте и с обзиром на тему превладавања естетике. Наиме, већ сам окрет ка Грцима сугерише да је на делу нешто попут деструкције или превладавања, филозофски дијалог са традицијом који нешто треба да каже о нашој сопственој савременој позицији. Но, и поврх тога, на датом месту Хајдегер јасно тврди да је искривљено разумевање лепоте „у смислу онога-што-се-допада као онога-што-је-допадљиво” [Хајдегер 1997: 120] бар у основама присутно још од Грка, јер је естетика „стара колико и логика” [Исто 1997: 120]. Хајдегер тиме, очигледно, не мисли на историјско заснивање дисциплине естетике, које се десило са

А. Г. Баумгартемом (Alexander G. Baumgarten) у 18. веку. Напротив, он циља на битни карактер начина на који се филозофија односи према домену естетског, а пре свега према уметности, још од свог настајања. У том смислу естетика је увек била метафизичка, то јест, однос према уметности и лепоти увек је унапред био одређен метафизичким поимањем бивствовања, чему Хајдегер жели да се супротстави управо *превладавањем естетике* као кључним аспектом *превладавања метафизике*.³ Формулација коју он овде користи, а која је везана за допадање, комплементарна је његовој критици *доживљаја* (*Erlebnis*) као кључног појма (нововековне) естетике из *Извора уметничког дела*.

Превладавање естетике, иако је оно код Хајдегера примарно везано за уметност, мора, бар маргинално, да захвати и промену у разумевању појма лепоте. Веза уметности и лепоте потенцирана је и у *Уводу у метафизику*, и то изнова указивањем на њен традиционални смисао. Сходно томе, очигледно је да превладавање естетике, макар било и фокусирано на уметност, самом изменом њеног смисла већ спроводи и промену у разумевању смисла лепоте – али и смисла везе лепоте и уметности; то је више пута помињано у разматрању *Извор уметничког дела*. Овде, пак, Хајдегер настоји да грчко искуство и мишљење лепоте исцрпи у његовим позитивним потенцијалима, с обзиром на оне мотиве који нису опстали у традицији метафизичког мишљења лепоте. У центру тих напора налази се појам *сијања*, који смо претходно везали за однос лепоте и истине.

Хајдегер каже: „Оно што су Грци подразумевали под 'лепотом' јесте *укроћавање* [савлађивање]. Сабирање највишег стремљења насупрот *пóлѐμος*, борба у смислу претресаног раз-прављања [расправљања]” [Хајдегер 1997: 120]. Одмах затим, Хајдегер контрастира овако описано грчко разумевање лепоте са нашим савременим, за које, како знамо, везује уживање и естетски доживљај, али и опуштање. Данашње опуштање и грчки *пóлѐμος* треба да укажу на радикалну разлику у могућем мишљењу лепоте коју би, овим анализама, требало остварити, али и да покажу да се у случају лепоте не ради ни о чему фриволном и безначајном, већ – управо супротно – о нечему што је од кључног значаја за људско постојање.

У овом раду није се подробније позабавило Хајдегеровим разумевањем *пóлѐμος*-а, као ни његовим тумачењем Хераклита, одакле тај појам ступа у расправу *Увода у метафизику*. Примећује се, међутим, да везу *пóлѐμος*-а и лепоте треба тумачити у корелацији са везом *сукоба* (*Streit*) и уметности из *Извора уметничког дела*. У оба случаја *сукоб*, борба, *пóлѐμος* конститутивни су за лепоту и уметност: како Хајдегер тврди, *сукоб свећа и земље* формални је опис онтолошке конституције уметничког дела, а *компаментаран* је *уракукобу* (*Urstreit*) унутар саме истине, која се уметношћу оделотворује [Хајдегер 2000: 33–34, 38–39]. Једнако, како то показује наведени цитат, лепота као *укроћавање*, односно као *сабирање највишег стремљења*, замислива је тек спрам релације са *пóлѐμος*-ом, те се

³ О томе он нешто непосредније говори у свом другом главном делу, *Прилози филозофији*, које се хронолошки уклапа у контекст његове делатности којим се овде бавимо. У питању су белешке које је Хајдегер водио од 1936. до 1938. године.

без промишљања њихове везе лепота може показати само као индекс уживања и задовољства.

Везу *πόλεμος*-а и лепоте, пратећи индикације из *Изора уметничкој дела*, тумачимо као указивање на потребу да се лепота не промишља као некаква традиционална метафизичка есенција, као неки унутар себе затворени смисао, који се платонички пружа ван себе само ка појединачним бићима која у тој лепоти делимично учествују. Уместо тога, Хајдегер сугерише мишљење лепоте која је увек у трансгресији ка нечему ван себе, ка другом подручју смисла које лепоту повратно условљава и одређује; не ка појединачним бићима, већ ка бивствовању самом, односно његовој истини. Ако се то обезбеди, онда заиста имамо лепоту, односно *укроћавање*. То нас враћа на појам сијања.

ЛЕПОТА И СИЈАЊЕ

Појам сијања у вези с лепотом пронађен је у оба списка, једнако у *Изору уметничкој дела* и у *Уводу у метафизику*. Како смо видели, овај појам непосредно указује на начин на који је појам лепоте постављен према Хајдегеровој обради питања о бивствовању као питања о истини бивствовања. Веза истине и лепоте означена је појмом сијања и светлости, а затим Хајдегер констатује да лепота, промишљана код Грка уједно са бивствовањем, значи присуство као *чисто сијање*.

При разјашњењу овог кључног појма изнова ћемо пратити Хајдегерове упуте: „Ако поближе осмотримо, наилазимо на три врсте *Schein*-а: 1) *Schein* као сјајност и светлење; 2) *Schein* и *Scheinen* као *Erscheinen* [изасјавање, изгледање, појављивање], *Vor-schein* [видело] на које нешто излази; 3) *Schein* као пуки *Schein* [привид], *Anschein* [причињавање] који нешто ствара. [...] Суштина *des Scheines* [сјаја, блеска, привида] лежи у *Erscheinen*-у [изасјавању, изгледању, појављивању]” [Хајдегер 1997: 93].

Како видимо, *сјајности* и *свећлење*, које смо претходно везали за лепоту, први су смисао појма *Schein* који Хајдегер наводи; утолико је примерено размотрити га на позадини ових подробнијих објашњења датог појма. Ипак, Хајдегер јасно наглашава да као доминантни смисао овде треба узети *Erscheinen*, а не сјај/светлост или привид. Ту напомену покушаћемо сада да применимо на случај лепоте (пошто наведени цитат није уже фокусиран на лепоту, него на општи начин разлагања смисла појма *Schein*).

Реч је о следећем: лепоту као сјај и светлост не треба разумети као неку чулима доступну одлику бића које се појављује као лепо, нити се она може задржати на тим одредницама, као да би оне исцрпљивале све оно што лепота јесте. У првом случају тумачење би било површно и условљено нововековљем, а у другом случају оно би просто било метафизичко. Напротив, лепоту као сјај и светлост треба разумети као феномен утемељен у другом феномену – *Erscheinen*, при чему нису у питању два одвојена ентитета, већ *Erscheinen* представља феноменски хоризонт који омогућава појављивање *Schein*-а као сијања и светлења.

Слично увиђамо и у погледу трећег правца значења појма *Schein*, привида. Наиме, и привид је утемељен у *Erscheinen*, те се његова феноменска датост не може замислити без нечег другог, чији је он привид; толико тврди и традиција. Ипак, заједничка црта привида и сјај/светлости – два аспекта *Schein*-а која не могу да стоје самостално, већ за своју феноменску датост потребују неки трећи феномен – даје нам траг како да тумачимо лепоту [Balay 2017: 363]. Како видимо, привид би био негативна, а сјај/светлост позитивна страна овако постављене структуре феномена: иако упућује на свој извор, привид га заправо скрива и чини невидљивим, док га, обрнуто, сјај/светлост управо показују. Ипак, баш овде је Хајдегер одлучујући корак: иако сјај/светлост нису скривање, већ показивање свог извора, управо зато лако можемо превидети да је тим сјајем/светлошћу уопште дато нешто осим њега самог; такорећи, можемо бити њим заслепљени. Сходно томе, за поимање лепоте од одлучујућег је значаја да се кроз сјај и светлост прогледа ка њиховом извору, односно да се лепота разуме као проход ка ономе одакле се сијање/светлење уопште и изводи на видело.

Речју, овде се ради о самој феноменалности, о разумевању феномена и њихове структуре, при чему се нарочито фокусира чињеница *гајтосјии феномена*, а потом и карактер односа те датости и онога што она отвара. При томе, Хајдегер бира два одликована случаја, полазећи од којих се описаном терену испитивања најпре може приступити – сјај/сијање и привид. Повратно, то нам говори да је лепота заправо изразито важна тема Хајдегерове мисли, ма колико да није много разрађивана: штавише, пошто се очигледно ради о методској страни Хајдегерове мисли, не чуди да он о томе не говори много, јер он то иначе не чини када је реч о експликацији сопственог поступка. С обзиром на измену формулације питања о бивствовању ка питању о истини бивствовања током тридесетих година, када се и појам лепоте јавља у Хајдегеровој мисли, те с обзиром на већ наглашену везу истине и лепоте, можемо закључити да испитивање лепоте припада изградњи новог разумевања феноменског карактера бивствовања као таквог након *окрећа (Kehre)*. У том смислу, функција питања о лепоти напоредна је оној питања о уметности (*гајјалој њевања и мицљења*), иако је већ из наведеног очигледно да ова два питања нису истина, те да лепоту и уметност код Хајдегера не треба поистовећивати. Њихова блискост очувана је, али не по цену метафизичког патворења.

Лепота као сјај и сијање/светлење је, како смо и претходно сугерисали, феномен који позива ка промишљању свог појављивања, ка свом одакле, а оно превазилази лепоту, иако је конститутивни део њене датости. На наведеном месту Хајдегер прецизира смисао *Erscheinen* као *само-показивање, само-при-поствљавање* [Хајдегер 1997: 93], а затим поентира: „*Schein* значи, овде, управо исто што и *Sein* [биће]” [Исто 1997: 94]. Отуда, нема сумње у карактер онтолошке интерпретације лепоте код Хајдегера: као сјај и светлост, она упућује на свој извор, а он се испоставља као оно што се само од себе показује (феномен), односно као бивствовање само, које је у Хајдегеровој мисли феномен првог реда.

Извор уметничкој дела учи нас да је лепота „начин на који истина су(т)ствује” [Хајдегер 2000: 39], односно да лепо „припада догађању истине” [Хајдегер 2000: 59]. Ове знаке сада ситуирамо спрам тумачења лепоте и сијања из *Увода у метафизику*. Наиме, однос лепоте и истине сматрамо комплементарним односу сијања (*Schein* у првом смислу) и *Erscheinen* (*Schein* у другом смислу), односу феномена и феноменске позадине његове датости. Другим речима, *Erscheinen* још увек није исто што и *Sein*; иако то претходни цитат имплицира, не треба заборавити контекст његовог изрицања, а то је расправа са традицијом. За ново мишљење бивствовања наведено би се морало прецизирати: *Erscheinen* одговара истини (нескривености), а то значи да је заправо реч о *већ отвореном њогручју* унутар ког се, даље, појављује све остало. То подручје је, несумњиво, отворено као начин датости и разумевања бивствовања, односно полазећи од бивствовања самог као добачаја (*Zuwurf*), али оно ипак није исто што и бивствовање, једнако као што сјај није исто што и *Erscheinen*. Прецизније, то подручје *јесће* подручје добачаја, али није само оно што се додајује: оно је простор унутар ког већ и ми сами можемо да се крећемо, заједно са Хајдегером, у покушају да осветлимо основе и услове сопственог поимања стварности.⁴

За питање лепоте то значи да се оно у ткање Хајдегеровог пројекта уплиће као специфична нит, која, између осталог, може додатно да осветли дијалог певања и мишљења, али једнако и проблем превладавања естетике и метафизике. Овим се тематизација лепоте у Хајдегеровој мисли не завршава; у најмању руку, њу би требало додатно провести спрам три теме. Најпре, спрам везе лепоте и облика (форме) уметничког дела, како Хајдегер сугерише у *Извору уметничкој дела*, а што би обезбедило детаљнији увид у везу лепоте и уметности, како је Хајдегер поставља [Хајдегер 2000: 45, 59]. Затим, спрам везе лепоте и сијања/светлости, како је трасирано у *Уводу у метафизику*, а са фокусом на проблем светлости и сјаја у захвату који је шири од проблема лепоте, за који сматрамо да би овај проблем повратно могао значајно осветлити. Коначно, спрам критике и преображаја традиционалне везе светлости/сјаја и бивствовања, што би водило бољем разумевању превладавања естетике.

Ни једну од наведених тема немамо прилику да обрадимо у овом раду, пошто би свака од њих захтевала засебну и обухватну студију. Ипак, њиховим набрајањем желели смо да укажемо на домаћај тематизације проблема лепоте у Хајдегеровој мисли, упркос оскудним коментарима које нам је он поводом лепоте оставио. Речју, овим радом желели смо да скренемо пажњу на наведени проблем, као и да понудимо основни фон интерпретације његовог смисла и улоге у Хајдегеровој филозофији, за који сматрамо да треба да одреди и било какву његову даљу тематизацију. Због ограниченог домаћаја рада, задржали смо се на два Хајдегера предавања из 1935. године; ипак, несумњиво је да резултате наших анализа

⁴ При томе, овде не треба заборавити да је питање о истини директно везано за повесно мишљење бивствовања, те се и ово отворено подручје има поимати повесно специфично, од случаја до случаја.

треба суочити са другим местима на којима Хајдегер говори о лепоти, а посебно са онима из *Прилога филозофији*.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Хајдегер, Мартин (1997). *Увод у метафизику*. Превод Властимир Ђаковић. Врњачка Бања: Еидос.
- Хајдегер, Мартин (2000). Извор уметничког дела. У: Божидар Зец (прев.), *Шумски џуџеви*, Београд: Плато, 7–59.
- Balay, Joe (2017). Heidegger on the Semblance of the Beautiful. *Research in Phenomenology*, 47: 351–165.
- Batteux, Charles (2015). *The Fine Arts Reduced to a Single Principle*. Oxford: Oxford University Press.
- Harries, Karsten (2009). *Art Matters. A Critical Commentary on Heidegger's 'The Origin of the Work of Art'*. Berlin: Springer.
- Heidegger, Martin (1986). Seminar in Le Thor 1969. In: *Seminare*, GA 15. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2008). *Prilozi filozofiji. Iz dogodaja*. Zagreb: Naklada Breza.
- Kockelmans, Joseph J. (1986). *Heidegger on Art and Artworks*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Popović, Una (2017). Lepe umetnosti i podražavanje: Bateovo određenje modernog pojma umetnosti. *Arhe: časopis za filozofiju*, XIV(28): 157–171.
- Tatarkijević, Vladislav (1980). *Istorija šest pojmova*. Beograd: Nolit.
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

HEIDEGGER ON BEAUTY

by

UNA Lj. POPOVIĆ
 University of Novi Sad
 Faculty of Philosophy
 Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad, Serbia
 unapopovic@ff.uns.ac.rs

SUMMARY: This paper is about Heidegger's understanding of beauty, with regard to his specific critique and reevaluation of traditional philosophical aesthetics, known as overcoming of aesthetics. Namely, since the notion of beauty is not the most prominent one in Heidegger's understanding of aesthetics, my aim in this paper is to point out to its role and function in the project of overcoming of aesthetics and metaphysics, and consequently, in the development of Heidegger's later philosophy in general. I will focus my analyses on two Heidegger's lectures dating from 1935-1936, *The Origin of the Work of Art* and *The Introduction to Metaphysics*. Both of these, in my view, represent key texts for the analysis of the notion of beauty in Heidegger. Firstly, I will analyze the relationship

between beauty and art, and thus show that Heidegger's approach to beauty implies ontological connotations (with regard to the question of Being), as well as a critique of traditional relationship between beauty and art (art as production of beauty). Secondly, I will stress the relation between beauty, truth and light (shine), and thus indicate Heidegger's positive approach to the matter. Resulting from these analyses, Heidegger's notion of beauty is shown as a vital part of his overcoming of aesthetics and metaphysics, but also as a specific aspect of various questions and problems of his later philosophy. Additionally, the results of these analyses can become a starting point for further interpretation of the relationship between beauty and form, and between light (shine) and Being in Heidegger's philosophy.

KEYWORDS: Martin Heidegger, beauty, shine/light, art, truth, phenomenon

GREGORII PALAMAE *CONTRA BECCUM*.
ПРОТИВНАТПИСИ ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ
У СРПСКОСЛОВЕНСКОМ ПРЕВОДУ

МИКОЊА В. КНЕЖЕВИЋ

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет
Филипа Вишњића ББ, Косовска Митровица, Србија
miconja.knezevic@pr.ac.rs

МИЛЕСА Д. СТЕФАНОВИЋ-БАНОВИЋ

Етнографски институт САНУ
Кнеза Михаила 36, Београд, Србија
kimiaera@gmail.com

САЖЕТАК: У тексту се разматрају основне теолошке поставке Јована Века, унионистичког патријарха из 13. века. Нарочита пажња је посвећена флорилегијуму познатом под називом *Epigraphai*, у којем је Век покушао изнаћи светоотачку потпору за своја гледишта и показати како су источна и западна хришћанска традиција заправо компатибилне. Векове тезе изложене у том спису – укључујући и његову апологију интерполације *filioque*, коју он повезује са учењем Источне цркве о исхођењу Светог духа „крз Сина” – критици је изложио Григорије Палама у свом спису *Antepigraphai*. Након излагања кључних особености тог списка и утврђивања хронологије, дајемо критичко издање његовог српскословенског превода из 14. века. За предлогак је узет хиландарски препис који је сравњен са осталих шест познатих нам преписа тог превода.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Јован Век, црквена унија, *filioque*, Света Тројица, Григорије Палама, српскословенски превод

ЈОВАН ВЕК И ЊЕГОВ УНИОНИСТИЧКИ ПРОЈЕКАТ

Победнички улазак Михаила VIII Палеолога у Цариград, августа 1261. године, који је означавао формално васпостављање Византијског царства, поставио је пред „једног од најреалистичнијих владара који су икада дошли на византијски трон” [Ragia 2016: 44] низ тешких и наизглед нерешивих задатака. Један од „најнужнијих” свакако се тицао успостављања мира са западним силама, које је требало одвратити од пактирања са наглашеним претензијама Карла Анжујског за поновним успостављањем латинске управе над Градом [Острогорски 1998: 430–431]. Разумљиво, кључна адреса за „новог Константина” у том погледу била је папска столица, која је једина могла бити гарант безбедности већ изнурене империје Ромеја.

Као резултат тог настојања и политички промишљених потеза Михаила VIII настала је Лионска унија (1274). Тај важан и по Ромеје далекосежан догађај ставио је под главно светло позорнице бившег хартофилакса Јована Века, вишеструко даровитог човека, кога савременици описују као неког ко, у маниру царева и владара, у себи спаја физичку гледност, мудрост и елоквенцију.¹ Испрва отворени противник уније, Век је током свог боравка у затвору, за који се лично побринуо сам Михаило VIII, доживео својеврстан *Kehre* – по свој прилици под утицајем списа Никифора Влемида, које је изучавао „са великом пажњом и проницљивошћу” (μετὰ πολλῆς ἀγχυνοίας).² Тај заокрет несумњиво је био аутентичан и подстакнут теоријским разлозима, а не тек личном амбицијом или опортунизмом [Paradakis 1997: 22–23; Riebe 2005: 108]. Како год да било, Век је већ 1275. постао цариградски патријарх, чиме му је омогућено да са највишег места идеолошки образлаже Михаилов политички пројекат. Обимно књижевно стваралаштво које је настајало како у време његовог боравка на патријаршијском трону (1275–1282), тако и касније, када је са тог трона свргнут [Ξεξάκης 1981: 53–57; Riebe 2005: 123–129], имало је за циљ показивање „заједничког темеља двеју Цркава” [Ragia 2016: 74] и „компатибилности” источне и западне хришћанске традиције [Gilbert 2009: 293]. Кључни стожер Вековог теолошког ангажмана састојао се у настојању да покаже како латинска теза о исхођењу Светог духа „и од Сина” (*filioque*) није друго до другачије исказан став источних отаца по којем Дух исходи „*кроз* Сина”. На тај начин, Век је *filioque* покушао учинити прихватљивим и за византијску страну, показујући како је та интерполација, ако не формално, а оно садржински у складу са побожношћу Источне цркве [Alexopoulos 2013: 381–383]. Он је, наиме, сматрао да се сагласност са јеванђељском поруком и истинска побожност не заснивају на „речима” већ на „смислу” (διὰ τὸ μὴ ἐν λέξεσιν, ἀλλ’ ἐννοίας τὴν ἡμῶν εὐσέβειαν περιωρίσθαι),

¹ Nicephori, Gregorae, *Byzantina Historia* V, 2, 128.18–23: „σώματος γὰρ εὐμήκει μεγέθει καὶ ὄψει μετὰ τοῦ χαρίεντος ἐμβριθεῖ καὶ μεγαλοπρεπεστάτη καὶ γλώττης εὐκολία καὶ δρόμῳ συντόνῳ ἄλλοις τε πλείστοις καὶ ἐτι διανοίας εὐπορία τε καὶ δξύτητι πρὸς ἅπαν τὸ προτιθέμενον, τούτοις ἅπασιν ἄριστα ταῦτον ἢ φύσει ἐξόπλισεν, ὡς εἶναι βασιλεῦσι καὶ ἀρχουσι καὶ πᾶσι σοφοῖς αἰδέσιμον καὶ λαμπρὸν περιάλλημα”.

² Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia* V, 2, 129.19–22.

што значи да иза различите појмовности ваља разоткрити оно заједничко наслеђе на којем се заснивао живот Цркве више од хиљаду година.

У склопу тог „унионистичког” пројекта, који је Век схватао не као концесију или субмисију Римској цркви већ као достојан чин „измирења” [Evert-Karpesowa 1952: 75], настао је и спис који је назван *Epigraphai*. Реч је о флорилегијуму светоотачких цитата у којем Век настоји изнаћи потврду за своја гледишта о исхођењу Светог духа у патристичким списима, укључујући *dubia et spuria* [Ξεζάκης 1981: 62–63]. Флорилегијум је састављен око 1282. године, а сконцентрисан је око неколико кључних теза. Наиме, Век у њему настоји показати: а) да Дух исходи и од Сина, те да постоји једнакост у погледу значења предлога „од” (ἐκ) и „кроз” (διὰ), б) да исхођење Духа „кроз” Сина искључује његово „непосредно” исхођење од Оца те да, последично, импликује постојање „поретка” у Богу, в) да не постоји разлика између „тријадолошког” и „икономијског” произлажења Духа, те да су појмови „произлажење”, „изливање” и „исхођење” равностични, г) да не постоји разлика између давања „благодатног дара” и „ипостаси” Светог духа, д) да Свети дух ипостасно, односно по битију, произлази и од Сина.

Тим основним тезама доведена су у питање не само темељна начела фотијевске тријадологије³ већ и потоњи развој византијске теолошке мисли, чији су главни поборници били (првобитни присталица уније) Григорије Кипарски и потоњи архиепископ солунски, Григорије Палама. Нарочито је – историјски и теолошки – занимљива Векова теза о „средности” Сина приликом исхођења Духа, којом је „теолошки доследан” патријарх желео да укаже на оно што је у источној тријадологији од Фотија махом запостављано, а то је међусобна повезаност две „узроковане” личности Свете Тројице. Идентификацијом предлога „од” (ἐκ) и „кроз” (διὰ) Век показује како Син активно учествује у исхођењу Духа – и то не само на икономијском већ и на тријадолошком плану. Тој тези у прилог ишло је не само у светоотачкој литератури нашироко прихваћено становиште, по којем Дух произлази од Оца кроз Сина, већ и тврдња Кирила Александријског – тврдња која је један од стожера Векове аргументације – сходно којој Свети дух произлази „суштствено од обојице” (то јест од Оца и Сина).⁴ Синово „средовање” и Духово „суштствено од обојице” произлажење подразумева, по Веку, да Дух исходи из суштства Оца, али и да се приопштавање божанског суштства Духу од Оца – у светлости чињенице да је и Син „из суштства Оца” – одвија не другачије него преко ипостаси Сина [Riebe 2005: 180; Alexopoulos 2011: 612]. Међутим, то што је Син схваћен као суштствени посредник битијног исхођења Духа од Оца (ἔχει τὸν υἱὸν μεσιτεύοντα κατὰ τὴν ἐκ πατρὸς αὐτοῦ ὑπαρξίν)⁵ не значи да је он други, Оцу супротстављен узрок, пошто би се

³ Joannis Vecchi, *Refutationes adversus D. Andronici Camateri I*, PG 141, 400BC.

⁴ Cyrilli Alexandrini, *De adoratione in spiritu et veritate I*, 9, PG 68, 148A: “εἴτερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι’ Υἱοῦ προχέμενον Πνεῦμα”.

⁵ Joannis Vecchi, *De unione ecclesiarum 2I*, PG 141, 64C.

тима увела „дијархија” у Богу и нека врста „дуализма”. На Сина, истина, прелазе сва својства Очеве природе, али не и то да је Отац (δίχα μόνου τοῦ εἶναι πατήρ). Тако, Отац остаје једини „узрок”, чиме се избегава сливање личности Свете Тројице. Али како је Отац „кроз Сина” узрок Светог духа, то се може рећи да он „кроз Сина врши своју узрочност”, односно да је „Син носилац Очеве каузалности” [Gilbert 2009: 270, 286].

„Посредништво” Сина приликом исхођења Светог духа указује на њихову суштаствену нераздвојивост, која се губи из вида уколико се радикализује Фотијево монопатристичко становиште [Alexoroulos 2013: 385, 391]. Занемаримо ли то „посредништво”, негираћемо, по Веку, и саму Тројицу (εἰ γὰρ μὴ ἔστι μέσον, οὐδὲ τριάς),⁶ пошто ће се на тај начин једносушност „узрокованих” личности Свете Тројице свести на јединство „генеричког” типа.

Упутно је у том погледу осврнути се на *Epigraphai XI*, где Век разликује две врсте једносушности. Једна од њих „повезује друго са другим, као кроз њега или од њега природно и суштаствено постојеће” (ἡ συνάπτουσα τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ὡς δι’ αὐτοῦ ἢ ἐξ αὐτοῦ ὑπάρχον φυσικῶς τε καὶ οὐσιωδῶς), и то је „права” (κυρίως) једносушност, док је друга она „која се казује за двоје једносушних, а у којој друго није кроз другога” (κατὰ ἄλλον τινὰ λόγον ὁμοουσιότητος, ὁποῖός ἐστιν ὁ περὶ δύο τινῶν ὁμοουσιῶν λεγόμενος, ἐν οἷς οὐκ ἔστι διὰ τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον). Пошто Дух исходи „кроз/од Сина”, у случају Свете Тројице реч је истинском, суштаственом јединству (εὐδῆλον ὡς οὐσιώδους ἐνότητος, δῆλωσιν ἢ δι’ υἱοῦ φωνῆ ἔχει).⁷ У супротном, једносушност Свете Тројице свела би се на ону која „постоји између браће” [Alexoroulos 2011: 612–613] – а то је „неправа једносушност” (ἢ δὲ τοιαύτη ὁμοουσιότης οὐδὲ κυρίως ὁμοουσιότης ἐστίν). Она је генеричког типа и постоји на антрополошком нивоу. А пошто се, по Василију Великом „не каже да су браћа међусобно једносуштна” (μὴ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοουσία λέγεσθαι),⁸ испада да је таква врста једносушности неприменљива на Свету Тројицу.

Све кад се сабере, слање Духа од Сина у домену икономије, засведочено многим светописамским местима, само је рефлекс оног одношења које те две личности имају на тријадолошком нивоу. Могућност давања Духа од Сина људима своје засаде има у чињеници што у унутартројичном животу – на нивоу једносушности и „посредоване узрочности” – Дух *јесће* „кроз/од” Сина. Као што Дух у икономији спасења не води људе Оцу осим *кроз Сина*, тако он ни не долази од Оца до нас – осим *кроз Сина*” [Gilbert 2009: 294].

Покушај Јована Века да покаже базичну компатибилност источне и западне редакције хришћанства, уз пуну свест о свим њиховим разликама, свакако да завређује већу пажњу. Том покушају посветиће се, уз детаљније образлагање односне Векове аргументације, више простора на другом месту. Оно што сад већ може рећи јесте да тај покушај засигурно није дошао

⁶ Joannis Vecchi, *De processione Spiritus Sancti VII*, 4, PG 141, 217D.

⁷ Joannis Vecchi, *De unione ecclesiarum 20*, PG 141, 60D.

⁸ Joannis Vecchi, *Epigraphae XI*, PG 141, 701D–704AC.

од „иначе слабог теолога” [Јевтић 2019: 260–261] већ од „разборитог човека, избилног у знању и учености” (συνετὸς ἀνὴρ ἐν τοῖς μάλιστα καὶ λόγου καὶ παιδείας τρόφιμος).⁹ Јер, да Век није био „најбољи ‘латинофрони’ теолог Византије” [Meuendorff 1959: 343], вероватно би непосредни одговор на његове теолошке опсервације из пера таквог аутора какав је био Григорије Кипарски сасвим изостао, као што би по свој прилици изостао и одговор који је уследио неких седамдесет година касније – онај који је срочио енергични противник уније, али не и латинске теологије у целини: Григорије Палама.

ANTEPIGRAPHAI ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ

Питање уније двеју цркава актуелизовано је пола века након што је пројекат Михаила VIII Палеолога и Јована Века, смрћу првог и детронизацијом другог (1282), неопозиво пропао. Након радикалног раскида Андроника II са унионистичком политиком свога оца, у време његовог наследника дошло је до поновног сусрета папских легата и представника Византијске цркве – само, сада без политичке присиле и овог пута у Цариграду (1334). Иако није директно учествовао у преговорима, Григорије Палама је пажљиво посматрао потезе које је вукао Варлаам Калабријски, званични представник Византијске цркве. Независно од њега и од преговора, он је већ 1335. саставио спис *Logoi apodeiktikoi*, у којем је заступао предањско учење о монархији Оца и критиковао тезу о исхођењу Духа „и од Сина”.

Хронологија настанка

Тематски и садржински посматрано, Паламин спис *Antepigraphai* надовезује се управо на тај трактат, што је неке истраживаче навело на претпоставку да су та два дела настала у приближно исто време: дакле, око 1336. [Meuendorff 1959: 343]. Чињеница што се у рукописној традицији ти списи обично јављају заједно [Χρήστου (Chrēstou) 1988: 158] могла би подупрети ту тезу, једнако као и контекст на који се они изложеном аргументацијом односе. Наиме, пошто је реч о изразито антилатинском (прецизније, изразито антиунионистичком) спису, састављање *Antepigraphai* могло би се везати за актуелност преговора које је водио Варлаам Калабријски – макар у истом степену у којем су ти преговори утицали на настанак Паламиних *Logoi apodeiktikoi*. Међутим, неки други параметри више нас утврђују у претпоставци да су *Antepigraphai* настали – или да су макар редиговани – знатно касније.

Већ је Јован Мајендорф, иако је и сам напоменуо да би се састављање *Antepigraphai* могло везати за „1336. (?)” годину, сугерисао како би за тачно утврђивање његове хронологије могла бити од важности једна напомена

⁹ Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia* V, 2, 128.15–16. Према Григорином извештају (129.6–9), „било је оних који су га надилазили у грчкој учености, али у погледу оштрине природних талената, елоквиентности и стручности у црквеним догмама, сви други у поређењу са њим били су тек деца”.

коју налазимо у *Encomium* Филотеја Кокина. У напомени на коју се осврће Мајендорф, цариградски патријарх нас извештава како је Палама, након свог повратка у „царицу градова”, издао две књиге против Латина о исхођењу Светог духа. Притом Филотеј каже како је реч о једном „новом и изузетном делу” (καὶνόν τινα καὶ ὑπερφύῳ), какво раније наша Црква о овој теми није видела, штавише, о делу у односу на које сви ранији списи против Латина изгледају као дечија игра.¹⁰

Паламин повратак у „царицу градова” о којем говори Филотеј односи се неизоставно на 1355. годину, па би се, по Мајендорфу, наречена Филотејева опаска тицала управо списа *Antepigraphai*. Међутим, проблем са овом аргументацијом састоји се у томе што се Филотејев извјештај заправо не односи на *Antepigraphai* већ на друго, „ново”, издање Паламиних *Logoi apodeiktikoi* [Kakridis 1988: 74–75].

Па ипак, Мајендорфова се претпоставка, иако погрешно заснована, не сме *a priori* одбацити. Упутићемо још једном на контекст који је био на делу *u* у тренутку када је Палама вршио корениту редакцију својих *Logoi apodeiktikoi*. И тада је – дакле, двадесетак година након Варлаамових преговора – питање црквене уније било актуелно, и то као део унионистичког пројекта јединог ромејског цара који ће званично примити римокатоличку веру – реч је о цару Јовану V Палеологу [Радић 2013: 392–397]. Након свог повратка из турског заробљеништва, Палама је боравио у Цариграду, где је водио јавну дебату са Никифором Григором у присуству папског легата Павла. „Ново”, редиговано издање његових *Logoi apodeiktikoi* могло је, отуда, бити узроковано не само његовом жељом да побољша прву верзију тог списа, већ и – као што је то био случај са његовом првом редакцијом из 1335. – актуелношћу (нових) преговора око уније и потребом да се спремније уђе у дијалог са „Латинима”.

Из истог разлога је у том тренутку могао настати и антиунионистички спис *Antepigraphai*, спис којим се Палама – не само садржински већ и формално, будући да је начелно уперен против унионистичког патријарха Века – могао лако легитимисати и децидирано сугерисати своју позицију око уније.

Са овим опсервацијама констатовали смо оно што се већ знало, а то је да постоје једнако убедљиви разлози да се састављање Паламиних *Antepigraphai* веже или за 1335. или за 1355. годину. Међутим, за тачније датовање *Antepigraphai* паралелизам са *Logoi apodeiktikoi* свакако је од помоћи: али сада не на нивоу евентуалних спољашњих потицаја, већ на нивоу иманентне, текстуалне анализе. Том приликом првенствено треба узети у обзир изворну, прву верзију *Logoi apodeiktikoi*, која нам је сачувана само у српскословенском преводу. Пошто постоје места у *Logoi apodeiktikoi* која добрано кореспондирају одговарајућим деоницама у *Antepigraphai*, од важности је размотрити да ли је то случај и када се те деонице из *Antepigraphai* упореде са првом, српскословенском редакцијом *Logoi apodeiktikoi*. То пак поређење открива видне разлике. Примера ради, док *Antepigraphai I*

¹⁰ Philothei patriarchae Constantinopolitani, *Encomium*, PG 151, 627C.

у доброј мери одговара *Logoi apodeiktikoi II*, 59–60 у њиховој потоњој редакцији, а *Antepigraphai XI* даје безмало *verbatim* исту деоницу коју налазимо у *Logoi apodeiktikoi II*, 66, у српскословенској верзији *Logoi apodeiktikoi* тих деоница уопште – нема. Отуда би било прикладно закључити да су те (и многе друге) деонице срочене касније: приликом Паламине „корените прераде” [Kakridis und Taseva 2014: 11] свог првог догматског списка која се одиграла 1355. Тај би налаз у наставку значио да се за исту годину у којој је Палама прерадио *Logoi apodeiktikoi* има везати и састављање његових *Antepigraphai*. У тој пак тези нас додатно може утврдити и то што Палама у седмом параграфу потоњег списка у збор „неблагочестивих” уврштава не само Варлаама већ и Акиндина. Ако узмемо у обзир да Паламин конфликт са Варлаамом није почео пре 1337, а да је до његовог разлаза са бившим учеником и пријатељем Григоријем Акиндином дошло тек 1341. – након (прве верзије) *Ad Acindynum III* [Nadal 1974] – можемо и са те стране констатовати да су *Antepigraphai* или интегрално настали 1355. или пак да су – једнако као и *Logoi apodeiktikoi* – те исте године ретуширани.

Један додатни текстуални налаз могао би такође бити од користи приликом покушаја да се напokon утврди тачна хронологија списка о којем је реч. Већ је 1992. Жак Лизон указао „на загонетку коју представља одељак из ’Против Века’, трактата који не можемо са прецизношћу датирати, а у коме Григорије Палама сматра православном идеју да је Свети Дух ’заједница и *agape* Оца и Сина”” [Lison 1992: 70]. Пет година касније, Рајнхард Флогаус је недвосмислено показао како је Палама у свом спису *Capita CL* позајмљивао, понекад *verbatim*, из *De trinitate* Блаженог Августина – укључујући и слику Светог духа као „љубави” Оца и Сина. Наведено „августиновско” место из *Antepigraphai*, које том приликом датује у 1335. годину, а у којем се Свети дух једнако означава као „љубав” (*agape*) Оца и Сина, Флогаус тада није запазио [Flogaus 1997: 447]. Откривши га, управо на Лизоновом трагу, десет година касније, исти аутор је сугерисао како тај августиновски налаз „може имати последице за датовање овог дела” [Flogaus 2008: 67]. Међутим, неку детаљнију аргументацију у том погледу он није понудио.

Сада, имамо ли у виду све претходно наведене аргументе, као и са знање да се Палама са Августином засигурно није упознао пре 1344. [Flogaus 1997: 103], добићемо још једну потврду за тезу да су његови *Antepigraphai* настали много касније од датума који се „обично везује за састављање тог дела” [Flogaus 2008: 67].

Наравно, остаје могућност да се Паламина „проблематична референца” августиновског типа о Светом Духу као „заједници и љубави Оца и Сина” дугује неком „латинофроном” *florilegium-y*” [Sinkewicz 2002: 163–164] или пак конкретно Вековим *Epigraphai* [Lison 1994: 89]. Потоња претпоставка може се одмах одбацити, пошто се у *Epigraphai* та идеја не може изнаћи. У погледу пак прве могућности, она и даље остаје отворена. Оно што је, међутим, извесно јесте да се Палама преко једног другог списка, који, додуше, није „латинофрони” *florilegium*” него, напротив, еминентно

антилатински трактат, *ἰοναῖρε* могао – чак и пре читања Августиновог *De trinitate* – упознати са идејом о Духу као „љубави” Оца и Сина. Реч је, како смо другде показали [Кнежевић 2020: 77–79], о Варлаамовом спису *Contra Latinos*, у којем учени Калабријац као латинску износи тезу, по којој је „Свети Дух љубав између Оца и Сина” (тако љубовъ ꙗко ѿца и сѣна).¹¹ Ова формулација добро одговара оној из *Antepigraphai*, с важном напоменом да је потоња ипак нешто шира: у њој се, наиме, каже да је „Свети Дух *заједница* и љубав Оца и Сина” (κοινωνίαν καὶ ἀγάπην... τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Имамо ли, међутим, у виду да блажени епископ ипонски често Духа означава као „заједницу” и „љубав”, а да на једном месту чак децидирано каже да је Дух *ἀγάπη* и κοινότης [Flogaus 1998: 22–23], можемо закључити како је Паламин највероватнији извор у овом погледу ипак Августинов спис *De trinitate*. То би нас још једном вратило нашој тези, по којој су *Antepigraphai* настали (или макар докочани) око 1355. године.

Из овога произлази да је Палама, оспоравајући унију, то чинио служећи се списом једног еминентно западног аутора: оног којег, упркос томе што је отворено заговарао *filioque*, на другом месту назива „мудрим и апостолским мужем”.¹²

Одмеравање са Веком

Након што смо утврдили хронологију, осврнућемо се на садржину овог кратког Паламиног трактата. У њему архиепископ солунски тезе Јована Века оповргава у два паралелна тока: у задњем плану, он побија Векову херменеутику и његову употребу светописамских и светоотачких исказа, док у предњем плану он таксативно оповргава појединачне „латинофроне” ставове проунијатског патријарха. Већ у самом заглављу својих „утука”, Палама сугерише како су Векови „натписи” неблагочестиви и, штавише, супротстављени истим оним светоотачким исказима који су ту сабрани као њихова потпора (сопротивкопложна събранниѣ сѣиныхъ зде ренниѣ). Другим речима, Векова интерпретација је, по Палами, директно супротна духу – а понекад и слову – светих отаца и сасвим промашује њихов смисао (зршиш ли ꙗко збѣѣ сѣиныхъ ренниа ндоуѣ бл҃гочствннѣ же н доврѣ. ѿ тебе же приѣмлют се злѣ н злѣчствннѣ), будући да исправне светоотачке исказе проунијатски патријарх „својему привлачи зломислију” (снѣкаѣ оубѣ вса сѣиини глѣт се доврѣ. събраѣѣ же сѣѣа н прѣложннѣ зде, къ своѣмоу привлаче злѣславню, злѣ н злѣчствннѣ сѣѣа развращаѣѣ). Векова херменеутика је проблематична и утолико што он на одређеним местима не успева да разабере суптилне теолошке дистинкције и финесе садржане у светоотачким изрекама (н сѣ ѣвлѣнно ѿ сѣиныхъ писателннѣхъ сѣиныхъ реннѣ ꙗко събраѣѣ же сѣѣа сѣѣѣ къ разнѣствоу реннѣ сѣиныхъ ꙗкоже ѿгльхноуль ꙗѣѣ), док на другим пак местима те изреке и исказе

¹¹ [Kakridis und Taseva 2014: 349.13–14; Barlaam Calabro, *Tractatus A*, IV, 6, Fyrigos 1998: 558.44–45].

¹² Gregorii Palamae, *Contra Gregoras XLIII*, Syggrammata IV [1988]: 296.10–11: „ἐπεὶ καὶ τις τῶν σοφῶν καὶ ἀποστολικῶν ἀνδρῶν φησιν [...]”.

каже да „у цјелости суштаствено има својство Оца и Сина” (все нмѣи соуѣствѣнѣ свонство ѿца ѿ сѣа), имао би „ипостасна својства Оца и Сина” (таже сѣстава ѿца ѿ сѣа дхъ възыматъ), па би био и „пород и родитељ и Отац светлости, имајући рађање и исхођење” (рѣженіе же ѿ рѣднтелѣ боудетѣ, ѿ ѿца свѣтовомъ. ꙗже ражати и рѣблагати ѿмѣи). Низом различитих *reductiones ad absurdum* Палама подвлачи како се отачка места у којима се говори о „посредништву” Сина односе на Духово произлажење из „суштаства” Сина, а не из *υποσυστάσι* Сина: јер „нико од свих никада није рекао да је Свети Дух из ипостаси Сина, већ из [ипостаси] Оца” (никтоже николиже ѿ всѣхъ, дхъ стѣи ѿ бѣти ѿ сѣстава сѣовнѣи, нѣ ѿ ѿѣва).

Тачка латентног слагања Паламе и Века – слагања које чак и Палама на једном месту као да имплицитно признаје (нѣ ѿ дхъ стѣи не ѿ сѣстава бѣти сѣовнѣи глѣмѣ. сѣ ѿже глѣи бѣти сѣго ѿ ѣствѣа, намѣ соупротнѣ глѣи непшоуѣтѣ, ѿ соупротнѣи намѣ сѣстраіати) – тиче се наглашавања исхођења Духа из „суштаства” Сина и божанске *једносушности*. Међутим, док је код Паламе једносушност апострофирана *нейосредним* узвођењем двеју узрокованих личности ка Оцу, код Века је она структурисана тако да у први план избија *јосредована* једносушност Духа са Оцем, а која је на делу приопштавањем Духу Очевог суштаства које се одиграва *кроз* Сина.

С друге стране, наглашавање једносушности Сина и Светог духа, које много више карактерише Векову теолошку оптику, присутно је и код Григорија Паламе. Оно је посебно подвучено у *Logoi apodeiktikoi*, али је однос Сина и Духа у домену тријадологије апострофиран и у *Antepigraphai*. То је, рецимо, случај са оним местима где Палама каже да Свети дух „почива на Сину” (вѣ сѣѣ рѣбывати дхъ стѣи), да „проходи на Сина” (ѿ ѿца вѣ сѣѣ проходити), да је „Логоса сапратећи” (ѿ бѣа бѣти ѿ слѣвоу сѣрѣбывати), те да је „заједница и љубав Оца и Сина” (ѿ ꙗже же ѿже приѣбывеніе и љубѣвѣ бѣти глѣше ѿца и сѣа). Сви ти искази означавају „да се свака од личности односи према другима не мање него према себи самој” (кѣ смѣ же ѿже кѣ другомоу коѣмоуѣѣ ѿмѣти лицѣ, не мѣнше неже кѣ сѣбѣ.), као и да – што је темељ међуодношajности Сина и Духа – и Дух, једнако као и Син, јесте „непосредно од Оца” (ѿѣѣ не в силѣ сѣи, непосредствѣнѣ бѣти показѣјуѣтѣ ѿ дхъ ѿ ѿца).

ANTEPIGRAPHAI У СРПСКОСЛОВЕНСКОМ ПРЕВОДУ

У склопу широке рецепције Григорија Паламе у српској средњовјековној литератури [Радунѣвиѣ (Radunović) 1998; Scarpa 2012], спис *Antepigraphai*, иако управљен против једног византијског мислиоца [Hussey 2010: 236], фигурисао је као еминентно антилатински трактат, а могуће и као нека врста сажетка и допуне већ раније преведених *Logoi apodeiktikoi* [Kakridis und Taseva 2014]. Његов значај изгледа да није уочен, пошто је или сасвим изостављан из пописа Паламиних дјела преведених на српскословенски језик [Јазић 1992; Ранковић 2013], или је пак погрешно насловљен, а потом и проглашен – но без аргументације – за рану верзију касније прерађеног Паламиног списа управљеног против Латина [Радунѣвиѣ (Radunović) 1998: 216–217]. Оно што данас поуздано знамо јесте да је

српскословенски превод Паламиног *Antepigraphai* заступљен не у четири [Ραντοῦνοβιτς (Radunović) 1998: 207] већ у најмање седам преписа:

1. ГИМ (Moskva GIM Sin. Sl. 383)

Рукопис се чува у Државном историјском музеју у Москви, у фонду Синодалне (Патријаршијске) библиотеке словенских и грчких рукописа, под сигнатуром 383 (1r–8v). Преписан је 1375/1390. полууставном ћирилицом, језиком српске редакције рашког правописа.

Рукопис је по језику и правопису најсличнији Хиландарском зборнику и рукопису УБ. Једино по чему се од њих разликује јесте врло честа употреба лигатуре т+в, као и неких других нетипичних лигатура: т+н, т+р, р+ѣ.

2. ХИЛ (Athos Chil. 474)

Рукопис се чува у Библиотеци манастира Хиландара под сигнатуром 474 (1r–6r). Настао је 1380–1390. Писан је уставном ћирилицом, с елементима полуустава. Припада рашкој писарској школи.

Правопис је уједначен и доследан, са доста скраћеница и надредних знакова. Интерпункција је углавном сведена на тачку и зарез, само се између већих целина јављају две, три, ретко четири тачке.

У писању се добро чувају ѣ и ы: дѣло, дѣнство, ѿдѣленно, разоумѣло, нѣтн, двѣю, прѣвѣтнѣ, рѣше, прострѣше, роуцѣ, нсповѣданню, крѣпет итд.; быти, бытнѣ, прѣбывати, мысл, вышнѣн, пакы, ты, силы итд. Полугласник никада не прелази у а: съставъ, люкъвъ, ѡбъщѣнъ, възъмнѣт, разънство, тавъствѣнѣ, съвъоупленнѣ итд.

По овим и другим особинама рукопис је типичан споменик српске редакције, односно српскословенског језика 14. века.

3. УБ (Beograd UB Ćor 28)

Рукопис се чува у Универзитетској библиотеци у Београду. Писан је 1395–1405. (313r–318r), полууставном ћирилицом српске редакције, рашким правописом.

Рукопис представља један од бројних српскословенских преписа *Синѡтаѡме* Матије Властара, познатог зборника византијског права из 1335. У погледу правописа и језика у рукопису нема много одступања у односу на Хиландарски зборник, што је и разумљиво, с обзиром на приближно исто време настанка и на припадност оба рукописа истој, рашкој преписивачкој школи.

4. ХАЗУ (Zagreb HAZU III a 47)

Рукопис се чува у Хрватској академији знаности и умјетности под сигнатуром III a 47 (699r–703r). Преписао га је 1469. Владислав Граматик, полууставном ћирилицом с елементима брзописа, ресавским правописом.

Владислав Граматик, један од најплоднијих писаца 15. века међу Јужним Словенима, био је врстан познавалац српскословенског језика. Илустрација за то јесте и његов зборник из 1469. године, чији је део и превод Паламиног полемичког списа о исхођењу Светог духа. У овом одломку добро се чувају узорне црте српскословенског правописа и језика. Да поменемо само неке: разликовање етимолошког гласа „јат” и вокала е (дѣло, дѣнство, двѣю, посрѣдѣ, развѣтн : рече, разореніе, словесе, третн итд.), разликовање у писању ы и и (ты, быти, мысл, слышеше, дыханіе, силы, єдннын итд.),

чување полугласника, тачније писање њ на месту полугласника (подобњњ, обџицњњ, вѣсачѣскы, соуѣштѣва, мѣнше, рождѣствоу итд.).

5. МСПЦ (Beograd MSPC 140)

Рукопис се чува у Музеју Српске православне цркве под сигнатуром 140 (53г–59v). Део с Паламиним списом *Antepigraphai* писан је 1500–1510. ресавским правописом, полууставном ћирилицом српске редакције.

За разлику од рукописа рашке школе (ХИЛ, УБ, ГИМ), у којима имамо такозвани једнојеровски правопис, то јест писање само танког јера (ѣ) на месту оба полугласника, у рукописима МСПЦ, НБС и ХАЗУ налазимо и танко и дебело јер (ѣ, ѣ). Ово је карактеристична црта ресавске преписивачке школе, која је резултат правописне реформе Константина Филозофа у првој половини 15. века.

6. НБС (Beograd NBS Rs 43)

Рукопис се чува у Народној библиотеци Србије под сигнатуром Rs 43 (407г–414v). Преписао га је 1540. Јован Презвитер полууставном ћирилицом, ресавским правописом.

Слично рукопису МСПЦ, који припада истој преписивачкој школи, и у рукопису НБС налазимо писање оба јера: сѣписанниа, вѣкоуѣсѣвѣтнѣю, сѣписавѣ, сѣставѣ, вѣ всѣмѣ итд.

7. САНУ (Beograd SAN 135)

Рукопис се чува у Архиву САНУ у Београду под сигнатуром 135 (314г–319v). Преписао га је 1734. Гаврил Стефановић Венцловић брзописном ћирилицом, ресавским правописом.

С обзиром на време у којем је настао, Венцловићев рукопис показује многе особине живог народног језика тога доба. То је пре свега вокализација полугласника, то јест вокал *a* уместо ѣ/ѣ: мѣнше, обџанѣ, таѣю, сѣставѣ, раџанѣство, свѣштѣва, слоџастѣа, гѣвѣставно итд. Показне заменице сѣ и тѣ код Венцловића гласе саѣ (6x) и тоѣ/таѣ (7x). Такође, карактеристично је колебање у писању вокала ѣ и н, одн. ѣ и ѣ: вѣнѣ/внѣ, дамаѣкѣнѣ/дамаѣскнѣ, мноѣгѣми/дрѣгѣми, сѣѣѣраѣѣѣ м. сѣѣѣраѣѣѣ, пакн м. пакѣ, еѣноѣѣѣ м. еѣноѣѣѣ итд.; хотѣнѣа/хотенѣа, непосѣѣѣѣѣ/непосѣѣѣѣѣ, посѣѣѣѣ м. посѣѣѣѣ, прострѣше м. прострѣше, окаанѣнѣ м. окаанѣне, прѣѣѣѣѣ м. прѣѣѣѣѣ итд.

Грчкомј речи ѣѣѣѣѣѣ одговара код Венцловића именица сѣставѣ/сѣставѣ (око 30 пута). Тако је увек и у свим другим рукописима нашег корпуса. Међутим, код Венцловића налазимо и непреведену реч ѣѣѣѣѣ/ѣѣѣѣѣ/ѣѣѣѣѣ (8 пута), а среће се и необична хибридна сложеница ѣѣѣѣѣ, с грчким префиксом и српском основном (такође и прилог ѣѣѣѣѣѣ).

Изворник и превод

Поређење са изворником очитује велики степен компатибилности и конзистентности приликом превођења.¹³ Превод је рађен *verbatim*, што не

¹³ Теза коју је изложио Радуновић [Радуновић (Radunović) 1998: 206–217], по којој је „српскословенски превод ове полемике Григорија Паламе против западне цркве (Латина) краћи од текста грчког издања паламитског дела”, а што би значило да је Палама „првобитни текст”

С друге стране, преводилац је добро свестан одређених термилошких финеса: он јасно разликује појмове као што су *προῆναи*, *προχῆιται* и *ἐκτορεῖεται*, које преводи као *происходити*, *пролвати* и *исходити*, а што је било од суштинског значаја за тачан пренос Паламиних тананих дистинкција у погледу вечног и временског исхођења Светог духа, где Палама прихвата безмало сваки однос између Сина и Духа осим „узрочног” по битију (καθ’ ὑπαρξιν) односа [Ράντοβιτς (Radović) 1991: 159–166].

Начела приређивања

Састављено и расстављено писање речи. У рукопису између знакова интерпункције речи се пишу састављено (*scriptura continua*), у рашчитаном тексту примењено је растављено писање речи.

Инијерпункција. Од знакова интерпункције у рукопису се најчешће јавља тачка, и то на доњој линији реда (око 250 примера). Тачка у средини реда, која се у српскословенским рукописима писала до средине 14. века, среће се врло ретко, свега неколико пута, иако тачан положај тачке није увек лако одредити. На другом месту по учесталости је зарез (176 примера). На крају одређених целина пишу се две тачке (:), три тачке (: или :) или четири тачке (:), често праћене равном или извијеном водоравном линијом у средини реда (~).

На појединим местима у рукопису често није могуће на основу снимка одредити да ли је реч о тачки или зарезу, као ни да ли је уопште неки интерпункцијски знак написан или није.

Скраћенице. Рукопис садржи велики број скраћено написаних речи. Скраћенице, међутим, нису разрешаване, с једне стране да би се што верније приказала аутентичност изворника, а с друге зато што су најчешће у питању добро познате речи, било да су то оне које означавају различите религијске појмове (*nomina sacra*): б̄ъ, д̄х̄ъ, ѿ̄ц̄ъ, с̄н̄ъ, с̄г̄н̄ итд., било да су то обичне али учестале речи које се од давнина пишу скраћено: г̄лати, ч̄л̄в̄к̄ъ и сл.

Скраћеница у рукопису има три врсте: а) с титлом: б̄ѣ̄ѣ, в̄л̄го̀во̀л̄к̄н̄н̄ю̀, г̄л̄ю̀щ̄е, д̄х̄о̀у̀, ѿ̄ц̄а, с̄н̄о̀в̄н̄а итд.; б) с надметнутим словом испод титле: б̄ж̄т̄ѣ̀, р̄ен̄н̄а, т̄р̄ц̄н̄, ѣ̀, ѣ̀ст̄ѣ̀ итд.; в) с надметнутим словом без титле: в̄л̄г̄т̄ѣ̀, в̄ѣ̀х̄о̀у̀, п̄о̀б̄ь̄н̄ь, п̄о̀ср̄ѣ̀ итд.

Треба додати и да се доста велики број нескраћених речи пише с надметнутим словом: з̄р̄л̄ѣ̀, н̄с̄х̄о̀ж̄ен̄н̄ю̀, ѣ̀г̄а, п̄р̄ѣ̀ст̄ав̄л̄к̄н̄н̄е, р̄а̄ж̄ат̄н̄, т̄о̀ж̄ѣ̀ и др.

Напредни знаци. Од великог мноштва надредних знакова које садржи рукопис репродукован је само мањи део знакова чији положај и облик не изазивају сумњу. При томе, у Хиландарском зборнику титла има уобичајену функцију: писање скраћеница и употребу слова у бројној вредности (нпр. д̄.то „четврто”, г̄.то „десето”, в̄.тѣ „дванаесто” и сл.). У писању осталих надредних знакова, акцената, спирита или њихових комбинација, у препису из Хиландарског зборника нема неких чвршћих правила.

Велико слово. Велико почетно слово пише се у рукопису у наслови-ма типа с̄в̄р̄л̄н̄н̄е латинско пр̄ѣ̀во, као и на почетку целина које после таквих

на слова следе. Наслови типа Разореніе събраніа латиньскааго петаго у оригинуалу су писани малим почетним „р“; ми смо их пак, ради уједначености, дали с великим почетним „Р“. Из истог разлога, прву реч параграфа събраніе латиньско прьво – реч рѣніа – дали смо великим словом (Рѣніа), иако је у хиландарском препису – у том једном случају писања речи на почетку параграфа – она дата малим словом. Све остале речи пишу се малим почетним словом, укључујући и властита имена: гнгорнѣмь, мазнѣмь, васланю, ѡмфнолхню, дамскнню, итд. (са свега два изузетка: ѿноднѣмь и ѿва).

За предложак текста српскословенског превода Паламиних *Antepigraphai* који доносимо у наставку узет је хиландарски препис, услед чије нице да је рукопис ГИМ, који је нешто старији, непотпун.¹⁴ Лакуна у том препису прецизно је назначена у апарату, где су дата и различитија из других шест преписа. Приликом текстолошког поређења у фуснотама су наведена сва одступања која су на било који начин могла утицати на промену смисла одређених деоница преписаног текста. Правописне разлике нису навођене.

Събраніе латиньско прьво¹ :

рѣніа разлчнѣ² писателнѣ³ събраваша се въ оуказаннѣ еже быти дхѡу н⁴ ѡ снѣ. по ннхже дроугаа рѣннѣ простнрают се. въ оуказаннѣ еже быти дхѡу снѡмь ѡ ѡца. и понѣже ѡва оубѡ ѡ снѣ, ѡва же снѡмь показоуѡтъ сего⁵ быти. въ прѣставленнѣ равноснааго еже скрозѣ и еже ѡтъ. послѣдователнѣ авнѣ дроугаа писателнаа рѣннѣ⁶ простнрают се. нмѣже еже прѣположеніи снхъ равноснаоу показоуѡтъ се :

ѡвѣщаннѣ⁷, [8] въ стѣнхъ гнгорнѣмь архнепскопомь солоуњскѣмь⁹. показоуѡше злѡчѣствнѣ нмѣти. ѡ латиннолудрѣннѣ такоаа съписаннѣ.

и соупротивоположна събраннѣмь стѣнхъ заде рѣннѣмь :

ѿга ѡ вѡслобѣи равноснаоуѡтъ дроугѣ дроугѡу. еже ѡтъ и еже скрозѣ. неразѣленнѣ, ннже разнѣствнѣ прѣставлаѡтъ стѣнѣ тронце. нѣ съеднненнѣ и неразмѣнство, еже е по ѣствоу, и въкоупосвѣтню. показоуѡтъ бо се ѡсоудѡу. едннѡго и тогоже быти ѣства, и слнѣ и дѣнства и хотѣннѣ. ѡць и снѣ и дхѣ стѣн. а нже заде съписавѣ стѣнхъ рѣннѣ, и снѣце надѣпнѣсавѣ. разнѣство злѣ и злѡчѣствнѣ бжѣтвнѣнхъ съставѣ начиннаѣтъ показовати¹⁰. зарадн снцевнѣнхъ прѣположеніи равноснааго. и иако ѡ двѣю съставѡу. и ѡ коѣгожд снхъ разлчнѣ имѣтъ бытнѣ едннѣ ѡ трѣхъ поклоннѣнхъ съставѣ. еже ѣсть дхѣ стѣн. явлѣно оубѡ е иако стѣнхъ рѣннѣ нмоуѣ блѡчѣствнѣно же и добрѣ. принѣллют

¹⁴ Интегрални текст преписа из ГИМ објављен је у: [Попов 1875: 302–314].

¹ УБ събраніе латинско, а | ХАЗУ събраніа латинска. ѡвѣщавасѣ иже въ стѣхъ гнгорнѣмь архнепскоу солоуњскѣ: събраніе латинско, а | МСПЦ събраніе прьво латинско | САНУ събраніе прьво латинско

² САНУ разлчнѣ

³ САНУ писателна

⁴ САНУ sine n

⁵ УБ тѡ | САНУ егѡ

⁶ САНУ sine рѣннѣ

⁷ САНУ sine ѡвѣщаннѣ

⁸ САНУ иже

⁹ ХАЗУ sine въ стѣнхъ гнгорнѣмь архнепскопомь солоуњскѣмь

¹⁰ САНУ показивати

же се ѿ събравшаго и надъписавшаго задѣ снѣа. злѣ и злѣдѣствнѣ. а такоже съѣднѣннѣ и неразмѣннѣ въ всемъ. таковои показуѣтъ скрозѣ ѣгѣа ѣвѣ тако равноснаноуѣтъ ѣже согоу. бжѣтвнѣи мѣзѣмъ прѣставлѣаѣтъ ѣвѣ ѿ нѣкѣиныхъ рѣкшѣихъ снѣомъ дхѣ. пнше къ мѣрннѣоу не вѣннѣоу снѣа творѣшѣихъ самѣхъ себе оуказаше. ѣдннѣоу бѣ вѣхоу снѣоу и дхѣоу ѿца вѣннѣоу. овомоу зѣѣ по рождѣствоу овомоу же по нсхождѣннѣю. нѣ да ѣже тѣмъ прѣсходнѣи ѣвѣтъ. и снѣмъ съвѣкоупленнѣоу соушѣства и неразмѣннѣоу прѣставѣтъ. ѣвѣ оуѣо ѿѣоу ѣако велнко¹¹ сѣ злѣдѣствнѣ прнѣмѣе такоѣа рѣннѣа. не бо съвѣкоупленнѣоу и неразмѣннѣоу ѣже ѣ по ѣствоу. нѣ разѣнѣствоуѣоуѣе съставѣ¹² ѿ снѣхъ начннѣаѣтъ събратнѣ. нѣже велнкомоу вѣснѣлю повѣннѣоуѣе се. и сѣ бо въ ѿслому¹³ нѣже къ ѣмфнѣлохнѣоу рѣ. ѣже¹⁴ снѣомъ сѣдѣствѣоуѣаѣтъ ѿѣоу. нѣже несѣврѣшеннѣоу ѿѣе сѣдѣствѣоу съставлѣаѣтъ, нѣже немошнѣоу снѣовнѣе ѣвлѣаѣтъ дѣнѣство. нѣ съѣднѣннѣоу хѣтѣннѣа прѣставлѣаѣтъ. глѣн бо снѣомъ и ѿ снѣа дхѣ прѣсходнѣи по подѣннѣю¹⁵. вѣкоупсѣвѣтнѣе ѿца и снѣа прѣставлѣаѣтъ доврѣ. бѣговоленнѣю¹⁶ бо ѿца и снѣа и тѣ събѣговоленѣ, достоннѣмъ подаѣаѣтъ се дхѣ стѣн. лѣтннѣоудрѣннѣицѣе же снѣи. събратѣоуѣе ѿ бѣзоумнѣа снѣомъ и ѿ¹⁷ снѣа бѣтнѣе дхѣ нѣтнѣ¹⁸. бѣговоленнѣа и хѣтѣннѣа дѣло и тѣварѣ по ноуѣнѣа а не бжѣтвнѣаго ѣства плодѣ бѣтнѣ дхѣ стѣн прѣставлѣаѣтъ злѣдѣствнѣ. по снѣеннѣомъ бѣ дамѣскннѣоу дѣло бжѣтвнѣаго хѣтѣннѣа тѣварѣ, а¹⁹ не бжѣтѣоу ѿстоупнѣ. нѣже бо хѣтѣннѣа нѣ бжѣтвнѣаго ѣства²⁰ дѣло пакѣ по томоуѣе дамѣскннѣоу, прѣвѣтнѣоуѣе и прнѣсоушнѣоу рождѣннѣе, и прѣсхождѣннѣе :-

Събраннѣе вѣторѣе лѣтнѣнѣско²¹ :

Понѣже соутѣ нѣѣцнѣ соупротнѣвѣ глѣоше²² прнѣсѣтелнѣмъ рѣннѣемъ, ѣвлѣаѣоушнѣмъ снѣомъ бѣтнѣ дхѣ ѿ ѿца. събратѣе се и снѣа прнѣсѣтелнѣа рѣннѣа ѣвлѣаѣоушѣа прнѣблнжнѣ и непѣосрѣдѣствнѣ²³ ѿ ѿца снѣа бѣтнѣ, вѣ сѣпѣосѣеннѣ²⁴ ѣвлѣаѣоушнѣоу рѣеннѣю, снѣомъ бѣтнѣ дхѣ. аѣе бо не внѣ дхѣ снѣомъ внѣлѣ, почтѣо не нѣ²⁵ тѣ непѣосрѣдѣствнѣ бѣтнѣ ѿ ѿца²⁶ рѣ се :-

Разѣреннѣе събраннѣа²⁷ :

И²⁸ всако рѣ се и бжѣтвнѣи дхѣ ѿ ѿца непѣосрѣдѣствнѣ. и ѿѣт се всѣтѣскѣи тѣвоѣго злѣдѣствнѣа нѣзѣвѣтъ и прѣставлѣеннѣе. грнѣгорнѣе бѣ нѣже вѣгѣсловнѣю тѣзонѣментнѣи вѣторѣе въ словѣсѣхъ, бѣтнѣ рѣ ѿ ѿца дхѣ стѣн такоже и снѣ. нѣскнѣ²⁹ же сѣ мнѣогнѣмнѣ дроугѣннѣмнѣ къ ѣдннѣомъ лнѣоу ѿтѣю, такоже³⁰ нѣтнѣ ѿбѣонѣмъ рѣше, кромѣ оѣбраза бѣтнѣа. нѣ нѣ

¹¹ ХАЗУ векѣ | ГИМ векѣ

¹² САНУ ѣпѣстѣвѣ

¹³ УБ ѣ, мѣ

¹⁴ НБС ѣже

¹⁵ НБС повѣданнѣю

¹⁶ САНУ бѣговоленѣ

¹⁷ УБ | НБС sine ѿ

¹⁸ ХАЗУ дхѣ нѣтнѣ бѣтнѣе

¹⁹ САНУ ѣ

²⁰ УБ | НБС sine же бо хѣтѣннѣа нѣ бжѣтвнѣаго ѣства

²¹ САНУ събраннѣе лѣтнѣнѣскоѣе. вѣпрѣса

²² САНУ глѣоше съпрѣтнѣвѣ

²³ САНУ прѣствѣннѣ

²⁴ САНУ сѣпѣосѣѣа

²⁵ САНУ sine нѣ

²⁶ САНУ ѿ ѿца бѣтнѣ

²⁷ САНУ Разѣреннѣе събраннѣа сѣго

²⁸ САНУ На маргннѣ: ѿѣѣ

²⁹ УБ нѣскѣи | ХАЗУ нѣскѣи | НБС нѣскѣи

³⁰ УБ | ХАЗУ | НБС | ГИМ | САНУ такоже

члвѣтскаа рѣ лица не ѿ³¹ тогоже лица по блнзочѣствоу³² ймоуѣ бытнѣ. ѡко многа н разлчнѣна бытн прѣмо повѣнтелнѣх³³ н вѣновнаѣ. прн стѣн³⁴ же тронцн не тѣко. кѣдно бо лице ѡ тоже ѡтѣе, ѿ негоже снѣ рѣжѣет се ѡ дхѣ стѣн ѡсходнтѣ. тѣмже н йстѣе кѣдного вѣновна съ того повѣнтелнѣнн, йдного бѣ глѣмь дръзѣюще. тѣ же глѣющн, ѿ ѡца нсходнтн. н въ снѣ прѣбыватн дхѣ стѣн, ѡ ѿца въ снѣ прохонтн. н ѿ ѡца бытн ѡ слѣвоу сьпрѣбыватн. ѡ йще же йже прѣбывѣнне н³⁵ любѣвь бытн глѣюще ѿца н сѣа [36] дхѣ стѣн. къ снѣ же йже къ дроугомоу кѣмлюжѣ ймѣтн лнцоу, не мѣнше неже къ сѣвѣ. тѣ же понѣ³⁷, роуцѣ твоѣн сътворнста мѣ н създѣста мѣ. оубѣ ѡ не в снѣн снѣн, непосрѣдѣствѣнѣ бытн³⁸ показоуѣють ѡ дхѣ ѿ ѿца:

Събраннѣ трѣтнѣ латннѣско³⁹ :

Прострѣше се ѡ настоѣщѣаѣ писѣтелнѣаѣ рѣннѣа, въ сьпѣсѣннѣ⁴⁰ мѣслн ѡвлѣающѣй рѣннѣ. не непосрѣствѣнѣ, нѣ снѣомь бѣ ѿ ѿца дхѣ. йще бо вн непосрѣствѣнѣ бѣмь дхѣ ѿ ѿца. не вн рѣнно снѣ хѣ ѡбразѣ ѿца, дхѣ же [41] ѡбразѣ сѣа. ѡ снѣ оубѣ дѣнство ѿца, дхѣ же дѣнство сѣа. ѡ снѣ оубѣ лице ѿца, дхѣ же лице сѣа : -

Разореннѣ събраннѣ латннѣскѣа⁴² : -

Нѣсмѣслнѣ⁴³, нже злѣчѣствнѣ събранѣнѣ злѣ ѡже ѿ стѣнѣхъ блѣгѣчѣствнѣ рѣннѣа. кѣко не разоумѣѣшн, ѡко ѡбщнѣаѣ н йствѣнѣаѣ, прн вышнѣн⁴⁴ н поклѣннѣннѣ налн тронцн. нйкѣдноже ймоуѣ рѣзѣнство. йдннѣ бо⁴⁵ бѣ йдннѣ ѡбразѣ, кѣдно хотѣннѣ, кѣдно дѣнство ѿца [46] сѣа н дхѣ. да хѣ къ ннѣмь ѡ⁴⁷ лнцѣ кѣдѣ ннѣ ннѣмоу снѣ⁴⁸ глѣет се [49]. йствѣно⁵⁰ йѣ ѡ не състаѣа⁵¹, ѡ нерѣзлѣмннѣаѣ ѡубѣлѣннѣаѣ ѡвнтелно⁵². а не ѡбразоу бытнѣаѣ, ѡстоупн. тѣ ѡже⁵³ не снѣ ннѣ ннѣмоу лнцѣ глѣ. нѣ съставнѣ. не къ тѣмоу ймѣашн бытн оуѣннѣнѣ тронцѣ. йще вѣ ѿца йѣ снѣ лнцѣ⁵⁴, ѡко ѿ него. н сѣа дхѣ. нѣсть прочѣе ѡцѣ лнцѣ ннѣ ѿ сѣа. нйже ѿ дхѣ снѣ. зрншн лн ѡко хѣ ѿ стѣнѣхъ рѣннѣа ймоуѣ блѣгѣчѣствнѣ же н доврѣ. ѿ тебе же прнѣмлюѣт се злѣ н злѣчѣствнѣ : -

31 УБ ѿ | ХАЗУ ѡ | ГИМ ѡ

32 НБС блнзочѣство

33 САНУ вѣнтелнѣнѣ

34 УБ | НБС прѣстѣнѣ

35 НБС sine н

36 НБС ѡ

37 САНУ по сѣмѣ ѡ глѣе се

38 НБС sine бытн

39 ХАЗУ събраннѣ латннѣскѣ. Г | САНУ На маргннѣ: въпрѣ

40 САНУ посѣвѣе

41 САНУ йѣ

42 САНУ На маргннѣ: ѡвѣѣ

43 САНУ ѿ нѣсмѣслнѣнѣ

44 МСПЦ прѣвѣшнѣнѣ | САНУ прѣвѣшнѣнѣ

45 УБ | НБС sine бо

46 ХАЗУ | НБС | САНУ ѡ

47 НБС sine ѡ

48 САНУ sine снѣ

49 САНУ нже снѣ

50 САНУ йствѣно бо

51 САНУ ѡпѣстѣа

52 САНУ ѡвнтелю

53 УБ | ХАЗУ | МСПЦ | НБС | САНУ же

54 НБС лнцѣ снѣ | САНУ снѣ йѣ лнцѣ

Събраніе латиньско ѿ то⁵⁵ :

Понже нѣциі не приемлюще, ѿже⁵⁶ въ тронци посредство сновниѣ, явственѣ ѿ стѣи бгословидоѣ. ѿмѣтают се ѿ же ѿноу глати нде чина въ троици. събраше се снѣ писателнаа рѣниѣ въ ѡбываеннѣе же дхъ сномъ съвкоуплати⁵⁷ се ѡцоу. и въ прѣставленнѣе же глати се явственѣ чинъ въ тронци : ~

Разореннѣ събраннѣ латиньскааго четвъртааго⁵⁸ : ~

Ѡблыгоуеши блгочыствнѣи ѡкаанне. вѣмѣи во чинъ прѣстѣи троици⁵⁹ нѣ блгочыствнѣи. показоующѣи же третн по нощѣи ѿ оца дхъ стѣи. тако злѣчывнѣи нмоушь, ѿже тѣ⁶⁰ съ ѣноднѣмъ чтеши, неприемлемѣи. ѿ писателнаа [61] ѡблыгоуеши рѣниѣ. не бѣ снѣ тынѣи нѣ ѿ ѿга ѿ ѡца, сновниѣ и дхово съединеннѣе рѣше. другонци же снѣ ѿ ѡца дхъ посредѣ, и ѡбывнѣи тѣмѣи. и ѿгоже явственѣи глати се рекль иси чина, явѣи тако не ѿ снѣи ѿ дсѣи сномъ ѿ. приемлет же се и посредство сновниѣ, нѣ не по бытнѣи дхѣ ѿже въ вѣтвнѣи разоумнѣи. нѣ по ѿповѣданнѣи. не привлжнѣи ѡцоу дхъ стѣи⁶² полагающѣи. да не възъмнѣи се ѿ съ рѣжѣи. снѣваа оубѣи вса стѣи нде глѣт се добрѣ. събравѣи же снѣи и прѣложнѣи⁶³ здѣ, къ своемоу привлече злѣславнѣи, злѣи ѿ злѣчывнѣи снѣи разврацають : ~

Събраннѣ латиньско ѿ ѿ⁶⁴ :

Понже соутъ нѣциі не приемлюще ѿно, ѣвльскѣи моши глѣи ѿже дхъ истинны стѣи глѣи дхъ. ѿже можетъ ѿ глѣи глѣи ѿ оца тѣ⁶⁵ ѿсходити. ѿше же⁶⁶ противлающе се ѿже въ равностноу⁶⁷ мыслѣ глати се, ѿже ѿ оца ѿсходити, и ѿ снѣи приемлати дхъ стѣи. про⁶⁸стрѣше се настоущаѣи писателнаѣи рѣниѣ. въ оуказаннѣи равностнааго такоуѣи ѣвльскѣи рѣниѣ :

Разореннѣ събраннѣ латиньскааго пѣтааго⁶⁹ :

Ѡ нечовственѣи. равномошнѣи во рѣниѣ стѣи. въ же показати ѿже къ ѡцоу и сноу свонства, тоже же рѣциі ѣдносоушчѣи вѣтвнаго дхѣ. разньствоуѣи же тако не ѿ ѡкою оца же⁷⁰ и снѣи бытнѣи дхѣ показоуѣи. ѿ сѣи явленнѣи⁷² ѿ сѣи писателнѣи снѣи рѣниѣ ѿ. събравѣи же снѣи снѣи къ разньствоу рѣниѣ снѣи ѿгоже ѡблжнѣи ѿсть : ~

⁵⁵ ХАЗУ събраніе латиньско четвърто | САНУ На маргини: въпрѣ

⁵⁶ САНУ ѿже

⁵⁷ НБС съвкоуплати

⁵⁸ УБ ѿ. го | ХАЗУ На маргини: ѿ. го | МСПЦ ѿ. го | НБС ѿ. ѿ | САНУ На маргини: ѿѣѣ |

ГИМ ѿ. го

⁵⁹ УБ | ХАЗУ при стѣи тронци | САНУ престѣи трѣи

⁶⁰ УБ ѿже тѣи ѿ | НБС ѿ житнѣи

⁶¹ УБ | ХАЗУ | МСПЦ | НБС | САНУ же

⁶² ХАЗУ sine стѣи

⁶³ САНУ sine глѣт се добрѣ, събравѣи же снѣи и прѣложнѣи

⁶⁴ НБС петѣи | САНУ въпрѣ ѿ: латиньскы | ГИМ петѣи

⁶⁵ ХАЗУ | НБС и тѣи

⁶⁶ САНУ sine ѿше; ѿже

⁶⁷ НБС равностноу

⁶⁸ ГИМ се овде прекида

⁶⁹ УБ ѿ. го | МСПЦ ѿ. го | САНУ На маргини: ѿѣѣ

⁷⁰ САНУ sine же

⁷¹ НБС sine ѿ

⁷² САНУ явленнѣи

Събраніе латиньскѣ шесто⁷³ :

Понѣже соуть⁷⁴ нѣщїи глїюще, разньствовати дроугѣ дроуга еже происходити, и проанвати се, и исходити. събраше се въ несоупротнворѣчно⁷⁵ оуказаннїе равносїланнѣго тѣхъ, прѣлѣжещаа реннїа ст҃го к҃урла. и по ннхъ⁷⁶ подь вытїненнаа реннїа ѿ Оца происходити же, и нзсїлати се, и проанвати дхъ :

Разореннїе събранїа латиньскѣго 2. го⁷⁷ :

Ѿ бестоуднїа ктѣ во не вѣсть ꙗко еже происходити глаголет се и ѿ снѣ. а еже исходитъ⁷⁸ или ннкогдаже. такоже и еже проанвати се ѿ поданнїю, ꙗже же югда и⁷⁹ ѿ нсхѣженїи глїет се. латиньскаа же моудрствоующен, ннчтѣже разньствовати дроугѣ дроугѣ, крѣпет се снїа, задчствнвнѣ выкоупѣ и бестоуднѣ, събравшаа вѣ се ст҃ннхъ задѣ реннїа. ѿ ннхже⁸⁰ ꙗже кѣга снїа сътечют⁸¹ се показоующе, еже къ дроугѣ дроугоу снхъ разньство ѿнмлють ннкакѣже :

Събраннїе латиньскѣ седмо⁸² : –

Понѣже нѣщїи слышеше дхъ ст҃нн ѿ снїа боуде⁸³ и встѣкае и происходе. не бжтвнѣюе кество дхѣ ѿ соущества снѣва⁸⁴ истѣкати и встѣкати чюдословоують. нѣ дхѣвно дарованнїе нже⁸⁵ дѣстоннїицѣ прибївающе, забївающїаго въ ннхъ вселеннїи иже висоудоу соущїаго бжтѣва ст҃го дхѣ ѿдржательнѣ бївати. снѣе таково⁸⁶ прикеллюще дарованнїе, ꙗкоже оубо ꙗще би ѿдѣленно [⁸⁷] бжтвннѣго соущества разоумѣло се дхѣ. събраше се настоющїаа писательнаа реннїа ѿ ннхже нмать ктѣ рассмотртн⁸⁸. ꙗко аще и бывающе въ дѣстонннхъ вселеннїе ст҃го дхѣ ѿдржательно⁸⁹ ꙗже нензреннѣ и пате слова. нѣ понѣже тамо дарованнїа [⁹⁰] дхѣ проанвают⁹¹ се, ндѣже бжтвнѣюе кество него ѿдржательнѣ вьсант се. самбїи тѣ дхъ ст҃нн⁹² [⁹³] їданнїи тронїце н⁹⁴ испльннтелннн. еже ꙗже съвршено кество, и съвршень вѣ такоже ѿцѣ и снѣ тавлает се. кѣга ктѣ глїеть дхъ ст҃нн происходе и встѣкае и боуде ѿ снїа :

⁷³ УБ з | МСПЦ ѿ | САНУ На маргини: въпрѣ

⁷⁴ САНУ sine соуть

⁷⁵ УБ несоупротнвн норѣчно

⁷⁶ НБС нннхъ

⁷⁷ ХАЗУ шестаго | НБС шестаго | САНУ На маргини: ѿѣѣ

⁷⁸ ХАЗУ исходити

⁷⁹ НБС sine и

⁸⁰ ХАЗУ о ннхъ | САНУ ѿ ннже

⁸¹ НБС сътнчют

⁸² ХАЗУ з | САНУ На маргини: въпрѣ

⁸³ САНУ кѣвѣѣ

⁸⁴ САНУ снѣвнїаа

⁸⁵ УБ ꙗже

⁸⁶ УБ таковаа | НБС такоѣ

⁸⁷ САНУ ѿ

⁸⁸ САНУ развнѣтн и разсмотрѣтн

⁸⁹ САНУ и држїтелно

⁹⁰ САНУ сїа

⁹¹ САНУ проанваѣѣ

⁹² САНУ ст҃нн дхъ

⁹³ НБС и

⁹⁴ САНУ sine и

Разорение събрания латинскѣго ѿ го⁹⁵ :

Въ истинноу не вѣсть нѣ иже глѣеть нѣ ѿ нѣже⁹⁶ извѣствоуєть, иже н⁹⁷ снѣ събраниѣ сложивъ. нѣктоже бѣ ѿ нѣже бл҃гочыствовати хотеѣиныхъ. растрѣжноу быти нещюуєть бж҃твнаго ѣства, бж҃твннѣюу бл҃гѣть н⁹⁸ дѣнство. нѣ не оубѣ зане неразѣбно ꙗже бж҃твнаго ѣства бж҃твннѣю дѣнство, ѿ сѣго н⁹⁹ ѣство ꙗже дѣнство, сѣго нѣчннѣже разнѣнствоуєще. се бо варлаамова и ѣкиндинова задѣчннѣ ꙗже бж҃твннѣю ко¹⁰⁰ оубѣ дѣнство, ѿ бж҃твнаго ѣства ꙗже, нѣ зрѣт се въ нѣмь по вѣсловцехъ. нѣ нѣсть ѿ сѣбѣ, бж҃твннѣю же ѣство. не ѿ дѣнства ꙗже, н¹⁰¹ ѿ сѣбѣ ꙗже. нѣ бж҃твннѣю дѣнствъ ꙗже источннѣ. нѣ нѣ дхъ стѣн не ѿ сѣства быти снѣвннѣ¹⁰² глѣемь. сѣ нѣже глѣен быти сѣго ѿ ѣства, намь соупротнвѣ глѣти нещюуєть, нѣ соупротнвнѣ намь сѣстраѣати. нѣчтоже разнѣнствовати ꙗкоже ꙗвляѣет се нещюує, ѣство сѣства. нан н¹⁰³ разнѣнство несмыслѣнѣ въведе ѣства при стѣн трѣци, понеже разнѣнство ꙗже сѣставъ¹⁰⁴.

Събрание латинскѣо ѡсмо¹⁰⁵ :

Въ оуказаннѣ ꙗже быти дхѣоу стѣмоу ѿ ѡца и снѣ. събраше се настоѣщѣаѣ ꙗже писателнаѣ рѣннѣа, показоуѣща быти тѣ качѣство ѡтѣва и снѣвннѣ соущѣства. ꙗже же бл҃гоуѣханнѣ, дхѣаннѣ¹⁰⁶, нѣ воноу ѡца и снѣ¹⁰⁷. по ннѣже дроуѣа рѣннѣа ꙗже нѣ ѡца источннѣа дхѣоу, и снѣ источннѣа вѣсловѣть дхѣоу : –

Разорение събрания латинскѣго ѡсмо¹⁰⁸ : –

Събраша се настоѣщѣаѣ писателнаѣ рѣннѣа, нѣ приказѣи ꙗже къ ѡцоу и снѣоу ꙗже нѣодносоущнѣю прѣставляюѣт стѣоу дхѣа по ꙗнкоу ꙗже вымѣстнѣ, не бо ꙗже ѡврѣстнѣ ѡ бж҃ѣ приказъ по всемоу ꙗже. понеже нѣ вода жнѣва нарнѣаѣтъ се дхѣ стѣн по бл҃гѣти нѣ дѣнствоу, сѣе воды нарнѣаѣтъ се источннѣ и снѣ съ ѡцѣемь, ꙗже же ꙗже н¹⁰⁹ самѣн тѣ дхѣ стѣн. рѣннѣа же¹¹⁰ снѣа пронзѣсѣн задѣ, ѡва оубѣ ѡстави ѡ¹¹¹ снѣхъ. ѡва же развращаѣтъ. и снѣце снѣн крастн нещюуѣе прѣчнтѣающнѣхъ къ своѣмоу задѣмыслию:

Събрание латинскѣо дѣвето¹¹² : –

Настоѣщѣаѣ писателнаѣ рѣннѣа. въ ннѣхъже ѡцн вѣсловнѣше всѣ ꙗже ѡца сконства, ѣствѣнѣ прѣхѣдннѣ на ꙗже ѿ него рѣжѣннѣоу снѣа. прострѣше се къ оуказѣ ꙗже быти,

⁹⁵ ХАЗУ сѣдмаго | САНУ ѡвѣтъ. ѿ.

⁹⁶ САНУ нѣже

⁹⁷ САНУ sine н

⁹⁸ УБ | НБС sine н

⁹⁹ НБС sine н

¹⁰⁰ САНУ sine ко

¹⁰¹ НБС sine н

¹⁰² НБС снѣвннѣю быти

¹⁰³ УБ | НБС | САНУ sine н

¹⁰⁴ САНУ ѣпостасѣн

¹⁰⁵ УБ н | ХАЗУ sine ѡсмо | САНУ На маргини въпрѣ

¹⁰⁶ НБС дхѣаѣ, нѣ

¹⁰⁷ НБС н снѣа bis

¹⁰⁸ МСПЦ н, ѿ | САНУ На маргини: ѡвѣ

¹⁰⁹ НБС sine н

¹¹⁰ САНУ sine же

¹¹¹ ХАЗУ ѡ

¹¹² УБ | ХАЗУ ѡ | МСПЦ Додато у дну стране: събрѣннѣ латнскѣо, ѡ, то: | САНУ На маргини:

ӣ прѣсходити, [113], истѣкати¹¹⁴ дх̄ ӣ ѿ с̄на іакже оубо̄ ӣ ѿ¹¹⁵ оца, по стѣмъ кр̄нлоу. аще бо іеже ѿтѣство ӣ іеже ражати тькмо ѿнмлють ѿ с̄на, скáзаннѣ рѣчель, благоваєнно, іако с̄н̄ оубо̄ ѿ с̄на не боудеть. дх̄ же іеже¹¹⁶ ѿ ѿта истѣканє соущьства, ӣ [117] ѿ неражajúщяго соущьства с̄новнѣ истѣканє боудеть, ӣ пролнваемъ :

Разореннє събраннѣ латиньскяго ѿ. го¹¹⁸ :

Въ истинноу несъбрательнѣ злѣчстнѣ. прѣхѣднѣ бо слы¹¹⁹ше латинноудрьнѣ с̄ на с̄на іаже [120] ѿца свонствьнѣ іствьнѣ же и соущьствьнѣ¹²¹. іаже ѿта състава непшева свойствьнѣ, а не іаже¹²² іства. да оубо̄ по своємоу иго рáззоумоу иже въ бгѣноснѣхъ имать бгѣослѣвнѣ, бжтвномоу кр̄нлоу пишоуцоу въ скрѣвннѣ, іако не боудеть б̄ дх̄, все нмѣ соущьствьнѣ свонство ѿца ӣ с̄на. іаже състава¹²³ ѿца ӣ с̄на дх̄¹²⁴ възымать [125]. рѣжєннє же ӣ рѣднтель боудеть, ӣ ѿць свѣтовомъ. іеже ражати ӣ прѣлагати¹²⁶ нмѣ. игоже¹²⁷ чтѣ [128] злѣчстнѣннѣше [129] слышано¹³⁰ боудеть и нѣвннѣ¹³¹. тѣже же постражєть пáкы тѣже¹³² ӣ иже іакоже тѣ моудрѣствоующєн, кѣа оубо̄ слышеть с̄цєннаго оубо̄¹³³ дамаскинѣ глѣща въ ѿслоуѣ ѿ¹³⁴ бгѣословнѣхъ. вса ієанка имать ѿць [135] ӣ дх̄ова соутъ, рáзвѣ нерѣжєннѣ. и бгѣословнѣ тьзонменнтяго пншоущя вса ієанка с̄новнѣ ӣ дх̄ова [136], рáзвѣ с̄новьства. коанкяго же безоумнѣ пакы, іеже ѿ соущьства слышещнмѣ. и¹³⁷ ѿ състава славнѣ с̄новнѣ. іакоже аще бн єдннѣ¹³⁸ бѣль іакоже соущьство снцє и съставъ прн бзѣ. къ сємоу же и іеже не сьразоумѣвати, іако понєже ѿць ӣ ѿ оца глѣеть сє дх̄, иже¹³⁹ [140] ѿца бѣгн с̄на ѿрнцajúщєн¹⁴¹. сьѿрнцajúть и с̄новнѣє къ ѿцоу прнѣвщєннє, по прѣложнтелномоу свонствоу :

113 САНУ н

114 ХАЗУ ӣ истѣкати

115 МСПЦ sine ѿ

116 САНУ sine ӣже

117 НБС не

118 ХАЗУ дєкєтáго | САНУ На маргини: ѿбѣ

119 ГИМ сє овдє настáвля

120 САНУ ѿ

121 ХАЗУ свойствьнѣ

122 ХАЗУ юже

123 САНУ нпостáса

124 САНУ sine дх̄

125 САНУ то

126 САНУ прєлáгати

127 САНУ сєтѣ

128 САНУ іє

129 САНУ н

130 ХАЗУ sine слышано

131 МСПЦ нѣннѣ | САНУ ӣно лнше

132 УБ ӣ тѣже | САНУ тѣи

133 ХАЗУ оубо̄ с̄цєннаго | МСПЦ ѿбо̄ с̄цєннаго | САНУ оубо̄ с̄цєннаго

134 УБ | ХАЗУ | НБС | ГИМ ѿ

135 САНУ таа

136 САНУ с̄ла

137 НБС sine н

138 МСПЦ ієднѣ

139 НБС єже

140 ХАЗУ ѿ

141 ХАЗУ ѿрнцajúщєн

Събрание латиньскѣ Т то¹⁴² :

Настоящаѣ писателнаѣ рѣниѣ въ нѣхже ѿцн вѣсловише, свонствѣна ѿцоу сѣна быти, тако ѿ соущества его соуща. н¹⁴³ ѿ того быти ѣко свонствѣна соуща соущества его прострѣше се задѣ¹⁴⁴. да боудеть волещѣмоу ѿсоуду разоумѣти ѣко н дхъ свонствѣнъ сѣноу глѣет се быти. за ѣже ѿ соущества его быти. н пакѣ сего ради ѿ соущества сѣновнѣа глѣет се, за ѣже таковоу соущества своѣствѣно бѣго быти тѣ ѣже ѿбываюають н ѣже къ сѣноу дхѣ еднносоущствѣнѣ аще во по ннѣмъ нѣкомъ словѣ еднносоущствѣнѣа, ѣково ѣе же ѿ¹⁴⁵ двѣю нѣкою еднносоущствѣнѣю глѣмоуе, въ нѣхже нѣсть ннѣмъ ннѣе. бѣль вн оубѣо дхъ свон сѣноу, н ѿ соущества сѣновнѣа, бѣль же вн н сѣн свон дхѣоу¹⁴⁶, н ѿ соущества дхѣова. за еже соупротивѣ¹⁴⁷ ѿбращати се таковомоу еднносоущствѣнѣю. еже нѣже рѣ се ѿ кого ѿ стѣнхъ, нѣже рѣт се колн ѿ нѣже православствовати волещѣнхъ. таково ѣже еднносоущствѣнѣ нѣже нстѣе еднносоущствѣнѣе ѣе. нъ еже съвѣкоуплаюшеѣ ннѣе ннѣмоу, тако тѣмъ йан ѿ того боуде¹⁴⁸. ѣствѣнѣ же н соущствѣнѣ. н свѣтельствоуѣет семоу, за дѣ прострѣтоу велнкааго васнлнѣа рѣниѣ глѣюшеѣ. не братѣскаѣа дроугѣ дроугоу еднносоущствѣнаѣ глѣти се. прилѣжнше же се н ѣвляюущаѣа рѣниѣа, сего ради быти сѣна еднносоущнѣа ѿцоу, за ѣже ѿ соущества его быти, да боудеть волещѣмоу ѿсѣу разоумѣти, ѣко н дхъ сего ради ѣе сѣовн¹⁴⁹ еднносоущствѣнѣ, ѣко ѿ тогоже соущества ѣе : -

Разореннѣ събранныѣ латиньскѣго Т. го¹⁵⁰ : -

Свон ѣе сѣн ѿцоу, ѣко ѿ нѣго рѣлѣ се. такоже же¹⁵¹ н дхъ стѣн, ѣко ѿ того ѿца¹⁵² нсхѣдѣше. такоже н велнкѣн васнлнѣе въ еже къ вѣноу ннѣнѣ рѣе главнзнахъ. ѣже къ ѿцоу свонство разоумѣю дхѣа, понеже ѿ ѿца нсхѣднтн¹⁵³. глѣет же се н сѣновъ дхъ ѣково тѣже¹⁵⁴ въ ѿсмон главнзнѣ ѿ еже къ ймфнлохню рѣ, ѣко по ѣствоу оусвоаѣмъ¹⁵⁵ томоу. ѣе же ѿ немѣщннхъ ѣже ѣствоу таже, не быти дроугѣ дроугоу своѣа. не глѣет же се сѣн дхѣовѣ. да не възьмнтт се ѿцѣ дхъ стѣн, занѣе сѣноу ѿца ѣвляюущоу, ѣгоже аще глѣет се сѣн. латннмоудрѣннѣе же сѣ ѿ нѣже зрѣавѣ за дѣ прострѣтнхъ рѣннѣ, ннѣтѣе же съвнраеть зрѣаво. ѿблнѣають же се н ѿ себе, глѣе за еднносоущноуѣе ѿ соущества сѣнова глѣти се дхъ. не во боудеть сѣго ради н¹⁵⁶ ѿ състава, слоуѣають во се дроугѣ ѿ дроуга быти снѣмъ. тѣмъже ннѣтѣе же ннѣколнже ѿ всѣхъ, дхъ стѣн рѣ быти ѿ състава сѣновнѣа, нѣ ѿ ѿтѣва : -

¹⁴² УБ десетѣ | НБС десетѣ | САНУ На маргини: -10- въпрѣ

¹⁴³ НБС sine н

¹⁴⁴ МСПЦ дозѣ | САНУ его до задѣ прострѣше се

¹⁴⁵ УБ | НБС ѿ

¹⁴⁶ ХАЗУ | НБС sine н ѿ соущества сѣновнѣа, бѣль же вн н сѣн свон дхѣоу

¹⁴⁷ НБС sine н ѿ соущества дхѣова. за еже соу | На маргини: ѿ свѣста дхѣова. за еже св

¹⁴⁸ НБС коудеть

¹⁴⁹ ХАЗУ sine сѣовн

¹⁵⁰ ХАЗУ дѣтаѣ | САНУ ѿѣе

¹⁵¹ ХАЗУ | САНУ sine же

¹⁵² САНУ sine ѿца

¹⁵³ УБ | ХАЗУ | НБС | САНУ нсхѣднтѣ

¹⁵⁴ САНУ тоѣже

¹⁵⁵ ХАЗУ | ГИМ хсваѣѣ | НБС оусваѣѣмъ

¹⁵⁶ НБС sine н

Събраннѣ латннско · аї. то¹⁵⁷ : ~

Понѣже слышеце¹⁵⁸ нѣцѣн, дхъ ѿ соущства снѡвнѣа. глѣють ннѡ бытн¹⁵⁹ ѣже ѿ соущства, н ннѡ ѣже¹⁶⁰ ѿ състава¹⁶¹. не млогоущѣ¹⁶² разоумѣтн, іако ѣже¹⁶³ снѣ нме състава¹⁶⁴ ѣ, н¹⁶⁵ глѣен ѿ соущства снѡвнѣа. всего іавляють снѣа. соущство іавѣ іако, съставно¹⁶⁶ въ ѡблѣченнѣ тѣхъ оумышлѣннѣа, събраше се настоущаіа писателнаіа рѣннѣа. іавляющаіа ѿ соущства [167] ѡтѣа снѡу¹⁶⁸ ражатн се. нсповѣдоуемоу¹⁶⁹ вѡ єдино бытн ѿ ѡца рожденнѣ снѡвнѣ. како ѣ разнствоватн ѣже ѿ соущства н¹⁷⁰ н ѣже ѿ състава, развѣ аще ктѡ хоуле въсхѡцетъ глатн. ннѡ оубѡ ѿ соущства, ннѡ же ѿ състава¹⁷¹ ѡтѣа роженнѣ снѡвнѣ. по ннхже дроугѣа рѣннѣа. іавляющаіа съвршенно соущство, н съвршенѡ ба глатн се ѡца. н съвршенѡ соущство снѣа. н съвршеннѡ соущство дхъ стѣн : ~

Разореннѣ събраннѣ латннскѣаго. аї. то¹⁷² : ~

Ѣга тѡ єдино соущства ѣ н състава, ѣже ѿ соущства ѡного ѣствнѣ нмѣ како любо бытнѣ. н ѿ състава ѡного снѣ¹⁷³ нмать. н соупротно ѡбратнѣ. ѣже бо ѿ състава ѡного боудеть. н ѿ соущства ѡного ѣ. а кѣгаже тѡ єдино оубѡ соущства боудеть не єдино же състава нѣ мнѡжаншнхъ. ѣже ѿ єдино ѡного соущства, не ѿ протнхъ того съставѣ ѣ. нѣ ѿ єдино нѣкоторѣаго нхъ. да понѣже оубѡ прѣвышнѣа н поклоннаіа тронца налн єдино ѣство ѣ въ съставѣхъ трѣхъ¹⁷⁴. не всако ѣже ѿ соущства съставѣ нмѣ. ѿ протнхъ съставѣ ѣ. нѣ ѿ єдино которѣаго нхъ. іавѣ іако ѡтѣа. ѿ того бѡ не бытн немошно ѣ, да оубѡ не н¹⁷⁵ ѿ дроугѣаго нѣ ѿ того тѣннѡ. понѣже ѿ єдино. н сѣ іавлѣенно ѿ члѣкѣь. кѣждѡ бо¹⁷⁶ на ѿ соущства оубѡ єст адамова, нѣсть же н ѿ състава ѣго. за ѣже єдино¹⁷⁷ оубѡ соущство члѣкѣь ннѣа, мнѡзн же съставн¹⁷⁸. члѣтскомоу же въ начелѣ єдиномоу¹⁷⁹ соущоу соущствоу же н съставоу адамлю. ѿ соущства аддѣмова ѡва соущн, н ѿ състава ѡного вѣ. нѣ н прѣжѣ даже канноу бытн, єдиномоу соущоу моужьскоу соущствоу же н съставоу, ѿ єдино н тожѣ каннѣ моужьскѣаго соущства же н състава вѣше аддѣмова. двѣма же моужемѣа оужѣ по съставоу боудоущемѣ¹⁸⁰,

157 САНУ въпрѡ. аї.

158 НБС слышнѣе | САНУ слыше

159 НБС бытнѣ

160 УБ | НБС же

161 САНУ ѡпостѣсн

162 НБС млогоущѣ

163 УБ | НБС іакоже

164 САНУ ѡпостѣсн

165 НБС sine н

166 САНУ ѡпостѣсно

167 САНУ како ѣ разнствѡватн ѣ ѿ сѡщества

168 САНУ sine снѡу

169 САНУ нсповѣдѣемо

170 ХАЗУ | НБС | САНУ sine н

171 САНУ sine развѣ аще ктѡ хоуле въсхѡцетъ глатн. ннѡ оубѡ ѿ соущства, ннѡ же ѿ състава

172 САНУ ѡтѣа

173 САНУ sine снѣ

174 САНУ въ трѣѣ ѡпостѣсѣ

175 УБ | НБС sine н

176 МСПЦ 8вѡ | САНУ оубѡ

177 МСПЦ оуѣдно | САНУ оуѣдно

178 САНУ сѣ ѡпостѣсн

179 УБ | НБС sine члѣтскомоу же въ начелѣ єдиномоу

180 НБС боудещемѣа

нже канномъ рѣднѣн се снѣ, ѿ соущества бѣ ѿамова, нѣ не н¹⁸¹ ѿ састава ѣго, нѣ ѿ єдиногo каннова [182]. латинномоудрѣннѣ же сѣ, крѣпе се здѣ н ѿ састава бѣтн снѣвнѣ¹⁸³ дхѣ, понеже бѣтн бгословнт се ѿ кѣства. єдино бѣтн показоуѣтъ моудрѣствоує ꙗкоже соущество тѣко н саставѣ прѣ бѣтѣ. снѣ нан ѿца свѣршеннѣ ѿмѣтає ѿкаианнѣ. къ селому же н ѿ єдиногo снѣ бѣтню¹⁸⁴ бѣтн бжтвнѣго дхѣ показоує. нѣ н ѿ рѣчен ꙗже свѣршеннѣ бгословѣтъ соущество бѣтн ѿца. ꙗ свѣршеннѣ соущество снѣ. тѣкоже же¹⁸⁵ ꙗ дхѣ стго. не єдинствѣноє ꙗ неразмѣнноє¹⁸⁶ соущества познаваєтъ трѣхѣ, нѣ зрѣтн покушаєтъ се въ томѣ множьство нѣкѣ ꙗ разньство ѿсоудомъ несмыслѣнѣ : ~

Събраннѣ латиньскѣ, вѣ. тѣ¹⁸⁷ : ~

Понѣ¹⁸⁸ нѣцѣн соутѣ дрѣжающе н глѣюще. ꙗже вѣстѣкати н пройсходѣтн ꙗ вѣснѣвати н ꙗвлѣати се ѿ снѣ дхѣ¹⁸⁹. не ꙗвлѣаєтъ ꙗже¹⁹⁰ соущѣствѣнѣ н саставнѣ бѣтн ємому ѿ снѣ, нѣ ꙗже ѿ нѣго дхѣвнѣхъ дарованнѣ раздѣаннѣ¹⁹¹. въ¹⁹² ѡблѣченнѣ тѣковѣкѣ мѣслн. нзвраще се настоєщата пѣсателнаа рѣннѣ, ꙗвлѣающаѣ вѣстѣкати ꙗ вѣснѣвати¹⁹³, ꙗ ꙗвлѣати се снѣ ѿ ѿца. не во ктѣ рѣши ꙗмѣтъ, ꙗко не снѣ ꙗ вѣстѣкаєн, н вѣснѣває, ꙗ ꙗвлѣаємѣ ѿ ѿца соущѣствѣнѣ ꙗ саставнѣ¹⁹⁴, нѣ дарованнѣ снѣвнѣ : ~

Разореннѣ събраннѣ латиньскаго вѣ тѣго¹⁹⁵ : ~

Ѣже рѣжѣствѣнѣ ѿ кого, ꙗлн ꙗсходѣнѣ бѣтнѣ¹⁹⁶ ꙗмѣ. ѿ нѣго ꙗ пройсходѣтн глѣет се ꙗ нзсѣлатн се ꙗ вѣснѣвати понеже свѣтъ ꙗ н прѣскрѣннаѣ¹⁹⁷ сѣмѣ. нѣ не оубѣ все пройсходѣеѣ. нан ꙗзсѣлаємоє, ꙗлн вѣснѣваоуѣє ѿ кого. ꙗ ѿ ѡного¹⁹⁸ рѣжѣствѣнѣ. ꙗлн ꙗсходѣнѣ бѣтнѣ ꙗмѣтъ, ꙗ въ своємѣ саставѣ ꙗ. сѣ же ꙗже събраннѣ снѣ сѣпѣсѣвнѣ¹⁹⁹, н ꙗпѣсаннѣ слѣбжнѣвнѣ. дрѣзостѣ оукараєтъ ꙗже блгочѣствнѣнѣ н блгомоудрѣнѣ моудрѣствоуѣющѣхъ. дрѣзостнѣвѣ боуде сѣмѣ, ѿ ꙗже²⁰⁰ злѣчѣствовати несмыслѣнѣ [201] :

181 НБС sine н

182 САНУ бѣ састѣва

183 НБС снѣвнѣ бѣтн

184 САНУ sine бѣтню

185 САНУ sine же

186 САНУ неразмѣнноє

187 САНУ въпрѣ

188 УБ | ХАЗУ | НБС | САНУ Понѣже | ГИМ Понѣже

189 САНУ дхѣ

190 УБ же

191 САНУ раздѣаннѣ

192 МСПЦ | САНУ ꙗ

193 НБС вѣснѣвати

194 САНУ ꙗпѣсѣвнѣ

195 УБ вѣ, го | САНУ вѣ ѿвѣ

196 ХАЗУ бѣтн

197 САНУ сѣпрѣвлѣннаѣ

198 САНУ нного

199 НБС сѣпѣсаннѣ

200 НБС же

201 САНУ ѣмѣ

ЗАХВАЛНОСТ

Текст је настао као резултат истраживања обављених у Етнографском институту САНУ, која је финансирало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Посебну захвалност изражавамо мр Миленку Панићу, који је прокоментарисао радну верзију текста; академику Николају Мухину, који се постарао да дођемо до фотографија рукописа Moskva GIM Sin. Sl. 383; др Владану Тријићу и мр Љиљани Пузовић из Археографског одељења Народне библиотеке Србије, као и сарадницима Архива САНУ, који су нам уступили фотографије преписа рукописа из њихових репозиторијума (Athos Chil. 474, Zagreb HAZU III а 47, Beograd MSPC 140, Beograd NBS Rs 43 и Beograd SAN 135).

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Извори

- Cyrelli Alexandrini, *De adoratione in spiritu et veritate*. Patrologia Graeca 68.
- Fyrigos, Antonis (1998). *Barlaam Calabro, Opere contro i Latini*. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di Antonis Fyrigos, II, Studi e Testi 348, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Joannis Vecci, *De unione ecclesiarum*. Patrologia Graeca 141.
- Joannis Vecci, *Epigraphae*. Patrologia Graeca 141.
- Joannis Vecci, *Refutationes adversus D. Andronici Camateri I*. Patrologia Graeca 141.
- Joannis Vecci, *De processione Spiritus Sancti*. Patrologia Graeca 141.
- Kakridis, Yannis und Lora Taseva (2014). *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*. Weiher, Freiburg i. Br.: Hubert & Co.
- Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia: Nicephori Gregorae, graece et latine, cum annotationibus Hier. Wolfii, Car. Ducangii, Io. Boivini et Cl. Capperonnerii, cura L. Schopeni*, I, Impensis ed Weberi, Bonnae MDCCCXXXIX.
- Syggrammata I (1988). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α΄. Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1962, ²1988. [Syggrammata I (1988). Grēgoriou tou Palama Syggrammata. Ekdidondai epimeleia P. K. Chrēstou. Tomos I. Logoi apodeiktikoi. Antepigrafai. Epistolai pros Barlaam kai Akindynon. Hyper hēsychazondōn. Ekdidoun B. Bobrinsky, P. Papaeuaggelou, I. Meyendorff, P. Chrēstou, Thessalonikē: Kyromanos, 1962, ²1988].
- Syggrammata IV (1988). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Δ΄. Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358. Προλογίζει Π. Κ. Χρήστου. Ἐκδίδουν Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος. [Syggrammata IV (1988). Grēgoriou tou Palama Syggrammata. Ekdidondai epimeleia P. K. Chrēstou. Tomos IV. Dogmatikai pragmateiai kai epistolai grapheisai kata ta hetē 1348–1358. Prologizei P. K. Chrēstou. Ekdidoun P. K. Chrēstou, B. D. Phanourgkakēs, B. S. Pseutongas, Thessalonikē: Kyromanos, 1962, ²1988].

- Hussey, John Mervyn (2010). *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford History of the Christian Church, Oxford: Oxford University Press.
- Kakridis, Ioannis (1988). *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233. München: Verlag Otto Sagner.
- Lison, Jacques (1992). L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoires Palamas. *Science et Esprit*, 44(1): 67–77. [Лизон, Жак (2013). Триипостасна божанска енергија по Григорију Палами. Са француског превела Јулија Видовић. У: Микоња Кнежевић. *Оυσία, ύπόστασις, έέργεια. Асїекуїи мисли Гриїорија Паламе*. Београд: Институт за теолошка истраживања, 288–296].
- Lison, Jacques (1994). *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*. Préface de J. M. R. Tillard, Patrimoines. Orthodoxy, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Meyendorff, Jean (1959). *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Paris: Éditions du Seuil.
- Nadal, Juan Sergio Cañellas (1974). La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos. *Orientalia Christiana Periodica*, 40: 233–285.
- Ragia, Efi (2016). Confessions of an Ingenious Man: the Confessions of Faith of John XI Bekkos in Their Social, Political and Theological Background. In: Marie-Hélène Blanchet, Frédéric Gabriel, *L'Union à l'épreuve du formulaire: Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII–XVIIIe s.)*, Monographies du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance – Collège de France 51. Leuven–Paris–Bristol: CT: Peeters, 39–75.
- Papadakis, Aristides (1997). *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Riebe, Alexandra (2005). *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*. Meinzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ράντοβιτς, Άμφιλόχιος (1973, ²1991). *Τό μυστήριον τής Αγίας Τριάδος κατά τόν Άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*. Άνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών. [Radović, Amfilohije (1973, ²1991). *To mystērion tēs Hagias Triados kata ton hagian Grēgorion Palaman*. Analekta Blatadōn 16, Thessalonike: Patriarchikōn Hidryma Paterikōn Meletōn].
- Ραντούνοβιτς, Βέλικο (1998). *Τα έργα του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά στη σερβική γραμματεία του 14^{ου} αιώνα*. Διατριβή που υποβλήθηκε στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ, Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη. [Radunović, Veljko (1998). *Ta erga tou Hagiou Grēgoriou Palama stē servikē grammateia tou 14 aiōna*. Diatribē pou hypoblēthekē sto Tmēma Theologias thēs Theologikēs Scholēs tou A.P.Th, Theologikē Scholē tou Aristoteleiou Panepistēmīou Thessalonikēs, Thessalonikē].
- Scarpa, Marco (2012). *Gregorio Palamas Slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*. Milano: Edizioni Biblion.
- Χρήστου, Παναγιώτης Κ. Εισαγωγή. Υ: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α΄. Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαί πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαεωαγγέλου, Ι. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1962, ²1988: 157–159. [Chrēstou, Panagiōtēs K. Eisagogē. Υ: *Grēgoriou tou Palama Syggramata*. Ekdidondai epimeleia P. K Chrēstou. Tomos I. Logoi apodeiktikoi. Antepigrafi. Epistolai pros Barlaam kai Akindynon. Hyper hēsychazondōn. Ekdidoun B. Bobrinsky, P. Papaeuaggelou, I. Meyendorff, P. Chrēstou, Thessalonikē: Kyromanos, 1962, ²1988: pag. 157–159].
- Ξεζάκης, Νικολάου Γ. (1981). *Ιωάννης Βέκκος και αἱ θεολογικαὶ ἀντιλήψεις αὐτοῦ*. Ἀθήναι. [Xexakes, Nikolaou G. (1981). *Ioannes Bekkos kai ai theologikai antilepseis autou*. Athenai].

GREGORII PALAMAE *CONTRA BECCUM*.
ANTEPIGRAPHAI OF GREGORY PALAMAS IN
 SERBIAN CHURCH-SLAVONIC TRANSLATION

by

MIKONJA V. KNEŽEVIĆ
 University of Priština in Kosovska Mitrovica
 Faculty of Philosophy
 Filipa Višnjića BB, Kosovska Mitrovica, Serbia
 mikonja.knezevic@pr.ac.rs

MILESA D. STEFANOVIĆ-BANOVIĆ
 Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute of Ethnography
 Kneza Mihaila 36, Belgrade, Serbia
 kimiaera@gmail.com

SUMMARY: This paper analyzes the basic theological foundations of John XI Bekkos, a Unionist Patriarch from the XIII century. Particular attention is paid to florilegium known as *Epigraphai*, wherein Bekkos endeavoured to find patristic support for his views and show that Eastern and Western Christian traditions are actually compatible. Bekkos' theses presented in this work – including his apology of *filioque*, which he relates to the doctrine of the Eastern Church on procession of the Holy Spirit “through Son” – were criticized by Gregory Palamas in his work *Antepigraphai*. After exposition of the key features of this work and (final) determination of its chronology, we bring an *editio princeps* of its Serbian Church-Slavonic translation from the XIV century. A Chilandar transcript from the end of the XIV century is taken as a source text, but it is compared with other six known transcripts of this translation.

KEYWORDS: John Bekkos, Church union, *filioque*, Holy Trinity, Gregory Palamas, Serbian Church-Slavonic translation

ЗАШТО СЕ ОЖАЛОШЋЕНИ НЕ БАВЕ ГЕОМЕТРИЈОМ? Свети Максим Исповједник и 27. бесједа Светог Григорија Богослова

АНДРЕЈ ЈЕФТИЋ

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Мије Ковачевића 11Б, Београд, Србија
ajeftic@bfspc.bg.ac.rs

САЖЕТАК: Рад се бави *Амбиџом 14* Светог Максима у којој овај византијски теолог тумачи једно мјесто из чувене *Прве ѿеолошке бесједе* Светог Григорија Богослова. Успостављајући поређење, Кападокијац говори о томе како су евномијанске теолошке расправе непримјерене, као што би то била и геометрија у вријеме жалости. Максим се суочио са нимало лаким задатком: да протумачи ово чудно поређење. Као одговор на овај изазов, он нуди неколико различитих тумачења, признајући да би био захвалан свакоме ко би понудио боље рјешење ове апорије. Неки истраживачи текста који су се бавили текстуалним критицизмом ове бесједе то су и учинили, указујући на могућност да је геометрија (γεωμετρία) заправо *lapsus calami* који је замијенио фразу „неумјерен смијех” (γέλω ἀμετρία), док су други одбили да прихвате њихов приједлог. У закључку су понуђене рефлексije о ауторитету који отачки текстови имају – како на Максима, тако и на савремене патристичке истраживаче.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Свети Григорије Богослов, Свети Максим Исповједник, геометрија, *lapsus calami*, ауторитет

У низу тумачења мјеста тешких за разумијевање у дјелима Светог Григорија Богослова и Светог Дионисија Ареопагита, Свети Максим Исповједник се у *Амбиџи 14* упућеној Јовану суочио са једним заиста тешким. Ријеч је о необичном поређењу које Григорије прави у својој чувеној *Првој ѿеолошкој*, то јест (према стандардној нумерацији) *27. бесједи*. Кападокијски богослов, наиме, инсистира на томе да и за теолошки говор треба да постоји одређено вријеме. О Богу се не може говорити у свакој

прилици, свакоме и на било какав начин. Како би илустровао како све ствари, па и богословље, потребују одговарајуће вријеме (и мјесто), он вели слједеће:

ὥσπερ ἄνθος ἐν χειμῶνι παντελῶς ἄωρον, καὶ γυναιξὶ κόσμος ἀνδρείος, ἢ γυναικεῖος ἀνδράσι, καὶ πένθει γεωμετρία, καὶ πότῳ δάκρυον, ἐνταῦθα δὲ μόνον τὸν καιρὸν ἀτιμάσομεν, οὗ μάλιστα τιμητέον τὸ εὐκαιρον;

Као што ни цвијету у зиму уопште није вријеме, мушким украсима на жени [није мјесто], женским на мушкарцу, *геометрији* у [*вријеме*] *жалосији*, нити сузама на гозби. Зар ћемо онда само за оно што највише потребује добар час [тј. теологију] одбацити благовременост? [Григорије Богослов, *Orationes* 27.4.17-20 (SC 250: 80D)]¹

Оно што је очигледно читаоцима овог текста „парало уши” (или „боло очи”), па и Светом Максиму, јесте ово истицање непримјерености геометрије у доба жалости.² Проблем очигледно није у томе што неко можда сматра да је неприкладно да се покојникови ближњи баве геометријом док су у жалости, већ у томе што неко уопште претпоставља да би то могли да чине и стога указује како је то неприкладно. Као илустрација неке радње кад јој вријеме није, ова управо рачуна на то да је замислило да ожалошћени по повратку са сахране у свој дом, узимају шестар и лењир у руке, као и на самоочигледну непримјереност тог чина. Илустрација је, дакле, врло неочекивана. Исто толико би била и она да, рецимо, побједници на тркама не уче нови језик. Заиста је тешко очекивати да маратонац по проласку кроз циљ узима *Розетиа Сѿоун* уџбеник у руке, али је и сама помисао да би то могао учинити једнако неочекивана. Стога је непримјереност овог тренутка за лингвистичко напредовање напросто сувишно, штавише, чудно истицати.

Прије него што пређемо на Максимов покушај да одговори на збуњеност коју нам, вјероватно једнако колико и његовим савременицима, ово поређење изазива, изложиће се кратак поглед на Григоријеву бесједу и мјесто овог поређења у њој.

СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ И КРИТИКА ЕВНОМИЈАНАЦА

Не улазећи шире у расправу о историји и теологији Григоријевих пет теолошких бесједа, за потребе ове расправе довољно је напоменути слједеће. Она која се узима за прву у низу ових бесједа усмјерена је против евномијана [*Orationes* 27; SC 250: 70–99]. Бесједник у класичном реторичком маниру настоји да покаже не само њихово неразумијевање Светог писма, него и њихову неумјешност када је ријеч о грчкој логици,

¹ Превод и курзив: А. Јефтић.

² Именица τὸ πένθος означава „патњу”, „жалост”, првенствено ону која се односи на туговање за преминулима. У овом контексту, она означава, конкретно, период жалости у трајању од девет дана, током кога је, у Григоријево доба, породица туговала за преминулим сродником [*The Online Liddell Scott Jones Greek English Lexicon* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=83045>)].

реторици и философији. Управо познавањем овог наслијеђа и ерудицијом, како се види из Григоријевој бесједе, евномијани се често хвалишу [Norris et al. 1991: 85].

Григорије изобличава своје опоненте због непознавања елементарних постулата Аристотелове реторике: када се, како, коме и о чему говори [Norris et al. 1991: 32–35]. Ови постулати једнако важе и за говор о Богу, о коме се не може говорити било када, било како и било коме. Од самог почетка бесједе он показује да је за евномијане богословље интелектуална разонода којом не пропуштају прилику да замарају своје саговорнике, те да не бирају ни мјесто ни вријеме за то. Насупрот томе, Григорије истиче да богословствовати треба (са) онима којима је то уживање,³ када се у миру издвојимо од спољашње нечистоће и метежи и очистимо свој ум,⁴ и то тако да говор одговара ономе што су и говорник и слушатељ у интелектуалном и духовном погледу досегли.⁵

У том смислу Григорије истиче да не жели да одбаци размишљање о Богу – тј. теологију – „Бога се треба сјећати већма него ли дисати”, закључује он. Међутим, о Богу се не може и не треба, како је наведено, говорити у било којим приликама и било коме. Чак и прекомјерна конзумација меда, најслађег од свих природних слаткиша, изазива мучнину, подсећа Кападокијац. И управо стога, Григорије наводи изреку: „Ни добро није добро ако се у добри час не догоди”, и додаје да „исто тако ни цвијету уопште није у зиму вријеме ... ни геометрији у вријеме жалости ...”.

ТУМАЧЕЊЕ СВЕТОГ МАКСИМА – АМБИГВА 14

Око три вијека касније, коментаришући ово мјесто, Максим јасно препознаје Григоријеву намјеру – да он жели да поучи оне који „ни за какав ред ни не знају”,⁶ а нарочито када је о богословљу ријеч, у коме дрско мијешају и бркају међусобно неповезане ствари.⁷ Прелазећи на Григоријеву илустрацију (бес)поретка констатује да прва два примјера (цвијета и одјеће) указују на нешто што није природно, а да трећи указује на нешто што никада не може сапостојати: геометрија и жалост. Исповједник полази од претпоставке да је геометрија у овом случају, за Григорија, синоним за радост. Сапостојање пак радости и жалости је немогуће, јер једно укида

³ οἷς τὸ πρᾶγμα διὰ σπουδῆς [Orationes 27.3.15; SC 250: 76].

⁴ ἡνίκα ἂν σχολὴν ἄγομεν ἀπὸ τῆς ἐξωθεν ἰλθὸς καὶ ταραχῆς, καὶ μὴ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν συγχέηται τοῖς μοχθηροῖς τύποις καὶ πλανωμένοις [Orationes 27.3.16-18; SC 250: 76]. Григорије овдје користи термин τὸ ἡγεμονικόν (досл. „оно што управља”, „владајуће”), који у стоичкој философији означава ум.

⁵ ὅσα ἡμῖν ἐφικτά, καὶ ἐφ’ ὅσον ἡ τοῦ ἀκούσαντος ἐξις ἐφικνεῖται καὶ δύναμις ἵνα μὴ καθάπερ αἰ ὑπερβάλλουσαι τῶν φωνῶν [Orationes 27.3.20-22; SC 250: 77]. Григорије по свему судећи алудира на онај добро познати феномен који је једнако ужасавао и Григорија Ниског: да се посвуда – на трговима, пијацама, у јавним купатилима – расправља о Богу и суптилним тријадолошким питањима [De deitate Filii et Spiritus Sancti; PG 46: 557B].

⁶ Μηδεμίαν τάξιν εἰδότες οὐδενὸς μὲν [Ambigua 14.2.6; PG 91: 1212C; Conostas 2014: 356].

⁷ Πάντα τολμηρῶς ἀλλήλοις παμμιγῶς τὰ διεστῶτα φύροντάς τε καὶ συγχέοντάς διδάχειεν [Ambigua 14.2.7-9; PG 91: 1212C; Conostas 2014: 356].

друго. Затим, у маниру који му је својствен,⁸ даје неколико могућих тумачења поистовјећења геометрије са радошћу (у наставку категорисани као: А, В и Г), као и једно (под Б) које сугерише да је геометрија синоним за логичко закључивање (силогизме). Алтернативна тумачења су дата у наставку.

А. Након што покоре и завладају неком земљом, војсковође међу собом раздјељују земљу служећи се геометријом. За њих је ово радосна прилика, а за оне (међу њима) који трагају само за овоземаљским добрима – најрадоснија. То ће рећи, освајачева радост геометријске расподеле покорене земље неспојива је са жалошћу [*Ambigua* 14.3.1-9; PG 91: 1212D–1213A; Constatas 2014: 358].

Б. Каже се, вели Максим, да су „нужни силогизми” особито својствени геометрији [*Ambigua* 14.3.10-12; PG 91: 1213A; Constatas 2014: 358].⁹ Отуда би онај који би ожалошћене силогизмима убјеђивао у ирационалност њихове туге за вријеме жалости био с правом сматран равнодушним и врло напорним. С друге стране, за онога који тугује било би непримјерено да уз помоћ силогизама закључује да заправо и није претрпио губитак смрћу вољене особе и тако налазио себи утјеху. Једнако непримјерено било би када не би од туге бјежао у силогизме, већ када би ову у њих претварао. Примјер тога, наводи Максим, је човјек који када изгуби сина насљедника из тога закључује да су све ствари земаљске беспотребне. Тјешити друге или себе силогистичким унижавањем жалости, као и њено проширивање на живот у цјелини, дакле, једнако је непримјерено. Отуда ни геометрији није вријеме у жалости, закључује Максим [*Ambigua* 14.3; PG 91: 1212D–1213B; Constatas 2014: 358–360].

В. Дионисије Ареопагит говори, подсјећа нас Максим, како се анђеоски чиновни јављају (и сходно томе: сликају) са геометријским и музичким инструментима, што означава њихову способност за оснивање, изградњу и употпуњавање нижих јерархијских чинова (у које спадамо и ми). У свим наведеним радњама препознаје стање радости, коме је жалост сасвим супротна [*Ambigua* 14.4; PG 91: 1213B–1213D; Constatas 2014: 361].

Г. Као последњу могућност, Максим наводи ријечи из Сир 22, 6: „прича у погрешно време – то је, као музика у време жалости”. Музика, подсјећа нас Исповједник, обухвата све друге дисциплине у које спада и геометрија. Зашто је, међутим, од свих њих Григорије издвојио баш ову? Максим одговара да она, с једне стране, адекватно изражава све наведено у претходним објашњењима, а с друге, служи као синегдоха за све дисциплине које музика укључује, па и њу саму [*Ambigua* 14.4; PG 91: 1213C–1213D; Constatas 2014: 361].

Закључујући ово тумачење, Максим констатује да су објашњења која је понудио сасвим довољна за ову ствар. Тиме, како се чини, не сугерише да је њима задовољан, већ да сама ствар не завријеђује више разматрања.

⁸ Блауерс описује Максимов херменеутички поступак као „интерпретативни плес” при којем свети отац нуди више могућих тумачења библијског мјеста (а исто важи и за она отачка), у коме се са смислом текста у којем се крије божански Логос, упушта у својеврсну „игру жмурке” [Блауерс 2013].

⁹ Констас наводи да је тако код Прокла, Климента Александријског, Григорија Ниског и Григорија Богослова [Constatas 2014: 494, фн. 3].

Такав утисак одаје и завршна реченица у којој констатује – практично, признајући своју егзегетску немоћ – да би био захвалан било коме ко би га просвијетлио бољим објашњењем.¹⁰

САВРЕМЕНА КРИТИКА ТЕКСТА

На овај Максимов апел одговорили су савремени истраживачи текста ове Григоријеве бесједе и њених древних превода.¹¹ Премда сви познати грчки рукописи ове бесједе, као и Руфинов латински превод, садрже појам *γεωμετρία* [SC 250: 80, фн. 2], увид у оновремене преводе текста на сиријски понудио је алтернативну верзију овог збуњујућег израза. Просветљујуће објашњење коме се и Максим надао, испоставиће се, садрже два рукописа сиријског превода Григоријевих бесједа. На њих је још 1913. указао Литке, али су његове опаске прошле готово неопажено [Lüdtke 1913]. На потпунији начин – и по њиховом признању, независно од Литкеа – информације које ова два рукописа пружају представили су много година касније Викам и Вилијамс [Wickham and Williams 1976].

Сматрајући да је ово поређење са односом геометрије и времена жалости просто исувише необично, одбили су да прихвате да је у изворном тексту стајао појам „геометрија” и претпоставили да је умјесто њега стајала одређена фраза. Пошто је времену жалости супротстављена весела пијанка на којој би, како Григорије вели, сузе биле непримјерене, претпоставили су да је у изворном тексту стајало нешто попут *γέλω ἀμετρία* – „неумјерен смјех”¹². Фраза очигледно веома наликује именици *γεωμετρία* што чини плаузибилном тезу да се при сачињавању преписа овог дјела поткрала омашка коју су потоњи преписивачи наставили да преносе. Ову претпоставку потврдили су увиди у два сиријска рукописа. У једном, који потиче из 10. вијека, који садржи превод Григоријевих бесједа на сиријски настао 624. године, на датом мјесту налази се синтаagma која представља дослован превод ове фразе на сиријски. У другом рукопису, који датира из периода 6–7. вијека, а садржи превод настао још раније, налази се фраза за коју ова двојица истраживача сматрају да је превод синтагме *γελῶτα μέτρια* – што би дословце значило: „смјешне, премда мале ствари” [Wickham and Williams 1976]. За ову сматрају да заправо представља још једну омашку у преписивању.¹³

¹⁰ Εἰ δὲ τις τὸ κρεῖττον ἐξεύροι, ὁμολογήσω χάριν τῶν ἠγνοημένων παρ’ αὐτοῦ τὴν γνώσιν λαβών [Ambigua 14.4.22-24; PG 91: 1213D; Constanas 2014: 361].

¹¹ Треба напоменути да је још раније Илија Критски, писац из 12. вијека, такође покушао да понуди поштено, премда веома кратко, објашњење. Он сматра да туга изазива помраченост ума који је, стога, неспособан да се бави геометријом [Commentarii in S. Gregorii Naz. Orationes XIX P. 490, D; PG 36: 762B].

¹² Ријеч је о атичком облику именице ὁ γέλως [The Online Liddell Scott Jones Greek English Lexicon (<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=22509>)]. Како Григорије сам наводи, имао је „атичко образовање” [Epistolae 188; PG 37: 308B; Störin 2019: 186] и добро је познато да се користи овим дијалектом [McGuckin 2001: 44]. Отуда се да претпоставити да је и ова именица изворно стајала у атичком облику.

¹³ У другом тексту ће један од аутора тврдити да је изворни текст садржао вјероватно само *ἐν πέθει γέλως*, те да је *ἀμετρία* каснији додатак [Williams 1981].

Да је у изворном тексту стајао „смијех” у неком облику, у прилог говори још неколико чињеница које у овом и другом раду [Williams 1987] наводе Викам и Вилијамс:

- (1) На крају *Orationes* 27.5 Григорије резимира речено и констатује да треба да постоји одмјереност у облачењу, начину живота, смијеху, ходу, па и говору о Богу;¹⁴
- (2) Григорије на другим мјестима такође истиче потребу за умјереношћу у смијеху [*Carm.* 1.2.32.13 (PG 37: 917A) и *Carm.* 1.2.33.77 (PG 37: 933A)], а на једном срећемо идентичну синтагму: *καὶ γέλωτος ἀμετρίας καταγέλῶσωμεν* [*Orationes* 11.5.7; PG 35: 837B; SC 405: 338B].
- (3) Да је *неумјерен* смјех, као и смијех у *неприкладно* *вријеме* проблематичан показује нам и Свети Јован Златоусти.¹⁵
- (4) *Γέλως* не означава тек безазлен осмијех, указује Вилијамс, већ „може да укључује блесаво лакрдијаштво које се граничи са моралном распушношћу и њој доприноси – што је управо она врста ствари која је била нормална на гозби” [Williams 1987: 102–103].¹⁶

Вилијамс закључује да би даље инсистирање на томе да је на овом мјесту изворно била ријеч о геометрији више од текстуалног конзервативизма – да је ријеч о „сујевјерном лаковјерју” [Williams 1987: 103].

Ова констатација заправо је критика приређивача критичког издања Григоријевих бесједа објављеног у едицији *Sources Chrétiennes*, Пола Гелија, који је одбацио њихову тезу и задржао фразу *πένθει γεωμετρία*. Гели сматра да Викам и Вилијамс, баш као ни сиријски преводилац, нису схватили да је заправо ријеч о пословици која указује на нешто што је непримјерено. Стога су понудили синтагму *γέλως ἀμετρία* за коју сматра да је напросто „банална” [SC 250: 80, фн. 2]. Вилијамс је одговорио да би то била јединствена пословица по томе што се не среће више нигдје у корпусу грчких текстова, изузев на овом мјесту [Williams 1987: 101]. Слично њему, приређивач и преводилац класичног енглеског издања *Πεῖθ ἰεολογικῶν бесједа*, Артур Џејмс Мејсон, не уочава ништа необично у овом поређењу, већ наводи да је *πένθει γεωμετρία* напросто примјер „иритантног несклада” (*irksome incongruity*) [Mason 1899: 7, фн. 9]. Занимљиво је да од свих поређења које су овом одломку Григоријеве бесједе наводе, Мејсон само за „цвијеће у зиму” примјећује да је необично [Mason 1899: 7, фн. 8]. У свом изврсној преводу ових бесједа на хрватски језик, Маријан Мандац такође користи термин „геометрија”, који није испратио коментаром [Mandac 2005: 192].

Са Гелијем се, по свему судећи, слаже и савремени преводилац Максимових дјела на енглески, Максимос (Николас) Констас. У напомени

¹⁴ ὡσπερ ἐσθῆτος καὶ διαίτης καὶ γέλωτος καὶ βαδίσματος οὐδὲν τινα κοσμιότητα, οὐτὼ καὶ λόγου καὶ σιωπῆς, ὅτι καὶ λόγον πρεσβεύομεν μετὰ τῶν ἄλλων τοῦ θεοῦ προσηγοριῶν καὶ δυνάμεων [*Orationes* 27.5.28-31; SC 250: 82–84].

¹⁵ Οὐ κακὸν ὁ γέλως, ἀλλὰ κακὸν τὸ παρὰ μέτρον, τὸ ἄκαιρον [*In Epistolam ad Hebraeos* 15.4; PG 63: 122].

¹⁶ У два наведена рада наводе се и други, премда мање важни аргументи у прилог њиховој тези.

која прати његов превод Максимових *Амбиџи*, Констас каже како „неки савремени истраживачи” нуде боље објашњење (које Максим на крају тражи), и указује на тезу Викама и Вилијамса зашто би именицу „геометрија” требало замијенити фразом „неумјерени смјех”. Не улазећи у праву по овом питању, Констас ипак не пропушта прилику да истакне да је Максим био свјестан омашки које су настајале током преношења текста, а самим тим и могућности да је и овдје ријеч о *lapsus calami*. Додаје и то да одбацавање „неумјереног смјеха” (γέλω ἀμετρία), заправо имплицира да је за разлику од њега „умјерени смјех” (γέλω μετρία) прихватљив у доба жалости, закључујући да тако нешто тешко да можемо приписати Григорију [Constas 2014: 494, фн. 7]. Иако се уздржава да експлицира своје становиште, јасно се дâ закључити да Констас није склон да прихвати идеју да је Максим узалуд трошио вријеме нудећи различита теолошка објашњења за нешто што ће се испоставити да представља баналну омашку преписивача.

Прије него што закључимо анализу ове интересантне епизоде у историји отачке егзегезе, осврнућемо се на оно што она имплицитно казује о Максимовом односу према ријечима Григорија Богослова и ауторитету ове отачке фигуре. Такође, савремена дискусија о изворном садржају текста и отпор истраживача према прихватању могућности да је осим преписивача и сам Максим погријешио када је за озбиљно узео ову омашку, такође нам говори нешто о функцији и ауторитету патристичких фигура данас. Какав је био однос Светог Максима према ауторитету Светог Григорија? Да ли би се могло очекивати од њега успостављање критичке дистанце спрам текста дјела Кападокијца? Шта нам говори одсуство исте данас? Не улазећи у опсежно разматрање Максимовог приступа ауторитету Григорија Богослова, или светих отаца уопште, као ни у то на који начин овај ауторитет функционише међу савременим, нарочито православним, патролозима – будући да би и једно и друго захтјевало засебне студију, па и монографије – овдје ћемо истаћи неколико напомена.

АУТОРИТЕТ СВЕТИХ ОТАЦА

Максимос Констас, угледни савремени православни патролог који је монашко име добио по Светом Исповједнику, као што смо видјели, истиче да је Максим гајио одређену критичку свијест када је ријеч о процесу трансмисије текста. То би требало да нас увјери да је сличну критичку дистанцу био кадар да успостави и спрам текста Григоријевих бесједа чијег се тумачења подузео. То што, пак, у питање није довео поређење са „геометријом у доба жалости“, указује да заправо постоји неки прикривени, дубљи смисао ове аналогије, те да је његово настојање да нам га расвјетли оправдано.

У прилог овој тврдњи, Констас наводи мјесто из његове *Opusc. 9*. Увид у ово мјесто, међутим, показује нам да оно не говори у прилог постојању критичке свијести спрам текста Григоријевих бесједа. Максим, на име, у наведеном одјелку у неколико ријечи одбацује оптужбе да је аутор

извјесног писма упућеног Марину у којем се говори о три воље у Христу [PG 91: 129В; Jankowiak and Booth 2015: 65]. Дакле, не ради се о томе да Максим препознаје могућност да је у светоотачки текст, чијем тумачењу с пажњом и поштовањем приступа, инкорпорирана грешка. Ријеч је о томе да Максим одбацује ауторство над *соисџивеним* текстом, тј. оним који му се приписује. Поред тога што нам потврђује да је Максим, наравно, био свјестан разлике између онога што је написао и онога што није (али му се приписује), ово мјесто, контрастирано са његовим цјелокупним приступом егзегези Григоријевих текстова, управо говори у прилог томе да је Максим на посебан начин третирао текст светитеља,¹⁷ разликујући га тиме, како од сопственог тако и од других текстова. Дакле, иако на овом примјеру видимо да је Исповједник свјестан да је текст „кварљива роба”, то и даље не значи да је сматрао да се исто може тврдити и за светоотачки текст. Ово нас доводи до два закључка.

Прво, можемо закључити да Максим, по ријечима Ендрју Лаута, приписује светим оцима „ауторитет једва нешто мањи од онога Светог Писма” [Louth 1996: 22]. Тексту бесједа Светог Григорија приступа као светом тексту, не успостављајући одговарајућу критичку дистанцу спрам њега, која би оставила простор за могућност да је Светитељ понегдје и погријешо, или макар његови преписивачи. У прилог овом виђењу Максимовог доживљаја ауторитета Григоријевог текста говори и случај његове *Амбије 21*. Овдје Светитељ тумачи одјелјак у којем је Григорије Јована Јеванђелиста назвао Претечом. Иако се, по свему судећи, ради о омашци која се у реторичком заносу поткрала славном Кападокијцу [Louth 1996: 22; Louth 1993: 118], Максим ни у једном тренутку не разматра ову могућност, нити се чини да би је уопште допустио. Он се према ријечима Богослова односи као према дословно непогријешивим изворима истине [Louth 1993: 118]. Зато им приступа са крајњим опрезом и настоји да изнађе најбоље могуће рјешење за њихово разумијевање, полазећи од претпоставке да нам и Писмо налаже да тако чинимо када нам заповиједа послушност према нашим старјешинама (Јев. 13, 17) [*Ambigua* 21.2; PG 91: 1244А; Constas 2014: 420–422].

Друго, неки од савремених патролога приступају Максимовим текстовима, на начин који није сасвим различит од Исповједничковог. Ако је византијски теолог вјеровао да је дужан да поштује сваку ријеч Григоријеву, у Констансовом односу према његовом напору да ове протумачи можемо препознати сличне интенције. Констанс као приређивач критичког издања, дакако, баштини критичку свијест када је текстуална форма у питању. Међутим, чини се да ова врста критичке дистанце није у потпуности присутна када је ријеч о садржају. Отуда и покушај не само да се оправда Максимово тумачење овог мјеста, које заиста изазива у најмању руку недоумицу, него и да се утврди да је овај покушај оправдан стога што недоумица крије одређени смисао који се не може свести на пуку преписивачку омашку. Ово се, на први поглед, чини логичним. Ако

¹⁷ Макар онај „канонски” – чија је аутентичност недвосмислено потврђена предањем.

би се показало да је мисао изграђена на покушају да се изнађе дубљи смисао ријечи које представљају *lapsus calami* или *lapsus linguae*, чини се да би тиме и она била доведена у питање. На други поглед, ипак, дало би се закључити да то не мора да буде случај. Штавише, у прилог таквом закључку могли би се навести примјери управо из светоотачког наслијеђа који нам указују како је патристичка традиција изналазила начине да (касно) препознату формалну грешку не одбаци, него изврши њену, па и апропријацију оног теолошког садржаја који је на темељу ње настао.

Један од таквих примјера је случај апропријације миафизитске формуле Светог Кирила Александријског. Као што је добро познато, Кирило је познату христолошку формулацију „једна оваплоћена природа Бога Логоса” (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*) преузео из списка за које је сам сматрао да припадају његовом славном претходнику на александријској катедри, Светом Атанасију.¹⁸ У наредним вијековима ће се, међутим, испоставити да су ови текстови који су носили Атанасијево име биле заправо кривотворине потекле из кругова Аполинаријевих ученика. Потоње оце то, ипак, није навело ни на пренебрегавање чињенице да је ријеч о кривотворинама, али ни на одбацивање ове формулације. Тако ће, неколико вијекова касније, управо Свети Максим Исповједник за њу рећи да је у питању „одредба која обухвата сву тајну побожности” [*Disp. cum Phyrro*, 1.14; Милићевић 2010: 14–15]. Из тога би се дало закључити да и сама патристичка традиција познаје случајеве апропријације грешке, која омогућава сапостојање критичке свијести о њеном постојању, али и прихватање онога што је на њеном темељу настало.

ЗАКЉУЧАК

Овај, вриједи признати, помало комичан случај [McGuckin 2012], проузрокован омашком преписивача, представља интересантну, али и рјечиту епизоду у историји светоотачке теологије. Из њега сазнајемо нешто о томе у какве је све невоље преписивач рукописа могао да доведе генерације потоњих хришћана. Нарочито ако се ради о тексту који је, ако већ не само Свето писмо, свет утолико што потиче од једног од најцјенијенијих и најчитанијих писаца хришћанске Цркве, какав је Свети Григорије Богослов. Такође, стичемо утисак и стварамо слику односа који су потоњи хришћански писци, па и свети оци, гајили према својим претходницима. Ауторитет светих отаца који је почео да се гради већ у раним вијековима цркве, а који се нарочито ширио заједно са христолошким споровима почев од 4. вијека, у вријеме Светог Максима готово да може да се пореди са ауторитетом Светог писма. Отачким текстовима приступано је са страхом и поштовањем, а ауторитету њихових аутора заповиједана је послушност. На крају, ова епизода казује нешто и о нама самима.

¹⁸ Неки истраживачи држе да је ауторитет Светог Атанасија био једини разлог због кога се Кирило држао ове формулације [Van Loon 2009: 526, 529], док други сматрају да иако важан, ово није био једини, па ни пресудан разлог [Edwards 2015: 292, фн. 18].

Иако с развијеном историјском свијешћу и способношћу успостављања критичке дистанце спрам текста који приређујемо, анализирамо или тумачимо, и даље смо склони, нарочито у православној традицији, да журимо да „покријемо голотињу својих отаца” [Јевтић 2016: 240]. Некада, међутим, вриједило би да признамо да голотиње и нема.

ЗАХВАЛНИЦА

Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива”, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Извори:

- Свети Максим Исповедник (2010). *Расправа с Пиром I*. Прев. Вукашин Милићевић. *Теолошки поједи*, 40 (1–3): 3–31.
- Constas, Nicholas (2014). *On difficulties in the Church Fathers: the Ambigua*. Cambridge, Ma and London: Harvard University Press.
- Eliae Metropolitae Creatae. Commentarii in S. Gregorii Nazianzeni Orationes XIX. Y: Gregorii Theologi, *Opera omnia*, tomus secundus, yp. J.-P. Migne, PG 36. Paris: Migne 1858, 738–943.
- Gallay, Paul (1978). *Grégoire de Nazianze: Discours 27–31 (Discours Théologiques)*, SC 250. Paris: Éditions du Cerf.
- Gregorii Theologi. Carmina moralia. Y: J.-P. Migne (yp.), *Opera quae extant omnia*, tomus tertius, PG 37. Paris: Migne 1862, 521–968.
- Gregorii Theologi. Epistolae. Y: J.-P. Migne (yp.), *Opera quae extant omnia*, tomus tertius, PG 37. Paris: Migne 1862, 21–387.
- Gregorii Theologi. Orationes. Y: J.-P. Migne (yp.), *Opera quae extant omnia*, tomus primus, PG 35. Paris: Migne 1857.
- Gregorii Episcopi Nysseni. De deitate Filii et Spiritus Sancti. Y: J.-P. Migne (yp.), *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, tomus tertius, PG 46. Paris: Migne 1863, 553–576.
- Joannis Chrysostomi. In Epistolam ad Hebraeos. Y: J.-P. Migne (yp.), *Opera omnia quae exstant*, tomus duodecimus, PG 63. Paris: Migne, 1862, 9–237.
- Mandac, Marijan (2005). *Grgur Nazijanski: Teološki Govori i Teološka Pisma*. Split: Služba Božja.
- Mason, Arthur James (1899). *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: University Press.
- Maximi Confessoris, Ambigua. Y: J.-P. Migne (yp.), *Opera omnia*, tomus secundus, PG 91. Paris: Migne 1863, 1031–1418.
- Norris, Frederick W.; Lionel Wickham and Frederick Williams (1991). *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*. Leiden: Brill.
- Storin, Bradley K. (transl.) (2019). *Gregory of Nazianzus's Letter Collection: The Complete Translation*. Los Angeles, CA: University of California Press.

Секундарна литература:

- Блауерс, Пол М. (2013). Интерпретативни плес: скривање, разоткривање и одлагање смисла у ерминевтичком богословљу Светог Максима Исповедника. У: Максим Васиљевић (ур.), *Познање циља стварања силом васкрсења: Рагови Симјосиона о Свјетом Максиму Исповеднику (Београд, 18–21. октобар 2012)*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања; Лос Анђелес: Севастијан прес, 271–280.
- Јевтић, Атанасије (2016). *Патрологија – књига група: Источни Оци и Писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 321–425*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка; Лос Анђелес: Епархија западно-америчка; Сарајево: Митрополија добро-босанска.
- Edwards, Mark (2015). One Nature of the Word Enfleshed. *Harvard Theological Review*, 108(2): 289–306. [DOI:10.1017/S0017816015000176]
- Jankowiak, Marek and Phil Booth (2015). A New Date-list of the Works of Maximus Confessor. In: Pauline Allen, Bronwen Neil (ed.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 19–83. [DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199673834.013.2]
- Louth, Andrew (1993). St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: the shaping of tradition. In: S. Coakley and D. A. Pailin (eds.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in honour of Maurice Wiles*, Oxford: Clarendon Press, 117–130.
- Louth, Andrew (1996). *Maximus the Confessor*. London and New York: Routledge.
- Lüdtke, Willy (1913). Zur Überlieferung Der Reden Gregors von Nazianz. *Oriens Christianus*, 3: 263–276.
- McGuckin, John A. (2001). *St Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. Crestwood – New York: St Vladimir's Press.
- McGuckin, John A. (2012). St Gregory the Comic. In: Christopher A. Beeley (ed.), *Re-reading Gregory of Nazianzus: Essays on History, Theology and Culture*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 269–276.
- Van Loon, Hans (2009). *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden–Boston: Brill.
- Wickham, Lionel R. and Frederick J. Williams (1976). Some Notes on the Text of Gregory Nazianzen's First Theological Oration. *Studia Patristica*, 14(3): 365–370.
- Williams, Frederick (1981). Gregory Nazianzen and Winter Flowers. *Museum Philologum Londiniense*, 4: 211–212.
- Williams, Frederick (1987). Acrobats and Geometry: Unwelcome Intruders in the Text of Gregory Nazianzen. *Glotta*, 5(1–2): 96–103.

ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

The Online Liddell Scott Jones Greek English Lexicon. Доступно на: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=83045>. и <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=22509>. Приступљено: 10.11.2020.

WHY DON'T MOURNERS DO GEOMETRY?
St Maximus the Confessor and St Gregory the Theologian's Oration 27

by

ANDREJ JEFTIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 11B, Belgrade, Serbia
ajeftic@bfspc.bg.ac.rs

SUMMARY: The paper deals with St Maximus' *Ambiguum* 14 in which this Byzantine theologian interprets a paragraph from the famous *First theological oration* of St Gregory the Theologian. By way of comparison, the Cappadocian states that Eunomian theological discussions are misplaced in the same manner as doing geometry would be in the time of mourning. Maximus faced a rather difficult task of interpreting this odd comparison. In response to this challenge, he offered several different interpretations, admitting that he would be grateful to anyone who might offer a better solution of this ambiguity. Some scholars who dealt with the text criticism of this very oration did precisely this by suggesting that 'the geometry' (γεωμετρία) represented a *lapsus calami* which replaced the original phrase 'the immoderate laughter' (γέλω ἀμετρία), while others refused to accept their proposal. Reflections are offered in conclusion on the authority present in the patristic texts, both in case of Maximus as well as in the case of contemporary patristic scholars.

KEYWORDS: St Gregory the Theologian, St Maximus the Confessor, geometry, *lapsus calami*, authority

ИЗМЕЂУ ЖЕЉА И РЕАЛНОСТИ: ИСТРАЖИВАЊЕ НАМЕРА О ПОВРАТКУ МЕЂУ ПРИПАДНИЦИМА ДРУГЕ ГЕНЕРАЦИЈЕ МИГРАНАТА ИЗ СРБИЈЕ У ШВАЈЦАРСКОЈ

ДАНИЦА ШАНТИЋ
danicasantic@gmail.com

МИЛИЦА ТОДОРОВИЋ
milicageo123@gmail.com

Универзитет у Београду
Географски факултет
Студентски трг 3/III, Београд, Србија

САЖЕТАК: Повратне миграције представљају недовољно истражену област у оквиру студија о мобилности становништва. Иако намера о повратку не представља и гаранцију за његову реализацију, мигранти који исказују намеру да се врате имају веће шансе да то и остваре у односу на оне који о томе и не размишљају. Посматрано са аспекта државе порекла, повратне миграције могу имати велики значај за укупни развој државе, нарочито уколико је реч о повратку младих људи који су репродуктивно и радно способни. У раду су представљени резултати истраживања спроведеног међу припадницима друге генерације миграната из Србије у кантону Луцерн (Швајцарска) с циљем утврђивања њихових намера о повратку. За потребе рада спроведена је on-line анкета затвореног типа, док је испитивање утемељено интервјуима. Резултати су указали на сложеност и нераскидивост везе миграната са Републиком Србијом на различитим нивоима. Међутим, показало се да на намеру о повратку утичу бројни фактори који су превасходно повезани са задовољством живота у држави пријема.

У том контексту не изненађује податак да највећи број испитаника не планира да се врати у Србију.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: повратне миграције, друга генерација миграната, Србија, Швајцарска

Повратне миграције, као недовољно истражено подручје међународних миграција, постају све значајнији предмет дискусија у научним миграционим круговима [Ndreka 2019: 4]. Један од основних разлога због којег овај тип миграција представља недовољно истражену област огледа се у чињеници да је већина истраживачких ресурса лоцирана у високо развијеним државама, док се већина повратника враћа у државе у развоју [Pirvu 2017: 193]. Литература о овом феномену претежно је усмерена на истраживања о реализованом повратку и процесу (ре)интеграције у држави порекла [Fakiolas and King 1978; Van Houte and Davids 2014; Cassarino 2015; Cawley and Galvin 2016; Flahaux 2017; Coniglio and Brzozowski 2018] и расветљавању намера о повратку миграната [Bilgili and Siegel 2015; Carling and Pettersen 2014; Paparusso and Ambrosetti 2017; Bonifazi and Paparusso 2018]. Иако намера о повратку не представља и гаранцију за његову реализацију, мигранти који исказују намеру да се врате имају веће шансе да то и остваре у односу на оне који о томе и не размишљају [према Bilgili and Siegel 2015: 1]. Познавање намера миграната о повратку је важно у циљу добијања потпуне и реалне слике целокупног миграционог процеса [према: Bonifazi and Paparusso 2018: 2].

Кесарино наводи да се миграциони циклус сваког мигранта састоји од три различите етапе: емиграције, имиграције и повратка [Cassarino 2015]. Од повезаности наведених етапа унутар циклус зависи да ли ће исти бити потпун, непотпун или прекинут. Кесарино даље тврди да су жеља и спремност за повратком два основна елемента у процесу припреме повратка мигранта у државу порекла. Жеља подразумева одсуство било каквог спољашњег утицаја приликом доношења одлуке. С друге стране, главни фактори који обликују спремност миграната да се врате представљају комбинацију времена, ресурса, искуства и услова живота у државама пријема и државама порекла [Cassarino 2015]. Готово истог става су Дувал и Билцили и Сигл који сматрају да су намере миграната о повратку често последица њиховог искуства у држави пријема (позитивног или негативног), али и јачине веза које мигранти остварују са државом порекла [Duval 2004; Bilgili and Siegel 2015].

Разумевање будућих миграционих планова потенцијалних повратника може бити од великог економског и друштвеног значаја, пре свега за државу порекла уколико жели да развија и одржава односе са својим становништвом у иностранству [према Bilgili and Siegel 2015: 2], али и да омогући лакши повратак и адекватну адаптацију онима који планирају да се врате. Важност познавања миграционих планова у будућности огледа се и кроз процес доношења мера с циљем креирања политика које би утицале на развој државе порекла путем преноса вештина и знања, финансијских средстава и генералног искуства миграната [Ghimire and Maharjan 2015: 3].

Циљ овог рада је испитивање намера повратка међу припадницима друге генерације миграната из Србије у кантону Луцерн (Швајцарска), као и детерминисање фактора који утичу на њихову намеру. Истраживање искључује могућност краткорочног (привременог) повратка у домовину, те су испитаници одговарали о намерама везаним искључиво за трајни повратак. Иако су у фокусу истраживања припадници друге генерације, у сврху добијања комплетније слике, једно од важнијих истраживачких питања везано је за намере о повратку њихових родитеља (прва генерација миграната). Захваљујући добијеним одговорима, један сегмент истраживања заснован је на примени компаративне анализе. Полазећи од претходно наведених тврдњи да на одлуку о повратку миграната утичу везе које мигранти остварују с државом пријема и државом порекла, акценат је на истраживању различитих аспеката интеграције и транснационалних активности испитаника. У том смислу може се констатовати да на намере о повратку имају утицај релативно супротни процеси са сложеним последицама, с обзиром на то да интеграција има тенденцију да ојача везе са државом пријема, док транснационалне активности миграната учвршћују везе са државом порекла.

ПРЕГЛЕД ЛИТЕРАТУРЕ

Иако повратак припадника друге генерације миграната може бити разматран и као вид имиграције у државу порекла родитеља [King and Christou 2008: 2], повратне миграције у ширем смислу (поред припадника прве генерације миграната) подразумевају и повратак припадника друге и треће генерације [Kunuroglu et al. 2016: 3–4]. Овакав концепт представља полазну основу овог рада. У светској научној литератури, највећи број студија усмерених ка испитивању намера миграната о повратку, засновано је на интеграцијско-транснационалној релацији [Bonifazi and Paragusso 2018: 2]. У том контексту, резултати бројних истраживања показали су да низак степен интеграције у држави пријема, уз истовремено јачање транснационалне везе са државом порекла, у највећем броју случајева, повећава вероватноћу повратка [De Haas and Fokkema 2011; Fokkema 2011; Bilgili and Siegel 2014; Steinmann 2018; Bonifazi and Paragusso 2018].

У истраживању које је Стаинмен спровео међу мигрантима из Пољске и Турске у Немачкој, утврђено је да пресудну улогу на намеру да се врате имају транснационалне активности које мигранти одржавају са државом порекла [Steinmann 2018]. Иако је економски фактор (слабе дознаке и улагање у реконструкцију или изградњу објеката у држави порекла) и позитивно и негативно утицао на планове о повратку, јаке друштвене и културне везе остварене са матицом имале су посебан утицај на њихову намеру да се врате. Ово је нарочито изражено код пољских миграната код којих су израженије намере о повратку. Студија коју су спровели Де Хас и Фокема међу припадницима четири мигрантске заједнице (из Египта, Гане, Марока и Сенегала) у Шпанији и Италији, указује на сложеност везе између интеграције и транснационализма. Аутори су утврдили да социокултурна интеграција има негативан ефекат на намеру о повратку,

док економска интеграција нема значајног утицаја [De Naas and Fokkema 2011]¹. С друге стране, економске везе са државом порекла, имају позитиван утицај на намере о повратку, док социјалне немају значајнији ефекат. Бонифази и Папарусо су, приликом спровођења истраживања међу мигрантима у Италији, утврдили да су транснационалне активности миграната важан фактор у обликовању намера за повратак миграната. Наиме, већа учесталост посета и одржавање веза са земљом порекла у великој мери повећале су могућност да ће се код испитаника јавити јача намера за повратком [Bonifazi and Paragusso 2018]. Мигранти који долазе из Латинске Америке, Субсахарске Африке, Кине, Филипина, Украјине, Пољске, Румуније, показали су већу намеру да се врате у поређењу са мигрантима из других држава Европске уније и других развијених земаља света. У погледу економске структуре, подаци су показали да незапослени и неактивни радници код којих је изражена намера да остану у Италији највероватније не намеравају да се врате јер нису реализовали свој циљ емиграције. Фокема је утврдила да одлично познавање матерњег језика, верске праксе, као и транснационална повезаност са државом порекла (дознаке, инвестиције, посете), позитивно утичу на намеру о повратку, док економска интеграција нема значајног утицаја [Fokkema 2011]. До истих резултата дошле су и Билцили и Сигл које су испитивале намере повратка међу мигрантима из Авганистана, Бурундија, Етиопије и Марока у Холандији. Ауторке су утврдиле да иако економска интеграција нема јасно дефинисан утицај на намере за повратак, вероватније је да ће слабије културно интегрисани појединци исказати намеру за трајним повратком у државу порекла. С друге стране, и у овом истраживању, показало се да су транснационалне везе миграната са државом порекла имале позитиван утицај на формирање намера о повратку [Bilgili and Siegel 2015].

Када је реч о родним разликама, Ицигсон и Џоргули-Сауседо сматрају да миграција сама по себи за мушкарце може значити губитак статуса и привилегија стечених у матици, и да би могућност повратка у државу порекла значило да би изгубљено могло да се поврати. Супротно томе, жене се лакше прилагођавају новом друштвеном окружењу, те су код њих слабије изражене намере о повратку [Itzigsohn and Giorguli-Saucedo 2005]. У истраживању које је спроведено међу десет мигрантских заједница у Норвешкој (и српска) Карлингтон и Петерсен су утврдили да су највеће могућности повратка заступљене међу мушком популацијом у четрдесетим годинама, који су скоро половину свог живота провели у Норвешкој [Carlington and Pettersen 2014].

У литератури о миграцијама преовладава став – што су мигранти старији већа је вероватноћа о намери за повратак у државу порекла [према

¹ За потребе овог рада, аутори су користили податке добијене истраживачким пројектом “Push and pull factors of international migration”. Истраживачки пројекат је реализован 1997. године на територији Египта, Марока, Турске, Гане, Сенегала, Италије и Шпаније. Пројекат је финансирала Европска комисија, извршио *Eurostat* и спровео Холандски интердисциплинарни демографски институт (NIDI) у сарадњи са истраживачким институтима у државама у којима је истраживање спроведено.

Cobb-Clark and Stillman 2013: 4]. У том контексту, може се очекивати да ће доминантну групу повратних миграната, у највећем броју случајева, чинити популација старије старосне доби која тек након пензионисања одлучује да се врати у државу порекла. Као значајан фактор повратка издваја се и брачни статус миграната. Код миграната који су у брачној заједници јавља се мања шанса за повратак [Bonifazi and Paparusso 2018: 10]. Мигранти који су се доселили са супружницима и децом изражавају мању намеру за повратак у поређењу са мигрантима који немају такав статус у држави пријема. Када је реч о образовању, поједина истраживања утврдила су да се највећа вероватноћа повратка јавља код лица са средњим нивоом образовања, док се код високообразоване деце миграната примећује најмања намера за повратком [Carlington and Pettersen 2014: 27].

Методолошки изазови изучавања феномена међународних (повратних) миграција

Прикупљање података о међународним миграцијама представља јединствени поступак, с обзиром на то да исти феномен (миграције становништва), исти догађај (међународне миграције) и исто становништво (међународни мигранти) региструју две различите државе користећи два потпуно различита система прикупљања података [Poulain 2008: 20]. Велики број држава не располаже системом за регистрацију. У неким државама процена миграционих токова заснива се на комбинацији података из различитих извора. Пописи становништва у многим државама представљају једини извор података о миграцијама. Међутим, пописима је тешко пратити редовне промене миграционог процеса, а пописна статистика не пружа информације о узроцима и последицама миграција. Стога се може рећи да је статистика о миграцијама обично секундарни производ пописне праксе држава [Eurostat, 2003: 18].

Република Србија убраја се у групу држава која је најреспектабилније податке о обиму и правцу спољних миграционих кретања добијала путем пописа становништва. Југословенски попис из 1971. године први је пружио податке о броју српских држављана на привременом раду у иностранству. У пописима становништва 1971, 1981. и 1991. године сва лица на раду или боравку у иностранству укључена су у укупно становништво Србије, док су у попису становништва 2002. лица која раде или бораве у иностранству годину дана или више била искључена из контингента сталног становништва. Према принципу „уобичајеног становништва”, који је примењен у попису 2011. године, у укупно становништво одређеног места укључена су само лица која су у датом месту живела непрекидно најмање годину дана пре критичног момента пописа, као и лица која су у том месту живела краће од 12 месеци, али с намером да у њему остану најмање годину дана. Евиденција повратника са рада – боравка у иностранству, извршена је у три пописа: 1981, 1991. и 2011. године. У пописима 1981. и 1991. регистрован је само број повратника који су радили у иностранству. У попису 2011. године, уз повратнике који су радили

у иностранству, евидентирани су и чланови породице који су са њима боравили у иностранству до повратка у матицу. Наведене две различите категорије повратника у резултатима пописа 2011. године представљене су као један недељив скуп, с обзиром на то да није било предвиђено решење за њихово посебно исказивање [Станковић 2014: 11–12, 23].

Табела 1. Укупан број повратника по пописним годинама²

Година пописа	Србија	Централна Србија	Војводина
1981.	63.801	54.329	9.472
1991.	62.843	43.136	19.707
2011.	234.932 ³	184.504	50.428

Извор: [Станковић 2014: 23].

У пописима 1981. и 1991. евидентиран је готово подједнак број повратника, док их је у попису 2011. године регистровано скоро три пута више (Табела 1). Поред наведених методолошких разлика, упоредивост података међу поменутим годинама отежава чињеница да је између пописа 1991. и 2011. протекло двоструко више времена него између пописа 1981. и 1991, што је повољно утицало на раст датог скупа [Станковић 2014: 23]. У сва три пописа, највећи број повратника је забележен у Централној Србији, док се Војводина одликује знатно мањим учешћем. Овакав однос између два региона не изненађује уколико се у обзир узму разлике у укупном броју становника, као и разлике између броја лица на раду / боравку у иностранству [Станковић 2014: 24].

Материјал и методе истраживања

С обзиром да пописна статистика не пружа одговоре који су дефинисани циљем рада, испитивање је засновано на on-line истраживању. Основни разлог спровођења наведеног типа истраживања је директно условљен географском удаљеношћу истраживача и испитаника (истраживачи су се у тренутку спровођења истраживања налазили у Србији, а испитаници у Швајцарској). On-line анкетно истраживање као такво има бројне предности. Дувеил као једну од најважнијих, наводи чињеницу да испитаници могу да одговоре на питања у тренутку када њима највише одговара, што указује на то да се без притиска могу фокусирати на своје одговоре, који и чине основу истраживања [Dewaele 2018].

За потребе овог рада спроведена је on-line анкета затвореног типа. Упитник је формиран на *Google drive* платформи и дистрибуиран је испитаницима путем електронске поште. Сам поступак анкетног истраживања

² Без података за АП Косово и Метохију.

³ У попису 2011. године, из контингента повратника са рада / боравка у иностранству, искључен је укупан број повратника из бивших република СФРЈ (87.113) [Станковић 2014: 23].

спроведен је између 20. октобра и 15. децембра 2018. године међу припадницима друге генерације српских миграната у Швајцарској. Као што је већ наведено, у обзир су узети само одговори испитаника који су рођени и који живе у кантону Луцерн. Упитник је садржао 43 питања, међу којима се издвајају питања о социо-демографским карактеристикама испитаника (пол, старост, брачни статус, број деце и радни статус), држављанству и етничком идентитету. У складу са дефинисаним циљем рада и раније поменути теоријским концептима, акценат је био на питањима о транс-националним активностима, као и о социо-економској интеграцији у држави пријема, с посебним освртом о намерама за повратак у Србију. На посредан начин, преко ставова испитаника, у анализу су укључене намере о повратку прве генерације миграната.

У циљу јаснијег и комплетнијег разумевања фактора који утичу на намере о повратним миграцијама испитаника, истраживање је употпуњено подацима добијеним структурираним интервјуом, као често коришћеном методом у различитим научним дисциплинама. Јанг и др. сматрају да се значај интервјуа, као вида квалитативног истраживања, преваходно огледа у могућности дубинске анализе искустава релативно мале величине узорка [Young et al. 2018]. С обзиром на указана просторна ограничења, примењен је тзв. *Инијернет и нијервју* [Bolderson 2012: 68]. У овом случају, наведени тип интервјуа спроведен је путем друштвених мрежа и *Zoom* платформе. Укупно је реализовано десет интервјуа, у којима је учешће узело 6 жена и 4 мушкарца. Старост свих учесника интервјуа је између 20 и 30 година. Учесници интервјуа су изабрани на основу личног познанства са ауторкама истраживања. Пре самог поступка, испитаници су упознати са предметом и циљем рада, те су сви на добровољној основи приступили интервјуисању. Интервју је спроведен у јулу 2020. године.

РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

Прва фаза анализе добијених резултата спроведене анкете укључује представљање социо-демографских карактеристика испитаника. Истраживањем је обухваћено 33 припадника друге генерације српских миграната у кантону Луцерн. У погледу полне структуре, незнатно већи број чиниле су жене (51,5%). Посматрано према старосној структури, највећи број испитаника је било старости између 20 и 34 године, при чему су доминантну старосну групу (51,5%) чинила лица старости између 20–24 године, док су два испитаника (6,1%) имала мање од 20 година. У истраживању нису учествовала лица старија од 34 године. Анализа старосне структуре указује да је највећи број испитаника рођен 90-их година 20. и почетком 21. века. Ови подаци поклапају се са чињеницом да је у овом периоду у Швајцарској забележено повећање броја миграната са простора бивше Југославије, нарочито Србије [Swiss Federal Statistical Office, 2018], који су у поменутом периоду добили потомке. У литератури о миграцијама они су категоризовани као друга генерација миграната.

Табела 2. Социо-демографске карактеристике испитаника

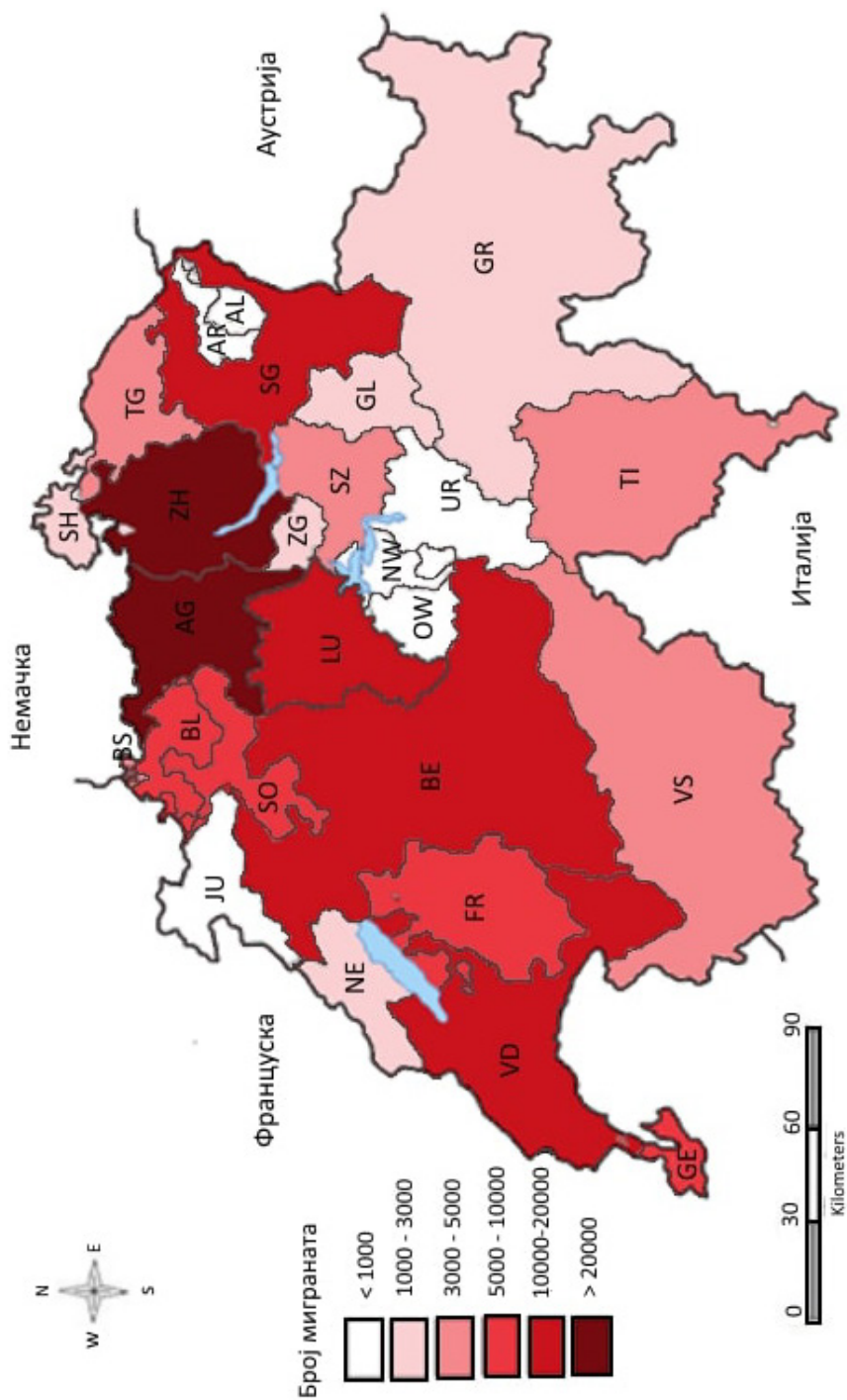
Обележје испитаника		Укупно	%
Полна структура	Мушки	16	48,5
	Женски	17	51,5
Старосна структура	<20	2	6,1
	20–24	17	51,5
	25–34	14	42,4
Радни статус	Запослен/а	23	69,7
	Незапослен/а	2	6,1
	Неактивна лица ⁴	8	24,2
Брачни статус	Неожењен/неудата	20	60,6
	Ожењен/удата	13	39,4
Број деце	Једно	4	12,1
	Двоје	5	15,2
	Без деце	24	72,7

Извор: Формирано на основу резултата анкетног истраживања [обрада аутора].

С обзиром на старосну структуру испитаника, подаци о брачном статусу и броју деце нису неочекивани. Највећи број анкетираних лица (60,6%) није у брачној заједници и нема децу (72,7%). Око трећине испитаника има једно или двоје деце, док ниједан учесник истраживања нема више од два детета. Када је реч о економској активности, резултати истраживања указују да је највећи број испитаника (69,7%) запослен, знатно мањи број (6,1%) је незапослен, док је најмање неактивних лица (ученици: 6,1%; студенти: 18,1%). С обзиром да Швајцарска спада у ред држава које одобравају двојно држављанство, не изненађује податак да велики број испитаника (45,5%) има двојно држављанство, српско држављанство има нешто мањи број лица (42,4%), док најмањи број испитаника (12,1%) има швајцарско држављанство. Сви испитаници рођени су у кантону Луцерн у којем су у тренутку спровођења истраживања и боравили. Подаци швајцарске статистике [Swiss Federal Statistical Office, 2018] показују да је кантон Луцерн један од кантона Швајцарске у којем живи највећи број лица из Републике Србије (пored кантона Цирих, Аргау, Сент Гален, Во и Берн). Према подацима из 2018. године, у овом кантону боравило је 11.883 српских миграната, док је њихов удео, исте године, у укупној мигрантској популацији износио 16,4% што представља највећи удео у односу на остале кантоне Швајцарске.

На основу намера о повратним миграцијама, све испитанике могуће је поделити у три категорије: мигранти који намеравају да се врате, мигранти који не намеравају да се врате и мигранти који ће се можда вратити у Србију. Највећи број испитаника, готово половина испитаног узорка, не планира да се врати (48,4%), мањи број њих би се можда вратио (30,3%),

⁴ У неактивна лица спадају ученици, студенти, пензионери, лица која обављају кућне послове и остала лица.



Карта 1. Просторни размештај миграната из Србије у Швајцарској по кантонима (2018).
Извор: [Формирано на основу података Swiss Federal Statistical Office, 2018]

док је најмањи број лица исказао намеру за повратком (21,2%). Резултати истраживања указали су на постојање изразитих родних разлика. Наиме, више од две трећине мушкараца обухваћених истраживањем намерава да се врати или ће се можда вратити. Супротно томе, готово исти проценат (две трећине) жена које су учествовале у истраживању своју будућност не виде у Србији. У погледу економске активности, трећина свих лица који не планирају да се врате у Србију економски је активно. Када је реч о брачном статусу, више од половине испитаника који нису у браку не планирају да се врате у Србију.

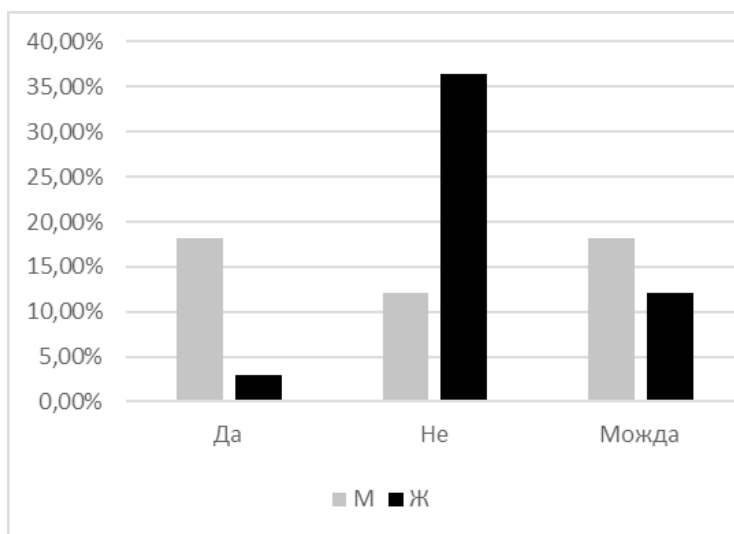
Разматрање мотива за повратак засновано је на детерминисању фактора привлачног и одбојног карактера како у држави пријема, тако и у држави порекла. Најважнији разлози који утичу на намере о повратку су повезани са задовољством живота у кантону Луцерн, али и, у великој мери, са тренутном социо-економском ситуацијом у Србији. Резултати истраживања су показали да су испитаници упознати с проблемима с којима се суочавају њихови рођаци и пријатељи у Србији, те да такав став обично има негативан утицај на одлуку самих миграната о повратку. С друге стране – запосленост, адекватна примања и достигнут висок ниво социјалне интеграције у кантону Луцерн издвајају се као основни разлози због којих највећи број испитаника не планира да се врати у Србију:

„Не планирам да се трајно вратим у Србију. Разлог је велика разлика у начину живота и стандарда, и то што сам јако задовољна животом у Луцерну. Знам да у Србији не бих била добро плаћена у мојој струци као у Швајцарској” (жена, 24 године).

Мигранти који намеравају да се врате обично наводе породичне разлоге као основни повод за повратак. Углавном је реч о испитаницима који имају неког старијег члана породице у Србији којем је потребна нега. Поред тога, велику улогу међу факторима емоционалне природе има осећај припадности месту у којем су рођени родитељи испитаника, а које поједини припадници друге генерације сматрају својим домом. Ипак, највећи број испитаника намерава да се врати по завршетку радног ангажовања у кантону Луцерн и након стицања услова за пензију:

„Да, планирам да се вратим у Србију али не још увек него након што одем у пензију. Са швајцарском пензијом се може добро живети у Србији. Волим Србију и себе сматрам Србином. Овде ми је породица, али ме вуче да будем доле.” (мушкарац, 27 година).

У поређењу с намерама припадника друге генерације миграната о повратним миграцијама, ставови испитаника о плановима њихових родитеља указују на постојање значајних разлика између две генерације. Највећи број испитаника навео је да њихови родитељи планирају да се врате у државу порекла (66,7%), док су се родитељи мањег броја испитаника већ вратили (6,1%). Чињеницу да њихови родитељи у већој мери намеравају да се врате у државу порекла, мигранти друге генерације објашњавају



Графикон 1. Одговори испитаника о намерама трајног повратка у Србију (М – мушкарци; Ж – жене)

Извор: Формирано на основу резултата анкетног истраживања [обрада аутора].

тима што су мигранти прве генерације *ириврженији* Србији, с обзиром на то да су рођени и да су провели велики део свог живота у Србији. Ипак, повратак прве генерације миграната не подразумева и потпуни прекид контакта са државом имиграције. На одрживост контакта мигранта са кантоном Луцерн, између осталог, имају великог утицаја погодности које мигранти имају у Швајцарској, а које су преваходно повезане са услугама здравственог система:

„Моји родитељи планирају да се трајно врате у Србију. Разлози су: одрасли су у Србији, више су везани за Србију и родбину, улагали су у кућу и сва имовина им је у Србији. Као и већина људи имају и моји родитељи страх да се скроз одјаве из Швајцарске због здравственог система који је много бољи у Швајцарској” (жена, 24 године).

Истраживањем је утврђено да мигранти прве генерације редовно посећују Србију и чешће шаљу финансијске дознаке својим рођацима и пријатељима у односу на своју децу. На основу бројних емпиријских истраживања, ова чињеница може бити кључна у каснијој одлуци о повратку. Наиме, Констант и Маси у студији о мигрантима у Немачкој, између осталог, утврдили су да ће се мигранти који шаљу дознаке извесније вратити од миграната који то не чине [Constant and Massey 2002]. Поједини испитаници, с друге стране, сматрају да мигранти прве генерације повратак у Србију посматрају као почетак новог живота или наставак живота који су изгубили одласком у иностранство:

„Искрен да будем, мислим да ће моји родитељи да 'процветају' када се врате у Србију. Многи људи који су радили у Швајцарској су под пензионерске дане одлучили да оду у Србију и ту нема ничег необичног” (*мушкарац, 30 година*).

Иако не постоји јединствена дефиниција концепта интеграције миграната, може се констатовати да је интеграција миграната дугорочан вишедимензионалан и вишесмеран процес прилагођавања у друштво земље пријема који подразумева законску, економску и социо-културну интеграцију [Лукић 2016: 83–84; Лукић 2018: 641]. Када је реч о интеграцији миграната друге генерације треба поћи од чињенице да, иако припадају категорији мигранта као и њихови родитељи, животни пут прве и друге генерације у потпуности је другачији. Поменуте разлике превасходно се огледају кроз податак да су две наведене генерације миграната рођене у различитим државама, те су најранији период живота провели прилагођавајући се различитим системима. Процес адаптације новој средини са којом су се суочили мигранти прве генерације приликом насељавања у кантону Луцерн, заобишао је њихове потомке. У том контексту, разумљиви су и резултати истраживања који су показали да припадници друге генерације српских миграната у кантону Луцерн формирају различите видове социјалних мрежа. Поред контаката које остварују са српским мигрантима, они су друштвено повезани и са припадницима швајцарске националности, као и са лицима других мигрантских заједница које живе у овом кантону. Највећи број испитаника (90,9%) наводи да њихова националност нема никаквог утицаја у њиховом социјалном животу. Око две трећине испитаника сматра да за друштво Швајцарске они нису странци већ интегрални део заједнице. Више од 60% испитаника се није сусрело ни с једним видом дискриминације што указује на то да друштво кантона Луцерн (и Швајцарске генерално), сачињено од значајног дела миграната, показује висок степен поштовања према различитостима које се заснивају на етничкој разноврсности. Поред тога, висок степен укључености на тржиште рада добар је показатељ нивоа економске интегрисаности. За највећи број испитаника, кантон Луцерн је место у којем се они осећају безбрижно и срећно:

„Имам добре услове за живот у Луцерну. Све је регулисано овде и нема корупције. Имам одличне могућности за школовање. Луцерн је мирно и уређено место. У разговору са неким рођацима, чула сам да тако није у Србији” (*жена, 22 године*).

„Нисам се сусрела ни са једним видом дискриминације. Миран је живот овде. Спокојан. Има доста нас из различитих делова Балкана и сви се поштујемо” (*жена, 27 година*).

Резултати појединих истраживања [Somerville 2008; Kunuroglu 2016] открили су да мигранти друге генерације често поседују одређену врсту знања о држави порекла. У великој мери, говоре језик државе порекла и

циркулишу на релацији између државе порекла и државе пријема, чему је између осталог допринео развој авио-саобраћаја. Кесарино [Cassarino 2004] наводи да потенцијални повратници пре коначног повратка уређују свој наредни стадијум живота водећи рачуна о економским (финансијске дознаке), социјалним (друштвене мреже, посете) и културним (медији) везама с матицом. Сагледавањем података о транснационалним активностима, које се у основи огледају кроз различит систем веза који мигранти остварују на релацији држава порекла – држава пријема, упућује на закључак да су испитаници упознати и укључени у различита социо-економска дешавања у Србији иако нису физички присутни. Посматрано из угла социјалних односа, утврђена је интензивна комуникација испитаника са становништвом у држави порекла. Сви испитаници имају, поред рођака, и пријатеље у Србији са којима најчешће остварују контакт посредством интернета. Поред тога, више од 40% испитаних барем је једном финансијски помогло у обнови или изградњи објеката (црква, болница и сл.) у Србији. Када је реч о посетама, највећи број испитаних Србију посећује два до пет пута годишње (81,8%), углавном за време одмора или празника, док скоро трећина сматра да би чешће долазила у Србију да је географски ближа Швајцарској:

„Највећи део моје родбине је у Србији. Имам и доста пријатеља у Србији са којима се повремено чујем. Да је Србија на месту Немачке сваког другог викенда бих је посећивао” (*мушкарца, 29 година*).

„Србију посећујем 2–3 пута годишње, обично за дочек Нове године и током лета. Понекад сам ту и за Ускрс или у октобру када имам одмор” (*жена, 24 године*).

Посебан сет питања обрађених током интервјуа имао је за циљ да установи под којим условима би се испитаници вратили у Србију, односно шта је потребно променити како би се њихов повратак реализовао. Закључује се да гаранција сталног запослења и одговарајућа зарада не би били довољни фактори који би условили повратак, али би било изводљиво једино након *промене целокупног система*, које би у првом реду подразумевало реформу образовног и здравственог система, што се већ закључило према речима једне испитанице. У вези с тим истраживање је спроведено од стране Шантић и сар. [2019] у којем је утврђено да, у циљу побољшања квалитета живота становништва, посебан акценат власти у Србији треба да буде, између осталог, и на унапређењу здравствене заштите и културно-образовних институција. Испитаници су често наглашавали *ујодан живој* који имају у кантону Луцерн и све предности државе пријема у односу на државу порекла, те су одбијајући фактори повратка управо везани за неповољне аспекте живота у Србији у односу на исте у Швајцарској. С друге стране, као што је наведено, мигранти који намеравају да се врате учиниће то након пензионисања, те у том контексту посебан услов за њихов повратак не постоји. У овом случају, одлука о повратку у Србију, која би представљала последњи корак ка завршетку

миграционог циклуса (који је другачији у случају друге генерације миграната), обично је унапред одређена и на њу немају готово никаквог утицаја спољашњи фактори. Иако мотиви за повратак нису директно у вези са факторима економске природе, финансијска сигурност је врло важна за оне који планирају да се након пензионисања врате, с обзиром на то да су свесни да са иностраном пензијом могу добро да живе у Србији.

ЗАКЉУЧАК

У овом раду, са аспекта повратних миграција, разматране су намере трајног повратка у Србију припадника друге генерације српских миграната кантона Луцерн. У складу са изнетим резултатима претходних истраживања, могућност повратка сагледана је кроз приступ према којем ће мигранти који су добро интегрисани у држави пријема показати мању намеру за повратак, док ће испитаници који су активнији у транснационалном простору исказати веће намере о повратним миграцијама. Резултати истраживања су показали да највећи број припадника друге генерације српских миграната у кантону Луцерн не планира да се врати у Србију (48,4%), док је више од трећине неодлучно. За разлику од намера самих испитаника, утврђено је да у односу на своје потомке, родитељи испитаника (прва генерација миграната) у већој мери намеравају да се врате у домовину (66,7%). Велики значај у процесу расветљавања разлога који утичу на намере о повратним миграцијама имао је спроведени интервју захваљујући којем је разјашњена позадина која се крије у одговорима испитаника. Откривено је да намере о повратку нису под утицајем једне групе фактора, већ да на њих утичу различите врсте привлачних и одбијајућих фактора (*push & pull*) који су међусобно повезани и присутни у готово истој мери у држави порекла и држави пријема. Различите форме породичних односа, фактори емоционалне природе и лични разлози (који се обично темеље на жељи испитаника да се врате након пензионисања) су доминантни када је реч о повратку у Србију. Поред тога, приликом формирања одлуке о повратку, испитаници у обзир узимају разлике у животном стандарду у месту пријема и држави порекла. Генерално, задовољство животом испитаника у Луцерну има пресудну улогу у формирању одлука о останку у овом кантону. Поступком укрштања резултата истраживања, утврђено је да је намера повратка најизраженија код запослених мушкараца који су у браку, који шаљу финансијске дознаке и два до пет пута годишње посећују Србију. С друге стране, намера останка је најизраженија међу мигранткињама старости 20–24 година које су запослене, неудате и немају децу. Разлика између групе испитаника који намеравају и не намеравају да се врате огледа се у ангажовању у транснационалном простору. Испитаници који планирају да се врате чешће остварују контакт са пријатељима и рођацима у Србији и чешће посећују домовину од испитаника који не планирају да се врате. Посебна разлика се примећује када је реч о слању дознака, те је утврђено да испитаници који не намеравају да се врате претежно не шаљу финансијске

дознаке. Мигранти који су неодлучни у својим намерама (који ће се можда вратити у Србију) истичу да у овом тренутку живота не намеравају да се врате, али да ће се њихов став у наредном периоду можда променити. С обзиром да су истраживањем претежно обухваћени млади припадници друге генерације миграната њихов повратак имао би великог удела у процесу ублажавања неповољне демографске слике Србије која је нарушена, између осталог, и континуираним процесом иселјавања младих из државе.

ЗАХВАЛНИЦА

Овај рад подржан је у оквиру пројекта „Migration, Integration and Governance Research Centre” (MIGREC) који финансира Европска унија у оквиру „Horizon 2020 Програма истраживања и иновација”, у складу са Споразумом о финансирању бр. 857261, као и пројекта „Проблеми и тенденције развоја геопросторних система Републике Србије” (176017), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Лукић, Весна (2016). Интеграција присилних миграната из бивших република СФРЈ на тржиште рада у Србији. *Демографија*, 13: 83–94.
- Лукић, Весна (2018). Од имиграције до интеграције – можемо ли да учимо од земаља са развијеним политикама интеграције миграната? *Зборник Мајинце српске за друштвене науке*, 167: 639–649.
- Станковић, Владимир (2014). *Србија у процесу сјољних миграција*. Београд: Републички завод за статистику Србије.
- Шантић, Даница; Милена Спасовски, Едвард Јакопин, Мирјана Девеџић, Марија Антић, Александар Кнежевић, Александар Ђорђевић, Добрила Судимац Мратинковић, Невена Радић, Даница Ђуркин, Вања Јавор и Милица Тодоровић (2019). *Испитивање ставова и намера сјановништва о пресељавању и утврђивање ушцаја миграција на демографско сјарење у четири јединице локалне самоуправе, у циљу формулисања препорука за креирање мера популационе политике*. Београд: Универзитет у Београду – Географски факултет.
- Ahlburg, Dennis and Richard Brown (1998). Migrants’ intentions to return home and capital transfers: A study of Tongans and Samoans in Australia. *The Journal of Development Studies*, 35(2): 125–151.
- Barbiano di Belgiojoso, Elisa (2016). Intentions on desired length of stay among immigrants in Italy. *Genus*. 72(1): 1–22.
- Bolderson, Amanda (2012). Conducting a Research Interview. *Journal of Medical Imaging and Radiation Sciences*, 43(1): 66–76.
- Bonifazi, Corrado and Angela Paparusso (2018). Remain or return home: The migration intentions of first-generation migrants in Italy. *Population, Space and Place*, 25(2): 1–13.
- Bilgili, Özge and Melissa Siegel (2015). To return permanently or to return temporarily? Explaining migrants’ intentions: *UNU-MERIT Working Papers*, 41: 1–20.
- Carling Jorgen and Silje Vatne Pettersen (2014). Return Migration Intentions in the Integration–Transnationalism Matrix. *International Migration*, 52(6): 13–30.

- Cassarino, Jean-Pierre (2004). Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited: *International Journal on Multicultural Societies*, 6(2): 253–279.
- Cassarino, Jean-Pierre (2015). *Reintegration and development*. European University Institute, Italy.
- Cawley, Mary and Stephen Galvin (2016). Irish migration and return: continuities and changes over time. *Irish Geography*, 49(1): 11–27.
- Cobb-Clark, Deborah and Steven Stillman (2013). Return migration and the age profile of retirement among immigrants. *IZA Journal of Migration*, 1–20.
- Constant, Amelie and Douglas Massey (2002). Return Migration by German Guestworkers: Neoclassical Versus New Economic Theories. *International Migration*, 40(4): 5–38.
- Coniglio, Nicola Daniele and Jan Brzozowski (2018). Migration and development at home: Bitter or sweet return? Evidence from Poland: *European Urban and Regional Studies*, 25(1): 85–105.
- De Haas, Hein and Tineke Fokkema (2011). The Effects of Integration and Transnational Ties on International Return Migration Intentions. *Demographic Research*, 25(24): 755–782.
- Duval, David Timothy (2004). Linking return visits and return migration among commonwealth Eastern Caribbean migrants in Toronto: *Global Networks*, 4: 51–67.
- Flahaux, Marie-Laurence (2017). Home, sweet home? The effect of return migration support mechanisms on reintegration. *Espace Populations Sociétés*. [DOI: 10.4000/eps.7118]
- Fakiolas, Rossetos and Russell King (1978). Emigration, return, immigration: A review and evaluation of Greece's postwar experience of international migration. *International Journal of Human Geography*, 2(2): 171–190. [DOI: 10.1002/(SICI)1099-1220(199606)2:2<171::AID-IJPG27>3.0.CO;2-2]
- Fokkema, Tineke (2011). Return Migration intentions among second generation Turks in Europe. The effect of integration and transnationalism in a cross-national perspective. *Journal of Mediterranean Studies*, 20(2): 365–388.
- Ghimire, Anita and Kabin Maharjan (2015). Student returnees and their reflection on contribution to Nepal: Use of knowledge and skills. *Migration and Development*, 4(1): 1–18. [DOI:10.1080/21632324.2014.935148]
- Guiraudon, Virginie (2014). Economic crisis and institutional resilience: the political economy of migrant incorporation. *West European Politics*, 37(6): 1297–1313.
- Itzigsohn, Jose and Silvia Giorguli-Saucedo (2005). Incorporation, transnationalism, and gender: immigrant incorporation and transnational participation as gendered processes. *International Migration Review*, 39(4): 895–920.
- King, Russell and Anastasia Christou (2008). Cultural geographies of counter-diasporic migration: The second generation returns 'home'. University of Sussex, Brighton, Sussex Migration Working Paper, 45: 1–30.
- Kunuroglu, Filiz; Fons van de Vijver and Kutlay Yagmur (2016). Return Migration. *Online readings in Psychology and Culture*, 8(2): 1–28.
- Ndreka, Alkida (2019). Return migration and Re-integration of Returnees challenges in the origin country. *RSC (Research in Social Change)*, 11(3): 4–24.
- Paparusso, Angela and Elena Ambrosetti (2017). To stay or to return? Return migration intentions of Moroccans in Italy. *International Migration*, 55(1): 1–19. [DOI: 10.1111/imig.12375]
- Pirvu, Ramona and Gheorghe Axinte (2017). Return migration – Reasons, consequences and benefits. *Annals of the University of Petroșani, Economics*, 12(4): 193–202.
- Poulain, Michael (2008). European migration statistics: Definitions, data and challenges. 1–20. In: Barni, Monica and Guus Extra (eds.), *Mapping Linguistic Diversity in Multicultural Contexts*, Berlin /New York, Mouton de Gruyter, 43–66.
- Steinmann, Jan-Philip (2018). One-way or return? Explaining group-specific return intentions of recently arrived Polish and Turkish immigrants in Germany. *Oxford University Press*, 1–35.

- Van Houte, Marieke and Tine Davids (2014). Moving Back or Moving Forward? Return Migration, Development and Peace-Building: *Amsterdam Institute for Social Science Research*. *New Diversities*, 16(2).
- Young, Juliette; David Rose, Hannah Mumby, Francisco Benitez-Capistros, Christina Derrick, Tom Finch, Carolina Garcia, Chandrima Home, Esha Marwaha, Courtney Morgans, Stephen Parkinson, Jay Shah, Kerrie Wilson and Nibedita Mukherjee (2018). A methodological guide to using and reporting on interviews in conservation science research. *British Ecology Society*. [<https://doi.org/10.1111/2041-210X.12828>]

ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Dewaele, Jean-Marc (2018). Online Questionnaires. In book: *The Palgrave Handbook of Applied Linguistics Research Methodology*. 269-286. Publisher: Palgrave MacMillan. Доступно на: https://www.researchgate.net/publication/328420868_Online_questionnaires. Приступљено: 25. 12. 2020.
- Eurostat (2003). Demographic statistics: Definitions and methods of collection in 31 European countries: <https://ec.europa.eu/eurostat/ramon/statmanuals/files/KS-CC-03-005-EN.pdf> Swiss Federal Statistical Office. Доступно на: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/en/home.html>. Приступљено: 25. 12. 2020.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

BETWEEN DESIRES AND REALITY: INVESTIGATING THE RETURN INTENTIONS AMONG THE SECOND GENERATION MEMBERS OF MIGRANTS FROM SERBIA IN SWITZERLAND

by

DANICA ŠANTIĆ
danicasantic@gmail.com

MILICA TODOROVIĆ
milicageo123@gmail.com

University of Belgrade, Faculty of Geography
Studentski trg 3/III, Belgrade, Serbia

SUMMARY: Return migration is an under-explored area of population mobility studies. Although the return intention does not represent a guarantee for its realization, migrants who express the intention to return have a better chance of achieving it compared to those who do not even think about it. Return migration can have great importance for the country of origin's overall development, especially when it comes to return of young people. The paper presents the results of a survey carried out among the second generation members of migrants from Serbia in canton of Lucerne (Switzerland) with the aim of determining their return intentions. The research excludes the possibility of short-term (temporary) return, and the respondents answered about the intentions related exclusively to permanent return. For the purposes of the paper, an online questionnaire was

conducted as well as interviews. The results indicated the complexity and indissolubility of migrants' ties with the Republic of Serbia on different levels. However, the return intention has been shown to be influenced by a number of factors that are primarily related to life satisfaction in the country of destination. In that context, it is not surprising that most of the respondents (48.4%) do not plan to return to Serbia, some of them (30.3%) might return, while the smallest number of respondents (21.2%) intend to return. In contrast to the intentions of the respondents themselves, it was found that the respondents' parents (the first generation of migrants) have a greater intention to return to Serbia (66.7%). By crossing the data, it was determined that the return intention is most express among employed men who are married, who send remittances and visit Serbia two to five times a year. The intention to stay in the country of destination is most express among women aged 20–24 who are employed, unmarried and have no children. In addition, the results showed that respondents who plan to return are more likely to make contact with friends and relatives in Serbia than respondents who do not plan to return.

KEYWORDS: return migration, intentions, second generation, Serbia, Switzerland

UDC 316.811/815

UDC 173

<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2177109M>

ПРЕГЛЕДНИ НАУЧНИ РАД

ИЗАЗОВИ БРАЧНОГ ЖИВОТА: ФАКТОРИ ОПАДАЊА БРАЧНОГ ОДНОСА

ЖИВКА МИЋАНОВИЋ ЦВЕЈИЋ

Општа болница Лозница
Болничка 65, Лозница, Србија
zivkacvejic@gmail.com

РУЖЕНКА ШИМОЊИ ЧЕРНАК

Универзитет у Новом Саду
Педагошки факултет у Сомбору
Подгоричка 4, Сомбор, Србија
ruzenka.simonji@uns.ac.rs

САЖЕТАК: Брак је најчешћа форма блиских емоционалних веза у одраслом добу, а брачни однос има разноврсне импликације. Иако опстаје као константна форма емоционалног повезивања брак је у данашњем времену у кризи. Циљ овог рада је да се начини преглед фактора који утичу на опадање квалитета савременог брака. У њему смо начинили приказ резултата различитих емпиријских истраживања, спроведених како у Србији и региону, тако и шире, у којима се проучавао утицај различитих фактора на опадање квалитета брака. Приказали смо следеће факторе: улогу старости при ступању у брак, кохабитацију, значај примарне породице, децу, економски стрес, механизме суочавања са стресом, партнерску афективну везаност, решавање конфликта, комуникацијску компетенцију, расподелу кућних послова. Квалитет брачних односа посматрали смо као мултидимензионални феномен, сачињен од брачног задовољства, стабилности, кохезије и усаглашености.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: квалитет брачног односа, брачно незадовољство, брачна нестабилност, брачна кохезија, брачна усаглашеност

Човек је социјално биће, које током целог свог животног века тежи повезивању с другим људима. Већина одраслих људи остварује блиску емоционалну повезаност кроз партнерске односе. Најчешћа форма блиских партнерских веза у европској култури је брачни однос. Пред брачни пар постављају се захтеви континуираног усаглашавања у мноштву питања, од заједничких активности, преко суочавања са изазовима свакодневице, изналажења начина за решавање конфликта, постављања и одржавања граница према другим особама из блиског или ширег окружења, творба заједничких планова, афективно и сексуално усаглашавање итд.

Савремени аутори истичу да је брак пре свега заједница која има репродуктивну улогу, па претпостављају да ће преко 90% одраслих особа, на нивоу светске популације, бар једном током свог живота бити у браку са особом супротног пола [Šakotić-Kurbalija 2016: 73]. И домаћи аутори истичу заснивање породице као основну функцију брака. Брак дефинишу као биолошку, психолошку, социјалну, економску, правну и моралну заједницу две одрасле особе супротних полова [Isto 2016: 65]. Основна функција брака је заснивање породице, као интимне и примарне заједнице [Milić 2001: 105]. У социолошким истраживањима породице говори се и о појави нове „изнуђене солидарности” у породици, која се сматра за модел преживљавања у неповољним условима, као што је транзиција [Трипковић 2004: 207; Polovina i dr. 2005: 408].

Релативно су малобројна домаћа истраживања брачног задовољства и брачне стабилности. У српској средини углавном су емпиријска истраживања спровођена на клиничкој популацији, где је испитиван однос између индивидуалне психопатологије и брачне дисфункционалности [Dragišić-Labaš 2008: 310; Mićanović-Cvejić i dr. 2009: 47; Mićanović-Cvejić i Šimonji-Černak 2014: 160]. У новије време фокус интересовања у истраживањима помера се и на испитивање брачне дисфункционалности на неклиничкој популацији [Zotović 2007; Maksimović 2014: 49; Mihalj i Zotović 2011; Petrović 2007: 85; Петровић и др. 2009: 35]. Резултати појединих истраживања у психологији говоре о томе да се квалитет брачних односа у Србији, посматран из мушког и женског угла, разликују, те да супружници различито процењују исти брак [Šakotić-Kurbalija i Kurbalija 2015: 134]. Истраживање спроведено у Србији, с циљем испитивања емоционалне климе у браковима кроз развојну перспективу [Mihalj i Jestrović 2016: 390], потврђује да постоје значајне разлике по фазама животног циклуса у перципираној позитивној и негативној емоционалној размени међу партнерима у смеру опадања, код оба пола. Истраживање спроведено у Хрватској показало је да постоји позитивна повезаност између склоности ка идеализацији брака с мерама различитих аспеката квалитета брачног функционисања [Čubela Adorić i dr. 2009A: 14].

У овом раду приказаће се резултати истраживања у којима се испитивао утицај различитих фактора на бројне аспекте квалитета брачних односа. Квалитет брака посматрали смо као мултидимензионалну појаву која има различите аспекте: опште брачно задовољство; доживљај

квалитета брачних односа од стране супружника; брачну нестабилност (учесталост конфликта, доживљај међусобне нетрпељивости, песимистичан однос према будућности брака); брачну кохезивност супружника, тј. доживљај међусобне повезаности међу супружницима; брачну усаглашеност по различитим питањима или усаглашеност по питањима везаним за свакодневно функционисање. У тексту који следи приказаћемо оне факторе који имају утицај на смањење квалитета брачног односа. Издвојили смо факторе који изискују додатни ангажман партнера у стабилизовању брачног односа. Биће приказан утицај старости партнера при уласку у брак, улога кохабитације, утицај структуре примарне породице, улога дужине брака, улога деце у браку, утицај економских фактора, утицај разлика у погледу моралних, социјалних, културолошких и религиозних начела међу брачним партнерима, начини суочавања са стресом, начини решавања конфликта, комуникационе вештине партнера, расподела кућних послова.

КВАЛИТЕТ БРАЧНОГ ОДНОСА

При дефинисању квалитета брачних односа може се говорити о субјективном и објективном приступу [Ћудина-Обрадовић и др. 2006: 713]. Према субјективном приступу, квалитет брачног односа је одређен степеном општег задовољства супружника брачним односом. Не придаје се значај објективним карактеристикама партнера или брачног односа, већ осећају глобалног задовољства код оба супружника [Шакотић-Курбалија 2010: 173]. Према објективном приступу, квалитет брачног односа одређује се као објективно постојећи скуп пожељних особина брака.

Паралелно коегзистира неколико теорија којима се настоји објаснити квалитет брачних релација: теорија социјалне размене; бихејвиорална теорија брака; теорија афективне везаности; теорија кризе; модел рањивост-стрес-адаптација [Ћудина-Обрадовић и др. 2006: 712]. У овом тексту нећемо се бавити свим теоријама. Детаљнији приказ може се пронаћи у радовима различитих аутора [Karney and Bradbury 1995: 7; Ћудина-Обрадовић и Обрадовић 2006: 713].

Класификација фактора који могу да умањују квалитет брачног односа, може се начинити на различите начине. Варијабле различитих нивоа мерења и различитих нивоа општости, које утичу на смањење квалитета брачног односа, могуће је разврстати на: 1) индивидуалне карактеристике партнера, 2) карактеристике брачног односа и 3) срединске варијабле (карактеристике окружења у ком се налази брачни пар) [Šakotić-Kurbaliја 2016: 113]. Варијабле је могуће разврставати и на основу тога да ли је реч о објективно мерљивим подацима (број деце у браку, дужина везе пре уласка у брак, старост при ступању у брак, месечни приходи брачног пара), или су у питању лични доживљаји, субјективна процена (самопроцена, субјективна процена партнера, процена задовољства браком, окружењем, брачном стабилношћу, динамиком узајамних односа).

СТАРОСТ ПАРТНЕРА ПРИ СКЛАПАЊУ БРАЧНЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

У различитим емпиријским истраживањима потврђено је да је старост партнера при уласку у брак један од значајних предиктора квалитета брачног живота. У истраживањима у Сједињеним Америчким Државама, при склапању брака, потврђен је утицај старости код оба партнера на квалитет брачног односа. Квалитет брачног односа је био већи, што су партнери били старији при ступању у брак. У оквиру тог истраживања добијени резултати тумачени су у светлу следећих околности: што су партнери старији, претпоставља се да су емоционално и интелектуално зрелији; постоји и већа вероватноћа да су завршили школовање, те су професионално и економски стабилнији; њихова очекивања од брака су реалнија због животног искуства које поседују. У истраживању у оквиру пројекта „Ефекти егзистенцијалне несигурности на појединца и породицу у Србији”, које је спровела Шакотић-Курбалија [Šakotić-Kurbalija 2016: 77] није се потврдила линеарна повезаност између перцепције квалитета брачног односа и старости испитаница женског пола при уласку у брак. Добијени резултати у оквиру тог пројекта су, међутим, сугерисали да су испитанице које су ступиле у брак у периоду између 20. и 30. године живота свој брак перципирале као значајно квалитетнијим од испитаница које су се удале пре 20. или после 30. године живота. Ови резултати сугеришу постојање неке врсте оптималног периода за улазак у брак. Налази других истраживања говоре да је старост при ступању у брак значајно повезана са брачном стабилношћу, при чему жене које у брак ступају младе, имају већи ризик од прекида брачне заједнице [Heaton 2002: 395]. Особе које се венчавају као врло младе, доносе мање зреле животне одлуке, имају нижи степен образовања, немају довољно животног искуства, што може детерминисати лош избор супружника.

Резултати појединих истраживања спроведених у Србији сугеришу да испитаници оба пола, што су старији, све негативније перципирају квалитет свог брачног живота [Dević 2013: 21; Tanasijević 2015: 102]. У појединим страним истраживањима, добијени резултати говоре да на узорку жена, које у зрелијим годинама први пут улазе у брак, постоји опадање брачне стабилности [Lehrer 2008: 465]. Резултати тог истраживања су објашњени кроз призму откуцаја биолошког сата жене, због потребе за материнством је изражена и спремност да у брак улазе са иначе мање привлачним и функционалним партнерима.

УЛОГА КОХАБИТАЦИЈЕ

Кохабитација – заједнички живот пре брака, подлеже у великој мери социјалним, културним, моралним и религијским нормама, па стога постоји велика разлика у учесталости кохабитације у различитим подручјима. Иако би се могло учинити да живот у кохабитацији подразумева каснију бољу брачну усклађеност (јер су се партнери међусобно уклопили у животни стил, навике и карактер кроз предбрачно заједничко живљење),

налази бројних емпиријских студија говоре управо супротно. Поједине емпиријске студије говоре о већем ризику од развода код парова који су живели у кохабитацији [Liefbroer and Dourlejin 2006: 210; Heaton 2002: 407]. Резултати у оквиру пројекта спроведеног код нас, такође упућују на виши степен брачне нестабилности код парова који су пре брака живели у кохабитацији [Šakotić-Kurbalija 2016: 88].

Ове податке је могуће сагледати у светлу културолошких, социјалних и религијских фактора. Особе које имају негативан став према кохабитацији имају и наглашену приврженост конзервативним и/или религиозним нормама, те се теже одлучују на прекид брачне заједнице.

УЛОГА ПРИМАРНЕ ПОРОДИЦЕ

Породицу можемо сагледати као групу људи која је уједињена везама преко брака, крвног сродства, усвојења или сексуално израженом везом, у којој: 1) су особе посвећене једна другој кроз интимну, интерперсоналну релацију; 2) чланови породице сопствени идентитет виде као значајно повезан са припадношћу тој групи људи и 3) та група има свој сопствени идентитет [Rice 1992: 291].

Улога примарне породице, као потенцијалног фактора за смањење квалитета брака, може бити посматрана из различитих углова. Можемо је сагледати са аспекта разлика у утицајима на брак, када брачни партнери потичу из потпуних, а када потичу из непотпуних породица и кроз неадекватне односе супружника са примарним породицама. Резултати великог броја емпиријских истраживања сугеришу појачану стопу брачних конфликта, комуникационе тешкоће, ниже брачно задовољство, код особа чији су се родитељи развели током њиховог детињства [Amato 1996: 630; McLeod 1991: 217; Šakotić-Kurbalija 2016: 93]. Ова појава се често објашњава специфичностима у социјализацији деце која живе само са једним родитељем, где не постоји модел за доношење компромисних одлука, као ни модел за пружање партнерске подршке. У таквим ситуацијама изостаје усвајање вештина које се уче по моделу, што касније има негативан ефекат на квалитет њихових брачних односа, али и на квалитет социјалних односа уопште [Amato and DeBoer 2001: 1041]. У истраживању које је спроведено у Србији [Mihic i Petrović 2009: 373], на узорку адолесцената, где се испитивала перцепција квалитета односа унутар породице, утврђено је да постоје значајне разлике у перцепцији односа с мајком и с оцем, те се дакле јасно оцртавају друштвенонормиране улоге родитеља.

Ипак, важно је истаћи да развод родитеља и живот у породицама само с једним од родитеља из неких других разлога (смрт супружника, биолошки отац непознат или не прихвата дете, напуштање детета од стране родитеља, дуготрајно одсуство родитеља) не значи нужно брачне, социјалне и комуникационе тешкоће код њихових потомака. У „трансгенерацијско преношење развода” уплићу се разноврсни модератори и медијатори, од личних, интерперсоналних до срединских околности. Живот у породицама са само једним родитељем, или пак у другим облицима не-нуклеарних

породица не мора нужно значити мањак социјалних, емоционалних и адаптационих капацитета детета. Различите особе из дететовог окружења могу начинити добру емоционалну повезаност с дететом и могу бити добар узор за идентификацију или учење по моделу. Осим тога, различити биолошки дати аспекти дететове личности, могу начинити већу или мању резилјентност према неповољним срединским утицајима из дететовог окружења.

Односи брачних парова с њиховим примарним породицама могу бити разноврсни. У традиционалним окружењима, као и у окружењима где су мање економске могућности, заједнички живот брачног пара с примарним породицама чешће се може срести. Односи брачног пара са породицама порекла могу бити усклађени и функционални, без већих тензија и неусаглашености. Уколико постоји узајамно уважавање, поштовање индивидуалних и породичних граница, већа међусобна упућеност, односи брачног пара са породицама порекла могу бити хармонични.

Уколико се посматрају неадекватни односи које брачни пар има са својим примарним породицама, а који појачавају брачну неусклађеност, могу се описати следећи облици односа [Rabkin 2003: 123]. Повремено, брак се сагледава само као начин да се партнери дистанцирају (емоционално и/или физички) од породица порекла. У том случају, партнери су често заплетени у мрежи сложених релација са члановима примарне породице, без довољно дефинисаних граница између брачног пара и примарне породице. Други модел представља прекидање односа са примарним породицама, често и пре самог ступања у брак. Проблем настаје у тренутку када један брачни партнер одлучи да успостави или настави комуникацију са примарном породицом. Овај рестриктивни модел брачне заједнице временом бива додатно дестабилизован пред каснијим развојним задацима у породици (нпр. рођење детета). Трећи модел представљао би наставак контакта с примарним породицама, али уз честе конфликте. У оваквим ситуацијама је комуникација набијена тензијом, праћена свађом, плановима који се узајамно осујећују или који могу бити контрадикторни.

РОЂЕЊЕ ДЕТЕТА/ДЕЦЕ

Родитељство може бити промена за коју поједини парови нису спремни. Том приликом, пред брачни пар се постављају бројни изазови. Одлука да се у браку добије(у) дете(деца), понекад се доноси неопрезно, попут неопрезне одлуке да се ступи у брак, што често има негативне последице [Rice 1992: 247].

Налази бројних истраживања упућују на чињеницу да степен брачног задовољства опада с рођењем детета, код оба партнера [Obradović i др. 2001: 711; Šakotić-Kurbaliја 2016: 29], што се може схватити у контексту повећања обавеза и разноврснијих животних улога, које ремете дотадашње партнерско функционисање и могу изискивати додатни напор у адаптацији на новонастале околности. Па ипак, у појединим браковима се не уочава перципирање опадања брачног квалитета након рођења детета, те

се претпоставља постојање протективних фактора [Šakotić-Kurbalija 2011: 112], као што су: висок ниво супруговог задовољства браком током женине трудноће, женино планирање трудноће, као и „непроблематичан” темперамент новорођенчета.

Резултати истраживања спроведених у Србији говоре у прилог чињеници да деца представљају својеврсну „баријеру за развод” [Šakotić-Kurbalija 2011: 113], те да се одлука о сепарацији од партнера доноси теже након рођења детета. Слични резултати се потврђују и у истраживањима ван Србије [Knoester and Booth 2000: 80]. Поједини аутори са постјугословенског простора [Reić Ercegovic i Kardum 2012: 62], истичу да је религиозност важан предиктор мотивације за родитељством код младих.

У истраживању које је спроведено у Хрватској [Mihajlović 2007: 31], утврђено је да су брачни парови који имају децу мање задовољни брачном везом у односу на парове који их немају. У истраживању спроведеном међу паровима у Србији и Хрватској [Jelić i dr. 2013: 22] добијени резултати указали су на постојање интерактивног ефекта дужине брака и деце на социоемоционалну климу у браку. Уочено је да је антагонизам према партнеру већи код парова који имају децу и који су краће у браку, али није уочен ефекат трајања брака нити деце на задовољство браком иако је уочљив тренд смањеног задовољства браком код парова с децом.

УЛОГА НЕПОВОЉНОГ ЕКОНОМСКОГ СТАТУСА

У различитим истраживањима потврдила се улога неповољних материјалних прилика на брачно незадовољство, брачни стрес и повећање нивоа конфликта међу супружницима [White and Rogers 2000: 1040; Šakotić-Kurbalija i dr. 2012: 259]. Поједина истраживања долазе до резултата који говоре да је субјективна процена економске моћи значајнија за брачну сигурност него објективно финансијско стање породице [Robila and Krishnakumar 2005: 247]. Ипак, уочава се и да нису сви брачни односи подједнако осетљиви на ефекте економске нестабилности. Поједини квалитети партнерске релације као што су конструктивна комуникација, конструктиван приступ у решавању проблема, перцепција партнерског односа као квалитетног, умањују ефекте економских утицаја на брачно функционисање [Šakotić-Kurbalija 2016: 56].

РАЗЛИКЕ У ОБРАСЦИМА АФЕКТИВНЕ ВЕЗАНОСТИ ИЗМЕЂУ ПАРТНЕРА

Болби уводи тезу да у одраслом животном добу партнерске везе постају симболичка супституција за односе са родитељима, да се према партнерима заузима позиција у односу на усвојени радни модел понет из раног детињства [Bowlby 1969: 34]. Партнерски љубавни односи постају актуелно одигравање ранијих животних улога, при чему у односу на партнера преносимо искуства стечена у најранијој доби [Mićanović-Cvejić 2010: 81; Stefanović-Stanojević 2004: 115].

У бројним истраживањима потврђена је Болбијева претпоставка да су радни модели релативно стабилне репрезентације спољашњих интеракционих образаца, понетих из раног детињства. Под одређеним условима, може доћи до промене модела. Промене у садржају радних модела дешавају се у ситуацијама непотврђеног очекивања у погледу (за појединца важних) социјалних догађаја. На пример, особе са сигурним радним моделом, у вези у којој нема реципрочне емоционалне размене, могу изменити радни модел у зависности од дужине трајања везе, интензитета искуства, као и значаја који особа придаје таквом искуству. Особе са одбацујућим стилем везаности могу променити радни модел, уколико остваре везу са брижним и заинтересованим партнером. Битне одреднице код промена унутрашњих радних модела су, осим непотврђеног очекивања у социјалном контексту, и временско трајање искуства, његов интензитет, као и субјективна „тежина” која му се придаје [Мићановић-Свејић 2010: 116].

Код особа које испољавају бојажљиви (дезорганизовани) образац афективне везаности, евидентира се најмањи степен задовољства квалитетом брачног односа [Стефановић-Станојевић 2008: 791]. Резултати појединих истраживања сугеришу да дужина трајања партнерског односа доприноси интензивнијој повезаности између образаца афективне везаности и квалитета партнерског односа. Уколико оба партнера имају неки од несигурних образаца афективне везаности, такве бракове супружници перципирају као најмање квалитетним, уз израженији потенцијал за развод [Strizović i Šakotić-Kurbalija 2016: 21].

СУОЧАВАЊЕ СА СТРЕСОМ

Стратегије суочавања са стресом представљају оно што појединац предузима с циљем савладавања било спољашњег било унутрашњег захтева, који процењује као угрожавајући на било који начин [Šakotić-Kurbalija 2011: 67]. Какве ће последице нека стресна ситуација оставити на нас, у великој мери зависи од процене ситуације, али и од тога шта чинимо како бисмо је савладали или лакше поднели [Arambašić 2003: 48]. Резултати многобројних истраживања потврђују негативне ефекте стреса на доживљај брачног задовољства [Ptacek and Dodge 1995: 77; Harper et al. 2000: 3]. Резултати домаћих истраживања потврђују да су начини борбе са стресом у значајној мери повезани и са самоопажањем [Rogulja i dr. 2014: 25], као и са перцепцијом квалитета брачног односа [Šakotić-Kurbalija 2011: 83], али и са потенцијалом за развод брака [Maksimović 2014]. У истраживању спроведеном у српској средини [Шакотић-Курбалија и др. 2014: 278], установљено је да, за жене које су глобално незадовољне својим брачним односом, карактеристичније пасивно-депресивно реаговање при суочавању са стресом, док је код жена које су задовољније брачном везом израженије планирање да се постојећи животни проблеми превазилазе, уз ослањање на емоционалну подршку од стране других људи.

КОМУНИКАЦИОНЕ ВЕШТИНЕ

Док неки аутори комуникациону компетентност посматрају као једну од црта личности, те је особа комуникационо (не)компетентна независно од ситуације, други аутори [Šakotić-Kurbalija 2016: 178] истичу ситуационо одређење комуникационе компетенције, те наводе да ни једна особа није константно комуникационо вешта у свим ситуацијама. Претпоставка да се комуникационе вештине могу усавршавати, као и рад на учењу вештина комуникације су битни елементи психолошког саветодавног и психотерапијског приступа.

Ефекти комуникационих вештина на квалитет брака су истраживани и у Србији, те се истраживала улога потребе за емоцијама у показивању љубави мушкараца и жена [Mihic i Huić 2012: 281], повезаност нашег доживљаја партнерове комуникационе компетенције са општим брачним задовољством [Strizović i Šakotić-Kurbalija 2016: 21]. У истраживању спроведеном у Хрватској [Čubela Adorić i dr. 2009В: 13] показало се да ефикасност решавања конфликта показује високу повезаност са показатељима квалитета брачног функционисања, укључујући брачну усклађеност, задовољство и стабилност.

Истраживање спроведено у српској средини [Strizović i Šakotić-Kurbalija 2016: 147] показује да је доживљај партнерове комуникацијске компетенције значајно повезан са општим брачним задовољством, и код мушкараца и код жена.

РАСПОДЕЛА КУЋНИХ ПОСЛОВА И ОБАВЕЗА

У истраживањима спроведеним у Србији, добијени резултати упућују на веће ангажовање жена у обављању свакодневних кућних послова и бриге о деци [Mihic i dr. 2006; Mihic i Zotović 2011]. У друштвима у којима постоји традиционално схватање полних улога, чешће се може срести неједнака расподела кућних послова и већи ангажман жена на пословима. У појединим домаћим истраживањима [Mihic i Petrović 2009: 373], добијени резултати упућују на постојање стриктно друштвенонормираних улога мушкараца и жена, када је у питању однос између родитеља и деце у оквиру породице. Поједина истраживања долазе до резултата да се брак перципира као стабилан и квалитетан, све док оба партнера сматрају да је подела послова праведна [Brehm 1992: 115; Lavee and Katz 2002: 28]. Поједина истраживања упућују на чињеницу да незадовољство везом произлази из перцепције неједнакости у обавезама међу партнерима, али да не важи и обрнуто – задовољство везом не произлази из самог доживљаја једнакости [Mihic i Zotović 2011].

ЗАКЉУЧАК

Поједини домаћи аутори који су се бавили темом брака указују на чињеницу да и у Србији опада квалитет брачних односа, те опада број склопљених бракова док се број развода повећава [Vobić 2004: 353; Половина

и Жегарац 2005: 407]. Према подацима Статистичке агенције ЕУ [Еуростат, 2010] у скоро свим државама Европске уније од 1960. године опада број склопљених бракова, уз истовремени раст броја развода. Изазови опстанка савременог брака су бројни. Различити фактори су препознати као фактори који потенцијално могу имати дестабилизујућу улогу у опстанку брачне заједнице. Невешти покушаји решавања брачних проблема често се препознају као узроци распада брачних односа [Fincham and Beach 2010: 635]. Брачно задовољство показало се као најбољи предиктор потенцијала за развод [Ташић 2015: 112].

У овом раду, квалитет брачних односа посматрали смо као мулти-димензионалну појаву, коју чине различити аспекти: опште брачно задовољство; доживљај квалитета брачних односа од стране супружника; брачна нестабилност (учестали конфликти, доживљај антагонизма међу супружницима, песимистичан став према будућности брака); брачна кохезивност супружника, тј. доживљај међусобне повезаности међу супружницима; брачна усаглашеност по различитим питањима (афективно/сексуална усаглашеност) или усаглашеност по питањима везаним за свакодневно функционисање (уређење домаћинства, вођење финансија, однос према религиозним питањима, однос ка испољавању емоција, односи према примарним породицама и родбини, животна филозофија).

Такође су приказани резултати различитих емпиријских истраживања у којима се проучавао утицај бројних фактора на снижавање квалитета брачних односа. Фокус интересовања усмерили смо на оне факторе који наглашавају потребу додатног ангажмана партнера у стварању квалитетних брачних односа. Истовремено, то су фактори који се срећу у српској средини, а који се препознају у саветодавном и терапијском раду са паровима или појединцима у брачним кризама. Нефункционални односи са примарном породицом, рођење деце, економски стрес, различити обрасци афективне везаности, године супружника при ступању у брак, неправедна расподела кућних послова, комуникацијске (не)компетенције супружника, начини суочавања са стресом, улога кохабитације – препознати су као фактори који изискују допунско прилагођавање у хармонизовању брачних односа. Све описане факторе смо појединачно представили, кроз призму резултата бројних истраживања.

Налази неких истраживања упућују на то да је старост у време венчања повезана са брачном нестабилношћу [Арамбашић 2003: 115; Teachman 2002: 333]. У различитим истраживањима се потврдило да је брачна нестабилност већа код особа које у брак ступају врло младе или у познијим годинама [Teachman 2008: 295; Tanasijević 2015: 23], те се говори о постојању „оптималног периода за улазак у брак” [Šakotić-Kurbalija 2016: 127].

Већина истраживача која је испитивала улогу кохабитације пре брака, говори о статистички значајно вишем степену брачне нестабилности код особа које су биле у кохабитацији пре брака, у односу на парове који су почели да живе заједно тек након венчања. Овакав ефекат кохабитације углавном се тумачи кроз призму привржености конзервативним, традиционалним или религијским вредностима особа које нису биле у

кохабитацији [Lyngstad et al. 2010], те се због усвојеног система вредности можда теже и одлучују на прекид брачне заједнице.

Ефекат примарне породице на квалитет брака уочава се у различитим истраживањима [Amato and DeBoer 2001: 1041; Šakotić-Kurbalija 2016: 72]. Већина истраживача долази до закључка да постоји разлика у перцепцији квалитета брака пре и након рођења деце [Mihajlović 2007: 25; Shapiro et al. 2000: 61], али и да се особе које имају децу теже одлучују на развод брака [Šakotić-Kurbalija 2011: 83]. Неповољни ефекти економског стреса на брачни квалитет потврђује се у већини истраживања која су проучавала утицај економске стабилности на брачне односе [Heaton 2002: 398]. Резултати истраживања говоре да стрес временом доводи до смањења брачног задовољства, као и до опадања брачне стабилности [Harper et al. 2000: 13]. Стратегије суочавања са стресом повезане су са потенцијалом за развод [Maksimović 2014: 56].

Када је у питању ефекат образаца афективне везаности, уочава се да је навиши ризик од брачне нестабилности у везама где оба партнера испољавају неке од несигурних облика унутрашњих радних модела, односно, образаца афективне везаности, а уз то имају и значајно изражен потенцијал за развод [Strizović i Šakotić-Kurbalija 2016: 147].

Истраживања потврђују да значајан ефекат на брачну стабилност има и доживљај личне ефикасности у решавању брачних конфликта [Bradbury and Karney 2004: 865], као и комуникацијска компетенција супружника [Strizović i Šakotić-Kurbalija 2016: 148].

Када је у питању ефекат кућних послова на квалитет брака, у истраживањима се углавном добијају резултати који говоре да на опадање квалитета брака не утиче сам број обавеза, него перцепција неједнакости и неправедности у расподели обавеза међу супружницима [Šakotić-Kurbalija 2016: 48].

С обзиром да је брачни однос најчешћи облик емоционалног повезивања између две одрасле особе супротног пола, да представља базу у изградњи породице која се затим проширује рођењем деце, те да је брак као институција и релација данас оптерећен бројним притисцима и изазовима, потреба за проучавањем изазова опстанка и фактора дестабилизације савременог брака чини се оправданом. Незадовољство у браку може настати и зато што особа настоји да себе „реализује” и „оствари у потпуности” кроз један квалитетан брачни однос, док превиђа чињеницу да најпре мора себе прихватити и заволетати. Прихватањем и упознавањем себе, постајемо спремнији да квалитетније функционишемо у брачним односима, што се може постићи и кроз саветодавни или психотерапијски процес.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Петровић, Јелица; Ивана Михаић, Марија Зотовић, Нила Капор-Стануловић (2009). Породичне улоге оца и мајке у породицама у процесу транзиције. *Зборник Мајнице српске за друштвене науке*, 128: 31–45.

- Половина, Невенка и Маја Жегарац (2005). Развод брака у контексту друштвене транзиције. *Социолошки преглед*, 39: 401–418.
- Трипковић, Гордана (2004). Породица у транзицији. *Социолошки преглед*, 38(1–2): 205–218.
- Шакотић-Курбалија, Јелена (2010). Зависност у партнерским односима и психотерапијске импликације. *Годишњак Филозофског факултета*, Нови Сад, 35(1): 169–179.
- Шакотић-Курбалија, Јелена; Маријана Миљановић, Драган Курбалија (2014). Релације брачног задовољства и стратегија суочавања са стресом. *Годишњак Филозофског факултета*, Нови Сад, 39(1): 273–290.
- Amato, Paul R. (1996). Explaining the intergenerational transmission of divorce. *Journal of Marriage and the Family*, 58: 628–640.
- Amato, Paul R. and Danelle D. DeBoer (2001). The transmission of marital instability across generations: Relationship skills or commitment to marriage? *Journal of Marriage and Family*, 63: 1038–1051.
- Arambašić, Lidija (2003). Psihološke krizne intervencije. U: M. Biro, W. Butollo /eds./, *Klinička psihologija*. München: Katedra kliničke psihologije “Ludwig Maximilians Universität”; Novi Sad: Futura publikacije.
- Bradbury, Thomas N. and Benjamin R. Karney (2004). Understanding and altering the longitudinal course of marriage. *Journal of Marriage and Family*, 66(4): 862–879.
- Brehm, Sharon S. (1992). *Intimate relationships*. New York: McGraw-Hill.
- Bobić, Mirjana (2004). Domaćinstva Srbije na početku trećeg milenijuma – socio-demografska analiza. *Sociologija*, 46: 350–372.
- Bowlby, John (1969). *Attachment and Loss*, Vol 1: Attachment. New York: Basic Books.
- Čudina-Obradović, Mira i Josip Obradović (2006). *Psihologija braka i obitelji*. Zagreb: Golden marketing-technical book.
- Čubela Adorić, Vera; Ivna Juranić, Marina Jurkin (2009A). Sklonost idealiziranja braka u ranijim razdobljima bračne veze. *Sažeci radova s 1. sarajevskih dana psihologije* (ur. R. Đapić). Sarajevo: Filozofski fakultet, 14.
- Čubela Adorić, Vera; Rafaela Kovač, Petra Sulić (2009B). Rješavanje bračnih konflikata i subjektivna kvaliteta braka. *Sažeci radova s 1. sarajevskih dana psihologije* (ur. R. Đapić), Sarajevo: Filozofski fakultet, 13.
- Dević, Marijana (2013). *Povezanost sociodemografskih varijabli sa bračnim zadovoljstvom*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Master rad.
- Dragišić-Labaš, Slađana (2008). Primena skale prilagođenosti dijade (bračnih partnera) u sistemskoj porodičnoj terapiji alkoholizma. *Sociologija*, 50: 293–312.
- Fincham, Frank D. and Steven R. H. Beach (2010). Marriage in the New Millennium: A Decade in Review. *Journal of Marriage and Family*, 72: 630–649.
- Harper, James M.; Bruce G. Schaalje, Jonathan G. Sandverg (2000). Daily hassles, intimacy, and marital quality in later life marriages. *American Journal of Family Therapy*, 28(1): 1–18.
- Heaton, Tim B. (2002). Factors contributing to increasing marital stability in the United States. *Journal of Family Issues*, 23: 392–409.
- Jelić, Margareta; Željka Kamenov, Vladimir Mihić (2013). Kako se razlikuje socioemocionalna klima u mladim brakovima sa i bez djece? *Knjiga sažetaka: naučno-stručni skup Savremeni trendovi u psihologiji*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 22.
- Karney, Benjamin R. and Thomas N. Bradbury (1995). The longitudinal course of marital quality and stability: A review of theory, method, and research. *Psychological Bulletin*, 118: 3–34.
- Knoester, Chris and Alan Booth (2000). Barriers to divorce: When are they effective? When are they not? *Journal of Family Issues*, 21(1): 78–99.
- Lavee, Yoav and Ruth Katz (2002). Division of labor, perceived fairness, and marital quality: The effect of gender ideology. *Journal of Marriage and Family*, 64(1): 27–39.
- Lehrer, Evelyn L. (2008). Age at marriage and marital instability: revisiting the Becker-Landes-Michael hypothesis. *Journal of Population Economics*, 21(2): 463–484.

- Liefbroer, Aart C. and Edith Dourlejin (2006). Unmarried Cohabitation and Union Stability: Testing the Role of Diffusion Using Data From 16 European Countries. *Demography*, 43(2): 203–221.
- Lyngstad, Torkild H. and Marika Jalovaara (2010). A review of the antecedents of union dissolution. *Demographic Research*, 23(10): 257–292.
- Maksimović, Slavica (2014). *Povezanost strategija suočavanja sa stresom i sociodemografskih varijabli sa stabilnošću bračnih odnosa*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Master rad.
- McLeod, Jane D. (1991). Childhood parental loss and adult depression. *Journal of Health and Social Behavior*, 32(3): 205–220.
- Mićanović-Cvejić, Živka (2010). *Afektivna vezanost u anksioznim i depresivnim stanjima*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Doktorska disertacija.
- Mićanović-Cvejić, Živka; Jelena Šakotić-Kurbalija, Dragan Kurbalija (2009). Ambivalentna afektivna vezanost u bračnim odnosima. *Psihijatrija danas*, 41(1–2): 43–53.
- Mićanović-Cvejić, Živka i Ruženka Šimonji-Černak (2014). Karakteristike afektivne vezanosti u depresivnim i anksioznim stanjima. *Primenjena psihologija*, 2: 157–172.
- Mihajlović, Ines (2007). *Povezanost roditeljstva sa zadovoljstvom partnera i stabilnošću veze*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet. Master rad.
- Mihić, Ivana i Aleksandra Huić (2012). Uloga potrebe za emocijama u pokazivanju ljubavi muškaraca i žena. *Primenjena psihologija*, 5(3): 279–294.
- Mihić, Ivana i Jelica Petrović (2009). Percepcija kvaliteta odnosa unutar porodice-iskustvo adolescenata iz Srbije. *Primenjena psihologija*, 2(4): 369–384.
- Mihić, Ivana; Zotović, Marija /ur./ (2011). *Porodične i profesionalne uloge: Značaj zaposlenja za porodično funkcionisanje*. Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za psihologiju.
- Mihić, Ivana i Jovana Jestrović (2016). Emocionalna klima u brakovima u Srbiji – razvojna perspektiva. *Teme*, 40(1): 381–403.
- Mihić, Ivana; Marija Zotović, Jelica Petrović (2006). Sociodemografske karakteristike porodice, podela posla u kući i vaspitni stilovi roditelja u porodicama na teritoriji Vojvodine. *Pedagoška stvarnost*, 1–2: 118–134.
- Milić, Anđelka (2001). *Sociologija porodice: Kritika i izazovi*. Beograd: Čigoja štampa.
- Obradović, Josip i Mira Čudina-Obradović (2001). Broj djece u obitelji i spol bračnog partnera kao prediktori bračne kvalitete. *Društvena istraživanja*, 10(4–5): 709–730.
- Petrović, Jelica (2007). Odnosi u porodicama u Vojvodini: podela uloga, vaspitno ponašanje roditelja i porodična klima. U: M. Zotović, ur., *Porodice u Vojvodini: karakteristike i funkcionalnost*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Ptacek, John T. and Kenneth L. Dodge (1995). Coping strategies and relationship satisfaction in couples. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21: 76–84.
- Rabkin, Leslie (2003). Partnership Therapy. In: M. Biro, W. Butollo, *Clinical psychology*. München: Katedra za kliničku psihologiju Ludwig Maximilians Universitat; Novi Sad: Futura publikacije.
- Reić Ercegovac, Ina and Goran Kardum (2012). Stavovi prema braku i motivacija za roditeljstvo kod studenata. *Počeci*, 1(10): 60–64.
- Rice, Philip (1992). *Human development*. Prentice-Hall, Inc., Simon and Schuster: Viacom Company.
- Robila, Michaela and Ambika Krishnakumar (2005). Effects of Economic Pressure on Marital Conflict in Romania. *Journal of Family Psychology*, 19(2): 246–251.
- Rogulja, Ivana; Jelena Šakotić-Kurbalija, Dragan Kurbalija (2014). Povezanost samoopažanja i strategija suočavanja sa stresom. *Zbornik rezimea: Četvrti kongres psihoterapeuta Srbije: Razvoj i psihoterapija*. Beograd: Savez društava psihoterapeuta Srbije, 25.
- Shapiro, Alyson F.; Johan M. Gottman, Sybil Carrere (2000). The Baby and the Marriage: Identifying Factors That Buffer Against Decline in Marital Satisfaction After the First Baby Arrives. *Journal of Family Psychology*, 14: 59–70.
- Stefanović-Stanojević, Tatjana (2004). *Emocionalni razvoj ličnosti*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju.

- Strizović, Ivana i Jelena Šakotić-Kurbalija (2016). Povezanost percepcije partnerove komunikacijske kompetencije sa opštim bračnim zadovoljstvom. *Zbornik rezimea: šesti kongres psihoterapeuta Srbije: Društvo i psihoterapija* (str. 21). Beograd: Savez društava psihoterapeuta Srbije, 21.
- Strizović, Ivana; Jelena Šakotić-Kurbalija, Biljana Trifunović (2016). Partnerska afektivna vezanost i potencijal za razvod kod žena. *Zbornik rezimea: 64. naučno-stručni skup sabor psihologa Srbije: Relacije i granice-psihologija i interpersonalni odnos*. Beograd: Društvo psihologa Srbije, 147–148.
- Šakotić-Kurbalija, Jelena (2016). *Bračni odnosi u Srbiji. Povezanost kvaliteta, potencijala za razvod i spremnosti za traženje psihološke pomoći*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Šakotić-Kurbalija, Jelena (2011). *Karakteristike bračnog odnosa i traženje psihološke pomoći*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Doktorska disertacija.
- Šakotić-Kurbalija, Jelena; Ivana Mihić, Dragan Kurbalija (2012). Povezanost ekonomskog statusa sa kvalitetom bračnog odnosa. U: A. Brajša Žganec, J. Lopižić, Z. Penezić, ur., *Knjiga sažetaka: 20. godišnja konferencija hrvatskih psihologa „Psihološki aspekti suvremene obitelji, braka i partnerstva”*. Zagreb: Hrvatsko psihološko društvo, 259.
- Šakotić-Kurbalija, Jelena i Dragan Kurbalija (2015). Kvalitet bračnih odnosa u Srbiji iz ženskog i muškog ugla. *Zbornik rezimea: Peti kongres psihoterapeuta Srbije: Ljubav i psihoterapija*. Beograd: Savez društava psihoterapeuta Srbije, 134.
- Tačić, Tamara (2015). *Predikcija potencijala za razvod na osnovu percepcije kvaliteta bračnog odnosa muškarca*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Master rad.
- Tanasijević, Nevena (2015). *Mogućnost predikcije kvaliteta bračnog odnosa na osnovu zadovoljstva podelom odgovornosti i sociodemografskih varijabli*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Master rad.
- Teachman, Jay D. (2002). Stability across Cohorts in Divorce Risk Factors. *Demography*, 39(2): 331–351.
- Teachman, Jay D. (2008). Complex life course patterns and the risk of divorce in second marriages. *Journal of Marriage and the Family*, 70(2): 294–305.
- White, Lynn and Stacy J. Rogers (2000). Economic circumstances and family outcomes: A review of the 1990s. *Journal of Marriage and the Family*, 62: 1035–1051.
- Zotović, Marija /ur./ (2007). *Porodice u Vojvodini: karakteristike i funkcionalnost*. Novi Sad: Filozofski fakultet.

ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Eurostat (2010). *Europe in figures-Eurostat yearbook 2010*. Доступно на: <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-CD-10-220/EN/KS-CD-10-220-EN.PDF>. Приступљено: 17. 11. 2018.

THE CHALLENGES OF MARITAL LIFE: FACTORS OF
MARITAL LIFE DECLINE

by

ŽIVKA MIĆANOVIĆ-CVEJIĆ
General Hospital Loznica
Bolnička 65, Loznica, Serbia
zivkacvejic@gmail.com

RUŽENKA ŠIMONJI-ČERNAK
University of Novi Sad
Faculty of Education in Sombor
Podgorička 4, Sombor, Serbia
ruzenka.simonji@uns.ac.rs

SUMMARY: A human is a social being, who wants to achieve relations with other people. The most common form of close emotional relationships in adulthood is marriage. A married relationship can be implied in various ways and, although marriage lasts as a constant form of emotional attachment, contemporary marriage is in crisis. Actual social circumstances place various challenges before married life. In this work we have focused on some aspects which we recognized as potential factors of marriage destabilization. These include various empirical researches both in Serbia and abroad: the role of age in marriage, cohabitation, importance of primary family, children, economic stress, mechanisms of coping with stress, affective attachments between partners, solving conflicts, communication competence, distribution of house chores. Those are the factors that experts face in counseling and therapy works, solving marriage crisis. We see the quality of a married relationship as a multidimensional phenomena consisting of marriage satisfaction, marriage stability, marriage cohesion, marriage compliance. In this paper, we tried to show the complexity of marriage relationships in a nutshell and present the current research directions in this area of psychology.

KEYWORDS: quality of marital relationship, marital dissatisfaction, marital instability, marital cohesion, marital coherence

ТРАДИЦИОНАЛНЕ НАРОДНЕ ЕКОНОМСКЕ ЗГРАДЕ НА ПЛАНИНИ ТАРИ

МИЛОШ МАТИЋ

Етнографски музеј у Београду
Студентски трг 13, Београд, Србија
milos.matic@etnografskimuzej.rs

САЖЕТАК: Традиционална народна архитектура на Тари генерално спада у културни круг традиционалне градње типа динарске брвнаре. Директно се наслањајући на Златибор, где налазимо веома добре примере народног градитељства, традиционална градња на Тари не показује неке специфичности, али у развијености народног градитељства и народне архитектуре не заостаје за другим областима у којима доминира исти тип градње. С друге стране, ипак, у области Таре срећемо и тип градње у бондручном систему, што је свакако последица утицаја из централних делова Србије, као и градњу каменом. У овом раду презентовани су резултати теренског етнографског истраживања традиционалне народне градње економских зграда спроведеног на Тари током 2015. и 2016. године. Нагласак је на главним економским зградама које су директно проистекле из структуре економских активности руралног становништва, а у обзир су узете и традицијске и савремене економске зграде. У раду ће бити приказани и основни облици организације простора у сеоским домаћинствима.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: народна архитектура, организација домаћинства, економске зграде, економске потребе

Област Таре – а овде узимамо нешто шире подручје, не само територију планине Тара – географски и културолошки спада у подрињски део западне Србије, директно се наслањајући на Дрину на западу и на подручје Златибора на југоистоку. Кад је реч о традиционалној народној архитектури и градитељству, она исказују карактеристике као и у суседним областима и тешко је говорити о неким специфичностима [упор.: Кузовић

1997]. Заправо, нудећи нешто неповољније природне услове за живот у односу на Златибор, Тара је мање питома, има више шуме и стеновитија је, и самим тим је и мање настањена па у традиционалној култури није развила све оне грађевинске форме које срећемо на Златибору, него их је директно преузимала отуда, а свакако са леве стране Дрине. Народна архитектура на Тари нешто је једноставнија и када је реч о естетизацији традиционалних зграда.

Раније је у антропогеографском приступу утемељено схватање да је традиционално народно градитељство директно везано како за природне услове, тако и за демографску слику, који су у великој мери одређивали не само облике зграда и њихову градњу [Цвијић 1966; Финдрик 1994], већ и организацију домаћинства. Природни услови у традиционалној култури, са слабо развијеном технологијом, директно намећу материјале за градњу, а материјали намећу технологије и технике градње. С друге стране, расположивост и врста радне снаге утичу на то да ли ће зграде бити конструктивно и просторно једноставне или комплексне. Већа и развијенија знања и вештине народних градитеља свакако доприносе конструктивно-просторном квалитету зграда [Кузовић 2016].

Културом формирани модели понашања, за разлику од претходног схватања, кључна су детерминанта форми народне архитектуре јер културни елементи попут величине и структуре породице, организације домаћинства, начина привређивања, односа према имовини, односа према другим домаћинствима и слично, креирају и разне потребе свакодневног живота, које пак условљавају одређена архитектонска и просторна решења, а свакако и потребу за настајањем разноврсних градитељских знања. Управо због тога што су нешто једноставније форме и умањене естетске вредности динарске брвнаре у односу на друге области, опет упоређујући превасходно са Златибором, традиционалне народне зграде на Тари у већој мери изражавају принцип да су „саграђене да би задовољиле потребе” (built to meet needs), како је то истицао Пол Оливер [Oliver 2006: 30], један од значајнијих истраживача вернакуларне архитектуре. У истраживањима вернакуларне архитектуре, коју ми конвенционално називамо народна архитектура или народно градитељство, природни детерминизам се сматра секундарним, па чак и ирелевантним. Фактори на које човек не може директно да утиче, попут конфигурације и састава терена, расположивих материјала за градњу, климе, животиња итд., представљају непосредно окружење које превасходно пружа могућности или поставља нека ограничења, али свакако не дефинише строго какве ће грађевине човек да ствара. Форма градње је потчињена културним матрицама људи, оне су те које намећу форму градње, односно форма елемената вернакуларне архитектуре последица је многих социо-културних фактора, а физичко окружење делује као модификатор изабране форме градње [Rapoport 1969: 46–47]. С обзиром на то да су економске зграде на Тари настале управо да би биле изразито практичне, да би задовољавале егзистенцијалне потребе људи, оне су директно подређене традицијској друштвеној организацији [Матић 2018] и традицијском економском уређењу, а тек потом природним условима.

Област Таре, попут читаве западне Србије, столећима је обиловала, па и данас обилује великом количином материјала у природи који су довољни да не буду ограничење у архитектонској и градитељској креативности. Ограничавајући фактор у традиционалној култури донекле јесте био недостатак вештих градитеља и мајстора, а тај недостатак посебно је препознатљив у периоду преласка из аутаркичне у тржишну економију, углавном током прве половине 20. столећа. Тада почиње да јењава међусобна сарадња људи приликом градње, али уједно још увек нема ни довољно новца за плаћање вештих мајстора. Касније, када су економске прилике постале повољније, јавља се све већи број мајстора, испрва највише из Осата, али касније и оних који су преузимали знања осаћанских мајстора. А управо су доступност грађевинских материјала и велика флукуација градитеља и градитељских знања највише допринели архитектонској унификацији на подручју западне Србије и одсуству специфичности градње на Тари. Уосталом, иако нешто мање насељена, област Таре никада није била изолована у толикој мери да би изостала из свих друштвено-економских токова, па и народног градитељства.

ПРОСТОРНА ОРГАНИЗАЦИЈА ДОМАЋИНСТВА

Села Таре, као и села из области којој припада та планина, можемо да одредимо као планинска (на пример: Јагоштица) и као брдска села. У исто време, села на Тари су разбијена села која у суштини можемо да подведемо под старовлашки тип [Цвијић 1966: 263–264]. Нека од села, попут Заовина или Јагоштице, јесу веома разуђена и заузимају велики простор. Таква просторна диспозиција села, која је задржана до данас (унеколико с изузетком Бесеровине, где се један део становништва спустио ка Дрини), детерминисана је старовлашким (и шире гледано динарским) начином просторне организације домаћинства. То значи да домаћинства у оквиру свог непосредног имања (окућнице) имају цикличну организацију живота, односно цикличну организацију физичке комуникације како би простор и активности били у домаћинству што ефикасније искоришћени и како би се у искоришћавање окућнице домаћинства улагао што мањи напор [видети: Вукосављевић 1965]. Другачије речено, домаћинство је организовано тако да се кућа као главно станиште налази на средини простора које заузима домаћинство, а око куће су постављене све друге економске или стамбене зграде, а даље се простире имање домаћинства [видети: Вукосављевић 1953]. Током теренских истраживања на Тари уочено је да у изразито разбијеним селима, попут Заовина или Јагоштице, чешће срећемо домаћинства која захватају већу површину, то јест имају окућницу веће површине. За разлику од тога, у другим селима, нижим и равнијим, или онима ближим Бајиној Башти, дошло је унеколико до збијања домаћинства па је и површина коју заузимају окућнице домаћинства мања.

Домаћинства села на Тари, као и у другим областима, подразумева се, немају идеално кружну просторну организацију, али свакако имају организацију простора која подразумева постављање других зграда око

куће. Као једна од најчешћих варијација такве просторне организације домаћинства, јасно уочена током етнографских истраживања на Тари, јесте полукружна организација. То подразумева да се кућа налази на једној страни, а све друге зграде су постављене лучно с једне стране куће. Таква организација домаћинства заправо прати нагиб терена, где је кућа по правилу на највишој тачки имања, а друге зграде полукружно испод куће. Без обзира на форму организације домаћинства, била она кружна или полукружна, битно је да у оквиру домаћинства налазимо неке кључне економске зграде и да их има у готово сваком домаћинству. На жалост, у литератури су подаци о старијим формама економских зграда на Тари веома оскудни.

ЕКОНОМСКЕ ЗГРАДЕ

Садашња структура економских зграда последица је својеврсног процеса закаснеле и успорене модернизације једне старије, изразито традицијске економије. У савременом стању препознајемо чак и оно што је карактеристично за економију изразите аутаркичности и за низак ниво економске развијености, када су разне активности привређивања биле нераздвојене од стамбеног простора [Вукосављевић 1965: 131–143]. Наравно, временом је до тог раздвајања дошло, нарочито од краја 19. столећа, те као последица уследило је најпре да су поједини аспекти економске продукције, а ту се превасходно мисли на храну, и даље везани за кућу, док с друге стране као резултат се појављује мултифункционалност појединих економских зграда. Занимљиво је да су чак и неке економске активности које су у прошлости измештене из куће, а то се пре свега односи опет на продукцију хране и њено складиштење, временом враћени у кућу. Данас многе домаћице у селима на Тари, на пример, производе сир, кајмак и, евентуално друге млечне прерађевине у кући, мада у њеном засебном, одвојеном од становања у ужем смислу. Та активност је у прошлости била измештена у посебне зграде – млекаре (мљекаре). Мултифункционалност економских зграда последица је како тежње да оне буду практичне и лако искористиве, тако и већ поменуте потребе да се у спровођење економских активности улаже што мање радног напора.

Мултифункционалност зграда уочава се још док је на Тари суверено владала динарска брвнара (касније и полубрвнара / получатмара), нарочито она развијена, грађена на падини, то јест на ћелицу. Испод једног дела куће, онако како нагиб терена дозвољава, изграђена од камена и делом укопана у тло била је штала (фото 1 и 2). У неким случајевима имала је на бочним зидовима по један или два мала отвора који су имали функцију прозора, док су с чеоне стране била врата. Тај простор куће временом, с измештањем стоке, добија функцију подрума или оставе (Фото 3).

У даљој прошлости стока је боравила у кошарама, једноставним зградама од брвана [упоредити: Мићић 1925: 421]. Те зграде су испрва биле више заклон него зграде у правом смислу речи. Касније су грађене према узору на кућу, али свакако не тако квалитетно као зграда у којој се



Фото 1. Типична брвнара са шталом у основи, село Растиште (фото М. Матић)



Фото 2. Полубрвнара / получатмара са шталом од камена, село Бесеровина (фото: М. Матић)



Фото 3. Новија брвнара са шталом од камена, село Илијашевићи
(фото: М. Матић)

становало. Како је стока, нарочито овце и говеда, веома дуго имала кључну улогу у егзистенцији становника села на Тари и представљала кључну егзистенцијалну вредност, када су економске могућности то почеле да дозвољавају (од краја 19. столећа), грађене су засебне штале, по правилу од тврдог материјала. Јасно се уочава да су штале раније грађене од камена, те да су имале јасну четвороугаону форму (фото 4 и 5). Уочава се, такође, да су те старије штале често касније дограђиване, најчешће циглом које су лепљене блатом (Фото 6). Дограђивање је свакако последица економског развоја, када се због увећања сточног фонда јавила потреба за већим зградама. Економски напредак није био толико велики да би сеоско становништво градило потпуно нове и веће штале, него се пре прибегавало проширивању постојећих. Они који су ипак градили нове и веће штале, мада је таквих случајева пропорционално мало, то су радили махом седамдесетих и осамдесетих година 20. столећа од тада модерних грађевинских материјала (индустријска цигла, блокови, бетон-блокови и сл., све спајано кречним или цементним малтером). Треба јасно нагласити да су и тада грађене штале задржале традицијске карактеристике у смислу форме и функционалности.



Фото 4. Модерна штала од камена са стамбеним простором на спрату, село Калуђерске Баре (фото: М. Панић)



Фото 5. Штала од камена, село Солотуша (фото: М. Панић)



Фото 6. Доградња старе камене штале, село Калуђерске Баре (фото: М. Панић)

Штале су од краја 19. столећа грађене као мултифункционалне зграде. Биле су намењене за смештај стоке, али и за смештај хране за стоку, превасходно сена. Смештање сена било је у горњем делу зграде, на спрату, у таванском простору штале, који је грађен од дрвета или од цигле (Фото 7). Забележен је већи број случајева да је цео објекат штале грађен од камена, а само је забат био од дрвета или од цигле. Код раније грађених штала камен је ређан тако да се добро уклапа један у други (сувозид, сухозид), а шупљине су испуњаване блатом мешаним с плевом. Касније, понекад још од друге четвртине 20. столећа, а много више од средине 20. столећа, камен је везиван кречним малтером. Онако како је нагиб терена дозвољавао, неке штале су грађене тако да једна, обично ужа, забатна страна горњег дела буде уз падину где је могуће прићи запрегом зато што је згодније за непосредан претовар сена у тај део штале (дакле, без потребе за подизањем са земље).

У даљој прошлости штала је била намењена смештају и крупне и ситне стоке – говеда и оваца (евентуално и коза). Понекад је у саставу штале била и мала остава за пољопривредни алат. Касније, с економским развојем у 20. столећу, уз шталу се најчешће гради наслон испод којег се смештају запрежна кола и пољопривредне алатке, доцније наравно трактор, приколица и друге пољопривредне машине. На жалост, број оних који су себи у селима на Тари могли да приуште бољу пољопривредну механизацију релативно је мали, углавном у нижим селима која гравитирају



Фото 7. Чување хране за стоку изнад штале, село Калуђерске Баре
(фото: М. Матић)

ка Бајиной Башти или они који су и пре Другог светског рата били веће газдинске куће.¹ Треба имати на уму да на Тари има таквих терена које је чак и данас немогуће обрађивати пољопривредним машинама и да стога обрада земље уз помоћ волова и рала и даље имају своју улогу. Заступљеност воловске радне снаге раније је била много већа, не само за обраду земље, него и за пренос терета (рабацијање), и због тога је било неопходно да домаћинства имају квалитетне штале које ће добро да заштите стоку како од зиме, тако и од дивљих животиња (медведа и вукова).

Заправо, с постепеним развојем сточног фонда у селима на Тари дошло је временом до одвајања смештања крупне стоке и стоке ситног зуба. Испрва је то било јасно предвајање постојеће штале, а доцније се граде засебне стаје за овце и, евентуално, козе. Те зграде су раније грађене од талпи или дасака (фото 8–9), а доцније су такође зидане од камена и правоугаоне основе, али мање висине него штале за краве и волове. У горњем делу најчешће нису имале толико простора за смештај сена и друге сточне

¹ Један такав случај током истраживања забележили смо у Заовинама, код Милекића, где је економски јака породица опстала и поред велике репресије власти после Другог светског рата.



Фото 8. Смештај стоке ситног зуба, село Јагоштица (фото: М. Матић)



Фото 9. Штала за стоку ситног зуба, село Рача (фото: М. Панић)

хране као штале. Унутрашњост им је такође подељена на неколико целина, најчешће преградама од дрвета да би се одвојиле врсте стоке или да би се одвојили јагањци.

За свиње су грађени засебни обори јер су оне морале да буду одвојене од друге стоке. По правилу то су мање четвороугаоне грађевине које су имале једну или више целина, сходно потребама. Раније грађени од дрвета или само оплетени од прућа, обори се доцније (друга половина 20. столећа) такође граде од тврдих материјала. До данас су задржали своју традицијску структуру и намену.

Заједничко свим зградама за смештај стоке јесте да су у домаћинству позициониране мало даље од куће, али никада нису далеко. Такође, грађене су тако да им она страна с које се избацује отпад (балега, остаци прстирке и остаци хране) по правилу буде супротно од куће, јер се водило рачуна о хигијени становања.

У двориштима у селима на Тари редовно срећемо и кокошарник, једноставну грађевину од дрвета или од поплета с пречкама, у којој ноћи живина (Фото 10). Иако се ради о једноставној грађевини, учавамо да су и ту примењивана народна знања о животињама. Кад је реч о живини, знало се да се она не развија и угиба у потпуно затвореном простору па су кокошарници увек имали веће отворе који су у прошлости били запречени летвицама, а у новије време су затворени жицом.



Фото 10. Кокошарник од дрвета, село Солотуша (фото: М. Матић)

Житарице су смештане у амбаре с пресецима [упор.: Кузовић 2013], али се они данас ретко срећу у домаћинствима. Кукуруз у клипу смештан је у кошеве од прућа (Фото 11). Кукуруз је по правилу чуван у клипу, а круњен је по потреби. У кошевима је увек постојао проток ваздуха, али никада превелик, тако да се зрно не пресуши и задржава оптималну влажност. Касније, понегде и пре средине 20. столећа, кошеви су грађени као трајније зграде од дрвених летвица које су такође проређене и дозвољавају проток ваздуха [упор.: Кузовић 2018]. Кад је реч о плетеним кошевима, који и данас могу да се виде на Тари, занимљиво је да су грађени тако да буду накривљени кад су празни онда када су постављени на коси терен (што је, заправо, било веома често). Када се такви кошеви напуне они добију правилну форму.



Фото 11. Кош за кукуруз од поплета, село Солотуша (фото: М. Панић)

У домаћинствима села на Тари данас редовно налазимо и сушаре за месо (Фото 12). То су једноставне грађевине од дрвета. Сушаре су обично мале површине, али иду у висину, и зидови с унутрашње стране имају испуштене гредице на које се ослањају мотке на које се качи месо и сланина за сушење. При земљи је ложиште јер се месо суши комбиновањем ватре и дима, и природног струјања ваздуха. Месо не сме да се пресуши и зато сушаре имају веома мале отворе за ваздух. У новије време доњи део сушаре гради се од тврђих материјала (цигла или камен) јер боље издржавају топлоту ватре.



Фото 12. Сушара за месо и фуруна за печење меса, село Дуб (фото: М. Матић)

У селима на нижој надморској висини, ближе Бајиној Башти (нпр. Солотуша или Рача), чешће налазимо мишану – грађевину у којој се суше шљиве (Фото 13). То је једноставна грађевина с кровом на две воде, која у доњем делу има ложиште где се ложи тиха ватра да би се шљиве димиле, а изнад су постављене лесе на које се ређају шљиве. Лесе су сачињене од дрвеног рама који носи поплет од прућа тако да кроз лесе пролазе дим и топао ваздух који диме и суше шљиве. Ретко кад се у мишанама суши неко друго воће.

У данашњим домаћинствима на Тари често налазимо и зграду која служи као магаза. Данас су то по правилу зграде зидане од тврђих материјала, а до средине 20. столећа магазе су биле од талпи или дасака (фото 14–16). У магазама се чувају разни алати, пољопривредне справе и опрема за стоку, а пошто култура сељаштва не подразумева одбацивање, ту се налазе и разне ствари које се више не користе.



Фото 13. Модерна мишана, село Солотуша (фото: М. Матић)



Фото 14. Зграда за смештање ствари и хране, село Растиште (фото: М. Панић)



Фото 15. Магаза Растиште (фото: М. Панић)



Фото 16. Новије зграде за смештање сточне хране, алата, дрва и пољопривредних машина, село Илијашевићи (фото: М. Панић)

У данашњим домаћинствима села на Тари млекар се ретко среће, углавном као заостала грађевина у којој се чувају ствари. Млеко се прерађује у кући. Али млекар заправо и не треба очекивати у сеоским домаћинствима. Он је био на колиби, то јест на издвојеном планинском станишту где се лети чувала стока и, свакако, прерађивало млеко [видети: Кузовић 2015: 133]. Млекари су биле једноставне дрвене грађевине, попут оних у широј области [видети: Мићић 1925], грађени од талпи или дасака (Фото 17). Готово сва домаћинства из села на Тари имала су те издвојене колибе у областима планине где је добра паша. Током векова уобличила се сеоска имовина на таквим деловима планине [видети: Вукосављевић 1953] па су се и колибе усталиле, то јест нису се кретале за стоком. Села су имала своје територије где су им биле колибе – на пример из Раче су имали колибе на Шљивовици па се тај део Таре данас зове Рачанска Шљивовица. Колибе су у прошлости, пре више од једног столећа, биле једноставне дрвене грађевине, испрва више склоништа за људе и стоку него зграде, а касније нешто солидније зграде. У тим грађевинама стока и људи били су заједно. За стоку је то више био заклон јер је боравила лети кад није хладно. Ипак, стока је морала да буде заштићена од звери, од медведа и вукова. Када су економске прилике почеле да буду повољније, на колибама се још од прве половине 20. столећа граде штале од камена, а у другој



Фото 17. Млекар, село Илијашевићи (фото: М. Матић)

половини 20 stoleћа и од модернијих тврдиx материјала. У тим шталама су смештана говеда и овце. Али за разлику од штала које су грађене у селу, ове на колиби нису имале горњи простор за смештање хране за стоку јер то и није било потребно.

И ако се не ради о економском објекту у правом смислу речи, бунар је саставни део економског простора домаћинства и повезан је са његовим економском активношћима (Фото 18).



Фото 18. Бунар Илијашевићи (фото: М. Матић)

ЗАКЉУЧАК

Економске зграде сеоских домаћинстава на Тари сасвим јасно прате потребе људи, потребе које су детерминисане структуром економског понашања. Економски систем је, као и у другим планинским областима у Србији, био дуго заснован на тзв. сточарској привреди, односно становништво се у обезбеђивању примарних егзистенцијалних ресурса превасходно бавило узгојем стоке (овце и говеда), а у мањој мери ратарством. Због тога се у укупном корпусу економских зграда становништва Таре уочава доминација оних зграда које су у вези са сточарством. Уочава се да су те зграде не само присутне у већој мери, већ да су и грађевински савршене, а у оквирима народних грађевинских знања. Остале економске зграде,

а нарочито када је реч о традиционалној култури, по правилу су грађене од природних материјала мање трајности (дрво) што указује на њихов секундарни значај, унеколико и на њихову привременост, али у суштини на интерну хијарархију међу економским активностима људи. Другачије речено, јасно се уочава да су зграде намењене чувању стокe грађене у прошлости од камена, а у новије време (претходних 4–5 деценија) од модерних грађевинских материјала попут индустријских блокова и цигле. Ово потоње уједно јасно показује да економске зграде, осим потреба, прате и могућности, како у погледу материјала тако и у погледу улагања у њихову изградњу. Отуда је савим разумљиво зашто се економске зграде развијају и долази до диверзификације простора у њима, онда када се стварају повољне економске могућности за њихову градњу. Но, и тада оне остају веома практичне, високог нивоа употребљивости, с могућом променом намене или проширивањем уколико се за тиме укаже потреба, али никада превелике или сувишне.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Вукосављевић, Сретен (1953). *Историја сељачкој друштва I, Организовање сељачке земљишне својине*. Београд: Српска академија наука.
- Вукосављевић, Сретен (1965). *Историја сељачкој друштва, II, Социологија сјановања*. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Кузовић, Душко (1997). Народно градитељство на подручју општине Косјерић. *Ужички зборник*, 25–26: 365–407.
- Кузовић, Душко (2013). Магазе и качаре у селима на јужним падинама планине Повлен. *Гласник Етнографској музеја*, 77: 121–148.
- Кузовић, Душко и Недељко Б. Стојнић (2015). Летњи станови сточара на планини Повлен. *Зборник Мајнице српске за друштвене науке*, 150: 129–156.
- Кузовић, Душко (2016). Утицај расположивог дрвеног материјала и радне снаге на конструктивни систем у народном градитељству западне Србије. *Гласник Етнографској музеја*, 80: 169–184.
- Кузовић, Душко (2018). Архитектура јавних кошева за кукуруз у југозападној Србији у 19. веку. *Зборник Мајнице српске за друштвене науке*, 168: 725–742.
- Матић, Милош (2018). Култура друштвених односа руралног становништва Таре. *Гласник Етнографској музеја*, 82: 9–32.
- Мићић, Љубомир Ж. (1925). Златибор. *Српски етнографски зборник XXXIV, Насеља и њорекло сјановништва*, 19: 399–500.
- Финдрик, Ранко (1994). *Народно неимарство*. Сирогојно: Музеј Старо село.
- Цвијић, Јован (1966). *Балканско њолуосиство и јужнословенске земље*. Београд: Завод за издавање уџбеника.
- Oliver, Paul (2006). *Built to Meet Needs. Cultural Issues in Vernacular Architecture*. Oxford: Architectural Press.
- Rapoport, Amos (1969). *House Form and Culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

TRADITIONAL FOLK ECONOMIC BUILDINGS ON
THE TARA MOUNTAIN

by

MILOŠ MATIĆ

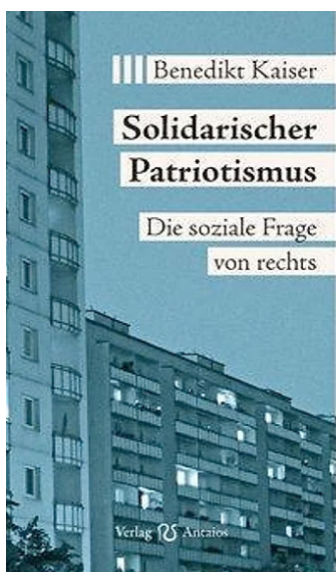
Ethnographic museum in Belgrade
Studentski trg 13, Belgrade, Serbia
milos.matic@etnografskimuzej.rs

SUMMARY: Traditional folk architecture on Tara mountain, generally speaking, belongs to cultural areal of traditional building of *dinarska brvnara* type, i.e. building made of wood. In direct connection with Zlatibor mountain, where we can find some of the best examples of vernacular architecture, traditional building on Tara mountain does not show any specificity but at the same time does not lag behind comparison with other regions with the same type of building. In this paper we are presenting results of ethnographic field research in traditional folk construction of economic buildings. The field research was accomplished during years 2015 and 2016 in villages on Tara. The emphasis is on the economic buildings which are directly derived from structure of economic activities of rural population and we are taking into account both traditional and contemporary economic buildings. In this paper basic forms of organisation of space in households are presented as well. Preliminary analysis of the economic buildings on Tara shows that they clearly follow needs of traditional economy, needs which are determined with the culture of social organization as well as with the structure of economic organization. Construction and architecture of economic buildings also points out that they are on high utilitarian level and that they can represent relations between some economic activities.

KEYWORDS: folk architecture, household organization, economic buildings, economic needs

СОЛИДАРИСТИЧКИ ПАТРИОТИЗАМ

(Benedikt Kaiser, *Solidarischer Patriotismus. Die soziale Frage von rechts* [Бенедикт Кајзер, Солидаристички патриотизам. Социјално питање десна], Antaios Verlag, Schnellroda 2020, 290 pag.)



Са сигурношћу се може рећи да Бенедикт Кајзер спада међу најбоље, најзанимљивије и најпровокативније ауторе „нове деснице” у Немачкој. То је показао, између осталог, и књигом *Маркс са деснице* (поред Кајзера међу ауторима су Ален де Беноа и Дијего Фузаро) која је изазвала силну пажњу и покренула бројне дискусије како код деснице, тако и код левице. Кајзеров приступ Марксовом делу изненадио је и разљутио многе десничаре и конзервативце, једнако као што је његово читање Маркса изнервирало бројне левичаре и покварило им славу за двестоту годишњицу Марксовог рођења. Чак и ако се Кајзеру у свему не мора дати за право, јасно је да реч о аутору који се не уклапа у шаблоне (једна

његова књига носи наслов *Querfront*) и који као отворени десничар политичкој мисли савремене левице прилази сасвим озбиљно (видети његову књигу *Blick nach links*) желећи да одатле усвоји оно што му се чини вредним и прихватљивим. Он, уосталом, и не скрива да је његов циљ интеграција „левих” елемената у „десни” приступ“ (10). Већ ова отвореност, искрена заинтересованост за туђу перспективу, спремност за дијалог, али и јасно истакнута сопствена полазна позиција, препоручују Кајзерове књиге за читање. Уосталом, време кризе не пружа луксуз шаблонског мишљења.

Солидаристички патриотизам је књига о социјалном питању посматраном из десне перспективе, односно солидаристички патриотизам је десни одговор на социјално питање. Већ овако постављена тема многимима ће, у најмању руку, деловати чудно, јер се већ предуго подразумева да је социјално питање типично левичарска тема о којој десничари немају шта да кажу или им је боље да ћуте. Данас у општа места спада и то да је левица алтруистичка и да је на њој да заступа сиромашне и обесправљене, док је десница та која ради за привилеговане, богате и моћне. Она је, наводно, социјал-дарвинистичка, капиталистичка, нехумана и неосетљива, па тамо где левица захтева једнакост и правду, десница тражи неједнакост, брани застареле форме и спречава прогрес. Уосталом, шта се још данас на западу може подразумевати под социјалним питањем, ако је сиромаштво искорењено, радници заштићени, сви говоре о поштовању људских права и свако – па чак и илегални усељеник – може рачунати на нежну руку дарежљиве државе благостања? Шта ту још остаје да се разматра, и то још из десне

перспективе? То, дакле, може бити само некакав десничарски трик и манипулација или оно што левица обично назива *welfare chauvinism*. На крају крајева, како то да тридесет година од пада комунизма и победе капитализма над социјализмом баш десница, која је активно учествовала у тој борби, отвара социјално питање и нуди одговоре? Шта је то што би десница могла истински да понуди као алтернативни модел победничком капитализму?

Ипак, стварност је увелико демантовала овакве флоскуле. Наиме, док радници данас све више напуштају оне који за себе упорно тврде да се и зубима и ноктима боре за њихове интересе, и свуда по западном свету свој глас дају десним странкама, велики, мултинационални капитал је већ одавно склопио чврст савез за левицом и активно подржава њену политичку и културну агенду. Мудри конзервативци већ деценијама указују, да ако су привреда и десница некада можда и биле на истој страни, то већ одавно није случај. Није реч само о томе да очијукање са левим идејама ствара профит, већ о томе да је привреда променила страну и вредносно стоји на левим позицијама. Чак је и појединцима међу левичарима у међувремену постало јасно да, супротно вулгарно-марксистичким пројекцијама, капитал не подржава десницу. Заправо, данас и „аристократија новца“, мултинационални концерни и читав леви спектар – од радикалних насилника до левих либерала – могу сасвим комотно да стану иза заједничке пароле *No borders, no nations*. Бројни аутори су одавно констатовали да левица својим еманципаторским паролама и политиком разарања традиционалних и органских насталих солидаристичких структура (брак, породица, црква, нација...) иде наруку међународном капиталу. Може се ићи и даље, па рећи да они који широм отварају врата масовној имиграцији у ствари раде на поткопавању социјалне државе.

Дакле, питања која отвара ова књига су озбиљна и Кајзер је далеко од јефтиног покушаја да се изуче уз пар пригодних паролa и крилатица. Стога он најпре нуди објашњење зашто се уопште бави овом темом. У том смислу он почиње са јасним одређењем шта је социјално питање, при чему се ослања на дефиницију Фердинанда Тениса, а затим разматра зашто је социјално питање данас још увек битно и зашто ће остати важно и у бу-

дућности. Посебно су значајне његове оштре дистинкције између капитализма и тржишне привреде, затим између критике капитализма и левице као такве, између критике „ове државе“ и критике „државе као такве“, као и између апсолутног и релативног сиромаштва. Укратко, ту се види да Кајзеру није стало до паролa и општих места него до прецизних и употребљивих анализа. Он није противник тржишта и тржишне размене, али јесте критичар капитализма, и то критичар који је свестан својих претходника, и који не клизи ка левици и „вулгарно-марксистичкој“ деструкцији, већ се осврће на дугу традицију конзервативне критике капитализма. У том смислу, Кајзер се надовезује и на Шумпетерову дистинкцију између предузетника и капиталисте. Такође, Кајзер истиче да нема намеру да негира нужност тржишта као посредника и ствараоца вредности, већ само жели да тржиште постави на место које му припада. Тиме јасно ставља до знања да не прихвата дихотомију где је на једној страни апсолутно слободно тржиште, а на другој ригидна планска привреда, јер оба решења сматра погрешним. Истовремено, Кајзер не жели да ствари представља тежим него што јесу и да апелује на емоције причама о патњама радника које у стварности не постоје. Наиме, он је савршено свестан да је апсолутно сиромаштво готово искорењено у његовој земљи, али да то није случај и са релативним сиромаштвом. Оно можда није онолико тешко као апсолутно сиромаштво, али није ни нешто што се сме игнорисати. Исто тако, свестан је и да критика садашњег стања и садашњег понашања државе не може да се поистовети са критиком државе као такве. Решење не треба тражити у томе да се држава просто „повуче“ из економије, већ се оно може наћи у другачијој политици. При томе, Кајзер изричито наглашава да увођење „безусловног основног прихода“ за све грађане не може и не сме бити начин за решавање социјалног питања. Ова критика „безусловног основног прихода“ једно је од интересантнијих места у књизи. Занимљиво је и ауторово одређење неолиберализма, те објашњење зашто га сматра владајућом идеологијом. Укратко, Кајзер није заговорник политике апсолутне социјалне једнакости, нити неко ко се противи идеји да људска вредноћа, марљивост, креативност, предузимљивост и спремност на ризик морају бити награђени. Он се ограничава на захтев да они који

више доприносе заједници буду и више награђени, односно да једино рад ствара стварну вредности (Карл Шмит). У том смислу експлицитно подсећа и на немачким уставом утврђене социјалне дужности имовине (283). Речју, њега занимају унутрашња и социјална безбедност као два стуба стабилног поретка.

Након што је на овај начин рашчистио терен и показао о чему жели да говори, Кајзер прелази на исцрпан приказ историје социјалног питања у Немачкој у периоду од 1830. до 2020. године. Овај приказ развоја социјалног питања и социјалне политике током историјског развоја праћен је и врло добрим прегледом развоја социјалне мисли у оквиру немачког конзервативизма, односно приказом десног разматрања социјалног питања. Реч је о врло корисном прегледу, посебно с обзиром да то није основна тема ове књиге. Ипак, приказ је потребан као врста подсећања на дугу традицију немачког социјалног конзервативизма од Хермана Вагенера, Адолфа Вагнера, Лоренца фон Штајна, преко Бизмарка, до Вернера Зомбарта, Ернста Никиша и Ота Штрасера. Закључак се намеће сам од себе: немачки конзервативизам је увек био осетљив на социјално питање и уколико би престао да се бави овом темом то би значило раскид са сопственом традицијом. Немачки конзервативизам тражио је путеве подаље и од Адама Смита и од Карла Маркса и уколико жели да остане веран себи ни данас не сме да падне на ниво копирања решења америчких конзервативаца.

Наравно, на томе се не може зауставити. Солидаристички патриотизам можда има бројне претече и богату традицију, али постоји ли стварно питање које би он требало да реши? Кајзеров одговор је и по овом питању недвосмислен – социјално питање постоји у Немачкој и оно захтева десни одговор на темељу традиције, пруског, социјалног конзервативизма. Да би приказао данашње социјално питање, Кајзер говори о незапослености и прикривеној незапослености; о релативном сиромаштву и сиромаштву оних који остају сиромашни, односно зависе од неке врсте помоћи, упркос томе што су за послени; о „ескалацији” сектора са ниским примањима; о проблемима везаним за пензиони систем; о „тријумфу” високих примања која нису везана за услуге заједници; те напослетку о ерозији средње класе. У свом приказу Кајзер се служи богатом литературом,

и стиче се утисак да је Немачка далеко од неког друштва социјалног раја и успешне социјалне државе. Из српске перспективе социјални проблеми о којима Кајзер пише не делују превише озбиљни. Међутим, то не значи да су безначајни и да нема никаквог разлога за бригу. Јер, уколико званичне статистике служе да прикривају стварни број незапослених – а изгледа да је то случај и у Србији и у Немачкој – или уколико средња класа све више сиромаша, то је јасан сигнал да ствари не иду у добром правцу.

На основу садашњег стања, Кајзер се упушта и у анализе будућности. Према његовом мишљењу, социјално питање у будућности неће нестати, него ће постати још оштрије. Са једне стране, социјални расцепи ће се повећати, а етно-културни конфликти ће постати озбиљнији. При томе Кајзер наглашава два централна аспекта трансформације привреде и њихов утицај на социјално питање: пад значаја важности индустријског рада, односно „хегемонију нематеријалног рада”, те дигитализацијом изазване промене у свету рада. То не само да значи да у будућности многа занимања више неће постојати, већ и да дигитализација трансформише капитализам чији су симбол компаније попут Мајкрософта, Гугла и Амазона, које више нису везане за место, него делују глобално, истовремено промовишући прогресивистичку агенду и „рачунарски месијанизам” (184), што Кајзера води до закључка да ће социјално питање у будућности решавати на новим основама, што не значи укидање капитализма и елиминацију тржишта, него постављање тржишта на место које му припада, односно потчињавање економије држави и народу, а то у крајњој линији значи политици. Идеја у основи није нова, и подразумева захтев да се држава ослободи гуторства капитала и великих, међународних концерна, односно да логика капитала више не представља детерминишући принцип друштвене целине. Привреда није глобална „судбина”, већ средство за задовољавање потреба народа и друштвену интеракцију преко трговине и производње добара (202). Кајзер показује да је простор између „капитализма” и „комунизма” широк, а могућности за стварање алтернатива и синтеза огромне, указујући при томе посебну пажњу задружној организацији. Идеја је да се малим и локалним пословима омогући пуна слобода, да се средњи посматрају (уз

интервенисање када је то неопходно), док се велики системи морају контролисати. То све, наравно, не значи привредну аутархију и одвајање од остатка света, али значи подршку и јачање локалне привреде, а посебно супротстављање глобалним монополитистичким тенденцијама.

Ако се у обзир узме неуниверзалистички карактер деснице, јасно је да у овој књизи не може бити речи о листи готових, свуда применљивих и заувек важећих решења. Заправо, већ и само питање шта је мало, шта средње, а шта велико предузеће захтева посебно разматрање у сваком појединачном случају. Према томе, аутор овде даје само неке опште смернице, типа „слободна игра слободних снага тамо где је могуће – повлачење границе и државна интервенција тамо где је неопходно” (272). У том смислу сви који би очекивали детаљан програм и план рада остаће разочарани Кајзеровом књигом. Ипак, већ из смерница је јасно да аутор на уму има више од пуких козметичких коректура и да његов солидаристички патриотизам подразумева фундаменталну промену и изградњу другачије државе.

Кајзер не жели само да поручи да је социјално питање актуелно и важно за десницу, него да десница, уколико жели да буде релевантна, да утиче на политику и буде стварна алтернатива тренутно доминантном лево-либералној систему, нема другог пута до прихватања солидаристичког патриотизма као основе своје политике. То не значи ништа друго до чврсту вољу да се супротстави естаблишменту и оспори постполитичка мантра према којој нема алтернативе (“there is no alternative”). Десница, дакле, мора водити политику с оне стране челичног стиска вредносног консензуса, а то значи поновно формулисање политике одоздо према горе, односно стварање „популистичке” деснице, при чему се овде појам популизма преузима и реинтерпретира у позитивном смислу. Ово опирање безалтернативности сасвим је у складу са идејом по којој се политика избавља из доминације економије, демократија поново представља надметање различитих опција, а суверенитет враћа народу. Десница, дакле мора постати самосвеснија и бунтовнија и само на тај начин може допрети до оних који се осећају запостављеним и који су изгубили поверење у старе партије и политичку елиту. Према аутору, време је да се таква десница етаблира

и у Немачкој, при чему се посебно рачуна на потенцијале који постоје на истоку земље. Наравно, овде се пред очима има пре свега Алтернатива за Немачку (АфД), па Кајзер не избегава упуштање у унутарстраначке полемике везане за будуће усмерење странке. Према његовом мишљењу, АфД не треба себе да спушта на ниво потенцијалног млађег коалиционог партнера и странке која служи за стварање већине. Она не треба да буде тек допуна систему, него алтернатива систему, што је могуће само уз усвајање концепције солидаристичког патриотизма, будући да је покушај да се национални идентитет и конзервативне вредности бране уз истовремено прихватање либералног економског приступа унапред осуђен на пропаст. Укратко, социјално питање је национално питање, те солидаристички патриотизам мора оба комплекса поставити јединствено (целовито) (258).

У том смислу долази и Кајзеров предлог да десница своју борбу води под заставом солидаристичког патриотизма, јер појмовни пар садржи оба важна пола радноспособне, савремене, политичке деснице. Солидарност означава укљученост човека у већу заједницу за коју је и сâм одговоран, док патриотизам указује на држање и деловање које је усмерено ка заједници и општем добру, чиме се указује на признавање сопственог које се жели одржати, сачувати и унапредити (264–265). Оба ова пола међусобно се условљавају, па је солидарност немогућа без извесне, релативне „етно-културне хомогености”, међусобног поверења, које одатле произлази. И јасно одређених граница заједнице, као и што је патриотизам угрожен у друштву у коме су разлике у имовини и приходима прешле извесну прихватљиву меру и у коме не постоји снажан средњи слој, па одатле долази потреба за „релативном социјалном хомогеношћу”. Другим речима, без осећаја за заједницу нема ни општег добра и без солидарности међу грађанима нема ни републиканске слободе, а без патрије патриотизма (265). Јасно је да, када Кајзер говори о солидарности, мисли на конкретну солидарност унутар конкретне, познате заједнице, а не на апстрактну, недефинисану солидарност какву заступа левица. Социјална држава, као историјска тековина, могућа је само у оквиру националне државе. Солидаристички патриотизам, у најбољој традицији деснице, подразумева онај десни приступ који у себе уме да интегрише

и елементе левице. Истовремено, то је, према ауторовим речима, концепт који је способан да избегне алтернативу или радикална левица. Наравно, ту се поставља и логично питање шта су све „леви елементи” и колико се тих „левих елемената” може инкорпорирати у десни приступ? Уосталом, ако је, као што Кајзер показује, немачка конзервативна традиција одувек била социјално усмерена и иза себе оставила читаву брду вредних анализа, шта је сада то што остаје за позајмљивање од левице, поготово у њеном данашњем стању?

Кајзерова књига истовремено указује на промене на десници до којих је дошло последњих деценија. Савремена десница своју социјалну базу види међу радницима, намештеницима и малим предузетницима, онима који ће последице глобализације и економске кризе први осетити, чиме је начињен изузетно важан искорак. Наиме, грађанство, као предмет обожавања послератних немачких конзервативаца излази из фокуса и за његово придобијање се више нико неће превише трудити. Савремена десница више на себе не гледа као на онај део друштва који брани оно што још увек није изгубљено, већ као део масовног и разноликог („мозаик десница”) покрета који долази одоздо и који је састављен из читаве шуме часописа, грађанских иницијатива и локалних група. Она не жели да остане у дефанзиви, него да покуша да унапред формулише одговоре на предстојеће изазове. Таква десница више не пева увек исту песму о имиграцији и разарању породице,

него на темељу солидаристичког патриотизма хоће и уме да се укључи у расправе о темама као што је реформа пензионог система.

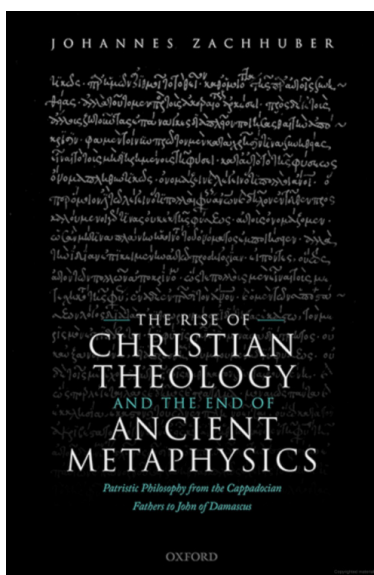
На крају треба рећи да би се Кајзеру могле упутити и поједине замерке. Чини се да је релативно мало пажње посветио објекту своје критике и да се није превише упуштао у детаљно изучавање Хајека или Мизеса, иако им признаје да су у својој критици планске привреде често погађали суштину. Такође, без речи је прешао и преко читавог низа либерално-конзервативних аутора који су, попут Хопеа или Хилзмана, у социјалној држави видели главни узрок пропадања породице и традиционалних спона међу људима, односно узрок настанка културе зависности. Поједини аутори са деснице (Кизудис) упозоравали су да је социјална држава фактор који подстиче прилив имиграната. Можда би ту помогла још једна дистинкција, она између социјалне државе с једне, и државе благостања с друге стране, јер социјална држава подразумева учинак и рад пре него што се нешто у непредвиђеној нужди може тражити од заједнице, док држава благостања гарантује благостање свима без разлике и без обзира да ли су икада ишта допринели заједници. Социјална држава је, према томе, нека врста заштитне мреже. Нажалост, ова важна дистинкција није истакнута. Упркос овим ситуацијама, реч је о вредној и значајној књизи која ће бити од користи свакоме ко се интересује за развој савремене деснице.

Душан Достјанић
Институти за политичке студије, Београд
dusan_dostanic@yahoo.co.uk

ЗАСНИВАЊЕ ПАТРИСТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

(Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the end of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John Damascus*. Oxford University Press, Oxford 2020, xi + pp 384

[Јохан Захубер, Успон хришћанске теологије и крај античке метафизике. Патристичка филозофија од кападокијских отаца до Јована Дамаскина, Оксфорд 2020])



У новије време често се на доктрине гледа пежоративно; указује се на извесну деконструкцију догми или се свако позивање на догме доводи у везу са индоктринацијом и контролом верника од стране „догматског” ауторитета што по таквим критичарима догми повлачи за собом несхватање идеала хришћанства. Српско друштво је имало прилике да добије две кључне студије које позивају на преиспитивање идеолошке аверзије према догми: у први мах, свакако, је најзначајнији издавачки подухват петотомног издања *Хришћанско њредање* Јарослава Пеликана у издању Службеног гласника; потом је филозоф

високог ранга какав је био Слободан Жуњић, написао *Логику и теологију* коју је публиковао Отачник 2012. године. У суседној Хрватској публикована је *Повијест патристичке филозофије* (Kršćanska sadašnjost, 2009) чији је аутор Клаудио Морескини (Claudio Moreschini). У случају ове последње двојице аутора треба нагласити да се не ради о теолозима већ о стручњацима из области хуманистике (филозофу и класичару), који су у својим студијама нагласили неопходност укључивања логичког апарата да би се обликовао систем веровања-догме и тиме приближио оновремним верницима, посебно интелектуалном слоју као и да су оне дале заоставштину у историји западне мисли од чега је можда најзначајније уобличавање модерне персонологије и супстанце. Наравно, пошто у нашим крајевима и даље влада идеолошка аверзија према доктринама, некако су наведени наслови остављени по страни, тако да у неком озбиљнијем интелектуалном дискурсу нећемо видети цитирање или навођење горепоменутих наслова што је опет питање озбиљнијег интелектуалног ангажмана религијске мисли у Србији.

Но, питање је донекло актуелизовано и у Немачкој: на почетку студије Јохан Захубер (Johannes Zachhuber), иако оксфордски професор систематског богословља, наводи радове који су допринели бољем третирању догми у Немачкој од 2009. па надаље. Овде ћемо навести кључне радове: поред Шарлоте Кокерт (Charlotte Köckert) *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*¹ (Tübingen:

¹ *Хришћанска космологија и филозофија у раној Римској империји.*

Mohr, Siebeck 2009) значајан је и рад Кристофа Маркшајза (Christoph Marksches) *Christian Theology and its Institutions in the Early Roman Empire. Prolegomena to a history of Early Christian Theology*² (Baylor-Mohr Siebeck, 2015). Такође можемо рећи да је патристичку филозофију као део античке филозофије утврдила двотомна *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*³, I–II (Cambridge University Press 2010; 2011), које је приредио Лојд Герсон (Lloyd P. Gerson). У исто време у свету се појавила и изванредна студија филозофа Георга Караманолиса (George E. Karamanolis) *The Philosophy of Early Christianity*⁴ (Stocksfield, United Kingdom: Acumen Publishing, 2013). Опште гледано, Захубер умногоме дугује Хегелу који је указивао на филозофски значај развоја хришћанских доктрина у позној антици. Потом засигурно следи филозофа Пјера Адоа (Pierre Hadot) и класицисту и историчара религије Артура Дарбија Нока (Arthur Darby Nock) који су указивали на функционисање филозофске школе позне антике, а која би се заснивала на усвајању ауторитативних текстова као и одређеној пракси тумачења, те институционализацији таквих школа тако што би њихови управници директно наслеђивали прејемство од оснивача. Напоследку, Захубер усваја норму по којој хришћанство представља одређену етичку норму живљења (Адо) као и поимање хришћанске филозофије као позноантичке филозофије од стране Артура Дарбија Нока док би у исто време за модерног човека она представљала религију која је доминирала на Западу протеклих 1.500 година (стр. 3–5). Управо на ове, као и на Морескинијевом делу као полазишној основи, Захубер заснива појам патристичка филозофија, која претпоставља низ логичких и онтолошких концепата који су били од кључне важности за артикулацију догматских исказа. Међутим, треба напоменути важност Пеликанове смернице у изучавању доктрина: применити методе и критеријуме примерене како теологији тако и интелектуалној историји. Уколико се држимо само једне од ових области неминовно ћемо извести закључак да су оне биле само потчи-

² Хришћанска теологија и њене институције у раној Римској империји. Прологомена за историју ранохришћанске теологије.

³ Кембриџова историја филозофије позне антике, I–II, 2010; 2011.

⁴ Филозофија раној хришћанства.

њене конфесионалном, догматском ауторитету или да само припадају историјату идеја, што ће нас навести на помисао да је средњи век био насељен филозофима а не и теолозима [Pelikan 1971: 8–9].

Књига *The Rise of Christian Theology and the end of Ancient Metaphysics*⁵ је тематски подељена на три целине: 1) Успон класичне теорије, 2) Против Халкидона и 3) Халкидонска трансформација кападокијске теорије.

Захубер следи Караманолисов приступ да зачетак патристичке филозофије налазимо код Јустина Филозофа, али да кападокијска филозофија заговара широк филозофски континуитет између хеленске и хришћанске филозофије, при чему је ближи Пеликановом становишту. Захубер сматра да је зачетник кападокијске филозофије Григорије Ниски на основама мисли Василија Кесаријског и Григорија Назијанзина.

Класична теорија кападокијске филозофије по Захуберу почива на тези да су Кападокијци развили онтологију бића као једно: услед чега се нису разликовали од устаљеног наглашавања онтолошког јединства у грчкој филозофској мисли. Уколико је за православну тријадологију једност и јединство од суштинске важности упркос плуралности ипостаси, христологија почива на виталној теорији индивидуе да би појаснили јединствену личност Исуса Христа.

У петом веку кападокијска филозофија бива модификована да би се концептуализовао појам индивидуе. Наиме тада се усваја појам ипостас зарад Христове личне индивидуалности преко наглашавања да је његова људска природа у истој релацији једносущности са остатком људског рода попут његове божанске природе како се она разуме унутар божанских личности. Због тога би неки аутори заговарали средњовековне облике номинализма, потом њену онтолошку конституцију, унутрашњу кохезију, на тај начин подстичући друге ауторе да оделе егзистенцију од суштине и дефинишући је као квалитативно својство (стр 11).

Засигурно усвајање термина *ιᾱοσῦας* долази од Оригена што означава истинско постојање и то у смислу да Отац и Син заиста постоје не само у мисли (*λογος*) већ и у реалности (*τῷ ὑποστάσει*) евоцирајући сличну

⁵ Успон хришћанске теологије и крај античке метафизике.

опозицију између реалности и концепције које налазимо на површан начин код перипатетичарског филозофа Александра Афродизијског између реалности и концепта (ἐπίνοια) да би на тај начин одделио егзистенцијалне од концептуалних дистинкција (стр. 20).

Тројична онтологија се развија као последица одговора на савелијанство – покушај да се тројични проблем разреши тако што би сваку плуралност унутар божанства темељила на коначном онтолошком јединству. На пример Савелије је поимао Божанска Лица за различите модусе јављања Бога подређујући Божије тројично постојање раздобљу историје спасења. Међутим, то је стварало одређене проблеме: субординацију Сина-Оцу што је по Епифанију Кипарском и довело до Аријевог погрешног учења. Зарад тога Никејски сабор доноси израз *homoousios* – једносуштан, управо да би изразио онтолошку координацију Оца и Сина. Три су кључне идеје које су Василије Кесаријски, Григорије Назијанзин и Григорије Ниски желели да означе у филозофској онтологији: а) разумевање тројичних личности као независно постојећих ипостаси; б) однос између Оца и Сина као недвосмисленог рађања, в) прихватање једносушности у овом смислу. Василије усваја бинарну логику коју је предложио Евномије Кизички али изводи другачији закључак: идентични предикати указују да Отац и Син индицирају одсуство субординације или онтолошке градације (стр. 34).

Међутим, уколико Отац и Син деле предикате на овакав начин утолико што су онтолошки координисани у вези њихове суштине, како се онда разликују између себе и да ли њихов идентитет разлику чини немогућом? Василије нуди следеће решење: а) заједничко божанство Оца и Сина је описано посредством заједничких предиката, б) ови предикати се разумеју као унивокални и стога су од значаја за онтолошку координацију, в) ово ствара нови проблем за индивидуални идентитет тројичних личности, г) решење за овај проблем се јавља у коришћењу индивидуалних предиката. Партикуларно подразумева индивидуално поседништво док се под универзалним подразумева заједничка формула. Оваквој конструкцији је допринело то што је Василије трагао за прихватљивом тринитарном граматиком услед могућности неприкладног изражавања концепције Свете Тројице.

Оно што посебно провејава посредством ангажоване мисли Григорија Ниског јесте утицај који је расправа о суштини и ипостаси имала на физичком и метафизичком нивоу и иде са апстрактног ка објективној реалности која се појављује у конкретним облицима егзистенције. Егзистенција је у овом смислу повезана са појединцима али је онтолошки утемељена у универзалном бићу која је идентична у свакоме од њих. У овом случају суштина и ипостас нису толико од значаја колико њихова кохеренција и континуитет који се наглашава.

Због тога је створена реалност описана у две димензије – једној универзалној и обухватној док је друга дискретна и појединачна. То се огледа и у његовој теорији о Светој Тројици: а) Божанство које је својствено трима божанским личностима се разуме посредством заједничких предиката. Они су предиктовани унивокално посредством заједничке формуле бића; б) Три божанске личности су онтолошки координисане што је у ствари једносушност; в) Њихово разликовање почива на постојању својства преко којих је универзална природа индивидуализована; г) Ова својства дефинишу ипостас. Света Тројица постоји као једна суштина са три ипостаси; д) Првобитна аналогија почива на универзалном и појединачном (стр. 49). Оваква кападокијска филозофија је имала утицаја на модерну мисао: римокатоличку преко Карла Адама и Анри Либакa који су нашли за сходно да је учење Григорија Ниског о универзалној људској природи значајан модел за католичку социјалну мисао док су Владимир Лоски и Јован Зизјулас указивали на протомодерни облик патристичког персонализма (стр. 70).

Кирило Александријски иде корак даље у примени термина *једносуштан*. Он је указивао да на пољу суштине или природе не постоји разлика у својствима три личности Свете Тројице док у исто време није укидао ипостасну индивидуалност три личности. Универзална природа представља норму у његовом поистовећивању мноштва људи са тринитарном доктрином: због тога имамо једносушност између три лица Божанске Тројице и једносушност људске природе. Други термин је природа чиме настоји указати на заједнички темељ који конституише идентитет суштине (стр. 81). Ово је због тога што Кирило сматра да једносушност можемо везати за род и врсту. Међутим Кирилова дефиниција о Христовој

двострукој једносушности је по питању човечанске и божанске природе била недоречена тако да се морала дефинисати са термином *υἰοσύναζιранοσύη* од стране Леонтија Византијског али је такође довела и до конституисања алтернативних филозофских концепата од стране монофизита (миафизита) што је и довело до првог великог раскола унутар цркве.

Други део књиге управо обрађује филозофско сагледавање главног теолошког концепта кључних миафизитских теолога: једна оваплоћена природа Бога Логоса (стр. 121). Засигурно је овај језик коришћен да би указао на реалност повезаности јединства божанског и човечанског у оваплоћењу. Међутим, слабост ове теорије јесте *индивидуација* универзалне природе. То је дубоко деловало на Севера Антиохијског који је указао да суштина пуко не означава својства које многе индивидуе поседују већ конкретну целину индивидуа која потпада под такву врсту. Том логиком Север иде корак даље, указујући да суштина сабира више од једне индивидуе или да у врсти више од једног члана какав су божанског и човечанског проширена димензија суштине јесте неопходна (стр. 135). Потом одбацује да су Христове две природе универзалне природе, него узима за сходно да су у питању партикуларне ипостаси. Међутим сам модел увођења партикуларних супстанци или природа да би се појаснило присуство божанског и човечанског у спаситељу, било је проблематично пошто је претило да угрози концептуалну основу Свете Тројице како је универзално прихваћено на Истоку у то време. Јован Филопон иде корак даље пошто првенствено усваја Северов аргумент противу присуства универзалних природа у оваплоћењу, док у исто време указује на апстрактну уместо на конкретну универзалну природу и потенцирајући заједнички исказ о природи човековој. Ипак Филопон остаје веран миафизитима у афирмацији јединства бића у природи и индивидуу: партикуларно *јесће* природа. У овоме налазимо фундаменталну логичку и онтолошку аксиому која подвлачи да један Христос може имати само једну природу (стр. 155). Како било, Јован Филопон је дискредитовао своју филозофску мисао одбијањем да прихвати да свака ипостас унутар Божанске Тројице поседује божанску супстанцу и тиме да заједничко својство има онтолошко првенство насупротив индивидуама (стр. 164).

Потом Захубер долази до Јована Граматика (Кесаријског) и Леонтија Византијског који су рационално утемељили Халкидонски сабор из 451. године. Допринос Јована Граматика лежи у томе што је указао на аналогију јединства тела и душе као различитих супстанци у људској личности са Христовом богочовечанском природом. Овакав аргумент је имао популарност међу халкидонцима: Максимом Исповедником и Јованом Дамаскином. С друге стране, индивидуација је тотално игнорисана у Граматиковој аналогији (стр. 199). Иновацију коју Леонтије Византијски заступа јесте да не може постојати природа без одговарајуће ипостазираниости на нивоу индивидуе. Термин означава суштински елемент у индивидуи који се разликује од универзалног и конкретног индивидуалног. Свакако је новина Леонтијев покушај да направи разлику између ипостазираниости и ипостаси. Разлика постоји између индивидуализоване природе и конкретне реализације индивидуе која се повезује са термином *υἰοσύнас*. Међутим, поистовећивање ипостазираниости са индивидуалним својствима је такође довело и до тога да су потоњи теолози модификовали Леонтијев појам ипостазираниост (стр. 214). Теодор Раитски је патристички аутор који је познат по својој филозофији супстанце. Можда је битна његова изјава која је својеврсни омаж ове књиге по којој је најбољи теолог онај који је софистицирано трениран у Аристотеловим категоријама и у сличним текстовима спољних филозофа (стр. 237). Његова онтологија сустанце указује да је суштина основа свих бића и основа све егзистенције. Центар његовог система је однос између суштине и ипостаси: уколико је суштина првенствено дефинисана као самопостојеће биће оно се првенствено односи на конкретна бића докле је ипостас суштина са особинама, разумљив садржај индивидуалног без индивидуалних особина. Ипостас је напросто суштина докле се повезује са акцидентима који припадају суштини. Он сматра да је ипостас индивидуална или партикуларна супстанца (стр. 244). Нажалост, Теодор представља протомонотелитски узор због чега су његови списи и осуђени на Шестом васељенском сабору. Леонтије Јерусалимски се залаже за претпостојећу христологију: Христова ипостазираниа природа је само ипостазираниа у Личности Божанског Логоса. У принципу то значи да она не претходи пре-

узимању од другог лица Свете Тројице. Природе или супстанце постоје у ипостаси и због тога вечни Логос прима другу природу у своје постојање (стр. 265). Оно што засигурно обележава интелектуална мисао Леонтија Византијског, Памфила, Леонтија Јерусалимског и Теодора Раитског је окончавање примата неоплатонизма и давање примата кападокијске класичне теорије која почива на основним претпоставкама Аристотелове *Καθ'ἑορτίε* и традиције коментара, те на инсистирању на дуалности паганских и хришћанских традиција и разлици између концепата и термина (стр. 274).

Максим Исповедник представља климакс и нови смер халкидонске филозофије. Максим указује да су природа и суштина истоветни као и у случају ипостаси и индивидуе. Надмоћна суштина је подељена на род и врсту да би онтолошка подела нашла своју завршницу у индивидуи. Постоје два онтолошка кретања која су уписана у кретању божанске економике: створења имају своје порекло у Богу коме се напоследку враћају. Потом је оригинална мисао да један Логос поседује многе логосе указујући да се Логос поистовећује са принципом и узроком космоса. У ствари, Захубер сматра да је овде у питању патристичка адаптација Аристотеловог логоса суштине у логоса природе који се уноси у тријадологију преко Василија Кападокијског, премда на рестриктиван граматички и логички мисао – Максимова теорија логоса представља јединство бића на нивоу универзалности која води ка већој онтолошкој интерпретацији Аристотеловог кападокијског логоса природе (стр. 280). Потом, код Максима је изражен однос између целине и делова. Преко те категорије он је био способан да концептуализује свет у јединственом пореклу попут различите и многоструке реалности. То се посебно одражава у његовој христологији: Христова ипостас је целина која се састоји од природе као неодвојивог дела – оваплоћење је истинско ипостасно јединство свакога дела који су заједно сједињени ради остваривања целине. Као што су род и врста целине које се састоје од једносусних делова свако од њих је одвојен у ипостаси, два природана у Христу које су одвојене суштински у релацији према другој стварајући целину која је једносушна. Ово ствара перфектну христолошку и космолошку мереологију која допушта Максиму да интегрише традиционалну антрополошку

аналогију за оваплоћење: тело и душа су једносушне са другим телима и душама али су ипостасно различити од њих.

Напоследку, Јован Дамаскин представља врхунац халкидонске и патристичке филозофије. По Дамаскину цело конкретно постојање или битије се у целокупности везује за ипостас. Даље ипостас представља независно постојеће биће које се одељује од других индивидуа у времену и простору. Ипостас је према томе онтолошки темељ. Биће је подељено у две врсте: независно биће, које је ипостас и на остала бића која постоје посредством удела у ипостасима. Јован Дамаскин је творац прославлене тезе према којој је Христова људска природа уипостазирана пошто егзистира у ипостаси Логоса (стр. 292). Усвојивши термин уипостазираност подржава христолошку доктрину о две природе или супстанце у једној ипостаси. Партикуларне природе су ипостаси и тиме не представљају истинске супстанце или природе. Када говоримо о универзалном говоримо о индивидуализованој природи без губљења њене везе са универзалним елементом. Међутим непризнајући партикуларну природу Дамаскин посеже за другим решењем: природе припадају ипостаси. Међутим оно што Захубер налази као проблематично код Дамаскина јесте чињеница да се он усредсређује на логичко, епистемолошко и онтолошко првенство индивидуалне ипостаси а не и да суштина може бити универзална. Управо овде имамо допринос филозофској мисли: Захубер следујући Михаела Фредеа (Michael Frede) указује да грчка филозофија никада није придавала значај за индивидуу, док се патристичка филозофија услед христолошких дебата насталих у шестом веку окреће управо ка индивидуи (стр. 315). Ту свакако спада полемика о односу појединца према врсти, онтолошкој улози егзистенције, као и о питању Христовог човештва: представља ли више универзалну или индивидуалну природу? У вези овог последњег Захубер се надовезује на Мула (С. F. D. Moule) указујући да је Христос био колективни индивидуалац што је одувек имало одјека у христолошким доктринама (стр. 316). Потом Захубер указује на значајну улогу сиријских христолошких текстова на формирање исламске теологије или калама (стр. 317). Такође су важни утицаји Максима Исповедника, Григорија Ниског на Ериугену као и Јована Дамаскина на Петра Ломбарда.

Ипак код Захубера је доста речено о конструкцији доктрина, а не толико о односу између спољашњег и унутрашњег знања. Како је то добро нагласио у свом скорашњем чланку француски историчар Херберт Инглберт (Herbert Inglebert), унутрашње знање (*pistis*) се за хришћане везивало за знање које је било божанског порекла наспрам спољашњег знања (*logos*) које би за њих представљало световно знање – *propadeia* прелиминарно образовање за поимање божанске истине.

Цела дебата се водила око различитих облика извесности што се одразило у херменеутичкој реконтекстуализацији, а што је водило ка християнизацији хеленистичког знања у позној антици. Овај процес је започео од трећег века, када би, рецимо, хришћанске апологете у расправи са гностицима интегрисали античку паидеју у библијску егзегезу тако што би користили нумерички симболизам, етимологију, физику и психологију... Уосталом, попут Инглберта, и Ендрју Лаут (Andrew Louth) указује да се Католичанска црква од гностичких заједница разликовала по томе што је имплементирала Стари завет у своје свештене списе да би и Ориген и каснији александријски теолози развили алегорички приступ који је био у сржи филозофски – стички по своме пореклу [Inglebert 2020: 28–29; Louth 2010: 188]. Касније, наравно, од четвртог века, пропоненти Оригенове алегоричке егзегезе Василије Кесаријски, Григорије Ниски, Григорије Назијанзин би избегавали алегоричку егзегезу када би подупирала уверења која би сматрала јеретичким. Тада би користили буквалну егзегезу. Но, од кључне важности је преузимање хеленске паидеје: ту је од значаја Инглбертова премиса: Григорије Назијанзин је у својој расправи са Јулијаном указао да је хеленизам заједничко наслеђе које је неопходно свим образовним слојевима друштва а не да само припада паганима. Опет, с друге стране треба да се апострофира Василије Кесаријски, који, иако је написао дело о корисности паганских класика, прави разлику између спољашње мудрости, која има практичну вредност али није довољна за спасење, од „наше“ филозофије, унутрашњег знања и мудрости, које је божанског порекла и засновано на хришћанском учењу.

Секуларно знање по Василију тренира ум и помаже му да протумачи проблематичне библијске текстове [Inglebert 2020: 36]. Такође је поред Теодорита Кирског сматрао да

је секуларно знање битно и да би се бранила хришћанска доктрина [Inglebert 2020: 39] што и јесте теза Захубера коју налазимо у овој књизи. Међутим, Инглбертов проблем лежи у томе што је критичан према монашкој заједници следећи ригидан Гибонов став, а не позивајући се на модерне студије, које указују на неговање хеленске паидеје унутар манастира попут: *The Monastic School of Gaza*⁶ (Brouria Bitton-Ashkelony and Aryeh Kofsky, Brill–Leiden–Boston, 2006), и *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*⁷ (Edited by Lillian Larsen and Samuel Rubenson, Cambridge University Press, 2018).

Но, свакако је од значаја Захуберово дело: он на један минуциозан начин указује до којег степена су хришћански теолози усвојили и неговали грчку филозофију али је и креативно унапредили учењем о индивидуи. Могли бисмо рећи да се ово на неки начин надовезује на британски бестселер Тома Холанда (Tom Holland) *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*⁸ (Basic Books, 2019). Историчар Том Холанд је у овој књизи указао на хришћанске корене западних вредности: наше виђење о моралној једнакости свих људи, нашу веру у трансцендентну истину, посвећеност емпатији и милосрђу, преданости образовању и хуманистичким наукама. Овде бисмо додали још и то да је развој богословља и самих доктрина везана управо за преданост оваквим идеалима хришћанства који су формирали модерно друштво.

Уосталом, то није нешто ново: о утицају хришћанства на рађање западног индивидуализма су у скорије време писали оксфордски филозоф Лери Сејдентоп (Larry Seidentop) као и историчар Кајл Харпер (Kyle Harper). Холанд чак указује да је и по питању брака хришћанство променило позадину тадашњег римског света: наместо мушке доминације сада имамо доживотно партнерство зарад заједничког живота и љубави. Међутим проблем западног друштва на који Холанд живописно указује у свом уводу јесте што се упорно одриче хришћанског наслеђа. Због тога налазимо и други проблем у Захуберовој студији: како треба предочити доктрине да-

⁶ *Монашка школа у Гази.*

⁷ *Монашко образовање у позној антици: трансформација класичне паидеје.*

⁸ *Доминион: како је хришћанска револуција саздала свет.*

нашњем човеку. Захубер који је засигурно свестан овога избегао је да изведе кратко размишљање. Фредерик Бауершмит (Frederick Bauerschmidt) је следејући постлибералног теолога Џорџа Линбека (George Lindbeck) недавно указао на регулативни приступ или културно лингвистички приступ доктринама. Овакав приступ не третира доктрине као фактуелне пропозиције нити као изражајне симболе већ као комунално-ауторитативна начела, понашања и делања.

Доктрине су истините до опсега када дати контекст хришћанима дозвољава да афирмишу оно што желе да афирмишу. Тако доктрина по којој је Син једносуштан Оцу је истинита утолико што усмерава хришћане ка христолошком максимализму (тј. описује најузвишенији могући Христов статус) докле у исто време одражава монотеизам; потом одражава две фундаменталне хришћанске позиције које подвлаче два битна уверења: поштовање Исуса Христа или уверење да они који су у Христу постају нова твар. На тај начин религија се третира као културно-лингвистички систем који истиче опсег у којем је људско искуство обликовано, формирано и на који начин је конституисано посредством културних и лингвистичких норми. Другим речима поседујем религијска искуства пошто следим одређене религијске доктрине. Линдбеков приступ нас води у сусрет црквеног учења и културе посредством интеркултуралног сусрета баш као што је сусрет хришћанства и грчке филозофије довео до међусобне трансформације, првенствено што је изменио грчку филозофију са новим схватањима личности и супстанце [Bauerschmidt 2021].

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Holland, Tom (2019). *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*. Basic Books.
- Inglebert, Herbert (2020). 'Inner' and 'Outer' Knowledge: the debate between faith and reason in Late Antiquity. In: *A Companion to Byzantine Science. Brill's to the Byzantine World*. Brill–Leiden–Boston: Edited by Stavros Lazaros, 27–52.
- Louth, Andrew (2010). Christology and Heresy. *A Companion to Byzantium*. Edited by Liz James. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 187–198.
- Pelikan, Jaroslav (1971). *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. The Emergence of Catholic Tradition (100–600)*, I, Chicago–London: The University of Chicago Press.

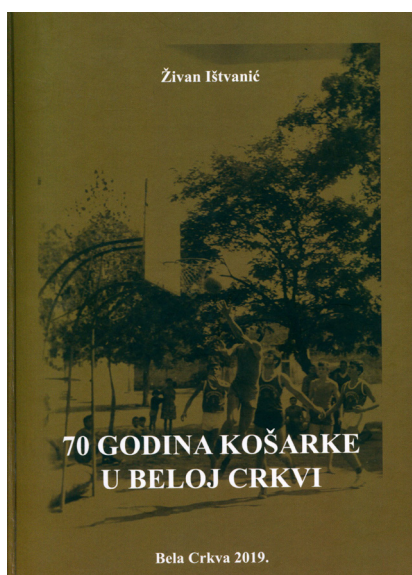
ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Bauerschmidt, Frederick (2021). Preaching and Prophetic Office. Church Life Journal, 19. 1. 2021. Доступно на: https://churchlifejournal.nd.edu/articles/preaching-and-the-prophetic-office/?utm_content=151875633&utm_medium=social&utm_source=facebook&hss_channel=fbp-128985777176957. Приступљено: 26. 1. 2021.

Славица Косић
Гимназија „Патријарх Павле”, Београд
slavisath@gmail.com

ПРИЛОГ ИСТОРИЈИ СПОРТА У БЕЛОЈ ЦРКВИ

(Živan Ištvančić, *70 godina košarke u Beloj Crkvi: 1949–2019*,
 autorsko izdanje, Bela Crkva 2019, 123 str.)



Монографије посвећене појединим војвођанским кошаркашким клубовима веома су ретке, па ни јужнобанатски крај није у том погледу изузетак. Ваља поменути да међу пионирским издањима најзначајније место заузимају књиге групе аутора – В. Атанасију, Д. Војводић, Ј. Хеђи: *Зрењанинска квалитетна кошарка 1945–1985*. (Зрењанин 1985); М. Кујунџић, В. Атанасију и Г. Новаковић: *У славу шампиона: 60 година зрењанинске кошарке* (Зрењанин 2003); М. Кујунџић: *Хемофарм: прва деценија услона* (Вршац 2002) итд. Значајан део садржине ових публикација дотиче и кошарку у појединим јужнобанатским градовима. Међутим, већина ранијих кошаркашких клубова јужног Баната још увек нису публиковали ниједну вреднију студију,

која би на документован начин говорила о сопственој прошлости. Велику популарност војвођанске кошарке није пратила и одговарајућа стручна историјска литература, али ни свест о архивирању и вођењу документације о сопственом раду. Непосредно истраживање, потврдило је да у сачуваној грађи бивших општинских и регионалних кошаркашких савеза не постоји никаква документација од 1946. године, а евидентно је да је мало који од клубова сачувао своју најстарију архиву.

У лето 2019. године појавила се књига Живана Иштванића *70 година кошарке у Белој Цркви: 1949–2019*. Сакупљајући грађу за писање монографије аутор је од 1995. до 2017. године у неколико наврата обавио истраживање у библиотекама, музејима, историјским архивима и кошаркашким организацијама Београда, Зрењанина, Новог Сада, Панчева и Вршца. Прегледао је релевантну дневну, месечну и недељну штампу, малобројне сачуване билтене и гласнике окружних, општинских и регионалних кошаркашких савеза. Такође је консултовао бројне појединце и бивше кошаркашке посленике из Војводине. Највише података нашао је, како се показало, на страницама новосадског листа *Слободна Војводина*, у периоду од 1945. до 1952, односно будућег *Дневника* (1953–1980), док је илустративни материјал користио из многих приватних збирки (Увод, стр. 6–7).

Своју књигу Иштванић је конципирао на пет основних делова: Почети и развој кошарке у Војводини (стр. 7–10), Почети и развој кошарке у Белој Цркви до оснивања клуба (стр. 11–16) са освртом на почетке и развој кошарке у белоцркванској гимназији и гимназијском спортском друштву „Полет”. Треће

поглавље посвећено је развоју клупске кошарке у Белој Цркви (стр. 27–54), односно мушкој екипи КК „Партизан” (стр. 27–53), потом екипи КК „Бела Црква” (стр. 53–54), као и екипи КК „ПБЦ 64” (стр. 54–55). У четвртог поглављу аутор је обрадио прошлост женске кошарке у Белој Цркви (стр. 57–63) и развоју ЖКК „Партизан” (стр. 59–62). Из података које је у књизи изнео Иштванић сазнајемо да је 1986. године основан још један женски кошаркашки клуб под називом ЖКК „Бела Црква”, који и данас активно постоји. Аутор наглашава да се очекује обимна монографија о том клубу из пера његових оснивача. Пето поглавље доноси резултате првенствених и пријатељских утакмица мушке екипе КК „Партизан” од 1974. до 2009. године на основу пронађених кошаркашких записника (стр. 63–72). Аутор је напоменама посветио 12 опширних фуснота (стр. 73–76). На крају књиге презентовани су грађа и прилози из дневне и недељне штампе, кошаркашким резултатима и табелама белоцркванских клубова, фотографијама председника, тренера и играча мушке и женске екипе КК „Партизан” (стр. 79–113). Књига поседује и регистре кошаркашких клубова, друштава, савеза и школа и регистар места (стр. 114–118). На крају ове монографске публикације

наведен је богат списак коришћених извора и литературе (стр. 118–121).

Садржина и актуелност изнесене материје сугерише аутору идеју да ипак уради једну свеобухватну и целовиту студију регистрованих и нерегистрованих кошаркашких клубова и екипа, које су учествовале у појави и развоју кошарке и кошаркашког спорта у Белој Цркви у раздобљу између 1949. и 2019. године. Ова монографија има употребну вредност. Писана је лепим стилем и лако разумљива. Концизна и с прецизним подацима представља значајан прилог не само за белоцркванску кошаркашку прошлост, него и за историју кошарке јужнобанатског краја и Војводине у целини. Савремена белоцркванска кошаркашка историографија добија овим пионирским подухватом солидну основу за даља проучавања у овој области.

Аутору је ова тематика врло блиска. Иштванић поседује свеобухватно знање о овом спорту, поседује значајну библиотеку оригиналне америчке, европске и југословенске кошаркашке литературе свих најважнијих кошаркашких тренера и теоретичара кошарке, има лиценцу тренера првог разреда и у неколико наврата био је кошаркашки тренер женских и мушких екипа.

*Едип Фишер
Бела Црква*

АУТОРИ У ОВОМ БРОЈУ AUTHORS IN THIS ISSUE

МИЛАН БРДАР (Рума, 1952). Научни саветник Института друштвених наука у Београду у пензији.

На ФФ УБг дипломирао 1979, докторирао 1997. (*Револуција и уједињавајућа идеологија: студија насљанка италијанског система трансформацијом болшевиизма: 1917–1929*). У ИДН радио од 1981. до 2000. године. На ФФ УНС од 2001. био је ванредни, а од 2006. редовни професор (Филозофска методологија и Општа социологија). Од 2008. до 2010. био је запослен на ФКМ МТУ у Београду. Од 2010. поново ради у ИДН, где је, као научни саветник и пензионисан. Основне области његовог научног интересовања су методологија друштвених наука, филозофија науке, социологија знања, историја идеја, теорија друштва и геополитика. Током научно-педагошке каријере био је или је и даље члан редакција часописа и едиција *Гледишта*, *Theoria*, *Социолошки преглед*, *Библиотека Социолошки преглед*, *Филозофске студије* и *Зборник Мајнице српске за друштвене науке*, међу којима је у прва три био и уредник. Члан је ССД и СФД (председник 1997–2000). За научни рад до сада је добио награде „Драгиша Кашиковић” за књигу године из историографије (2002), Радио Београда 2 за књигу године из филозофије (2003), „Милош Н. Ђурић” за превод године књиге Талкота Парсонса *Друштвени систем и друшћесеји* (2009). Неколико година Брдар је посветио политичким и државним пословима у Влади Републике Србије – 2004. био је заменик министра просвете и спорта, од 2005. налазио се на дужности саветника председника Владе за питања просвете и културе, а од 2007. до 2008. обављао је послове заменика министра вера.

Важније књиге: *Totalitet i pozitivizam: kritika filozofije i metodologije društvenih nauka i delu K. R. Popera*, Београд 1981; *Праксис одисеја – студија насљанка болшевичког италијанског система 1917–1923*, књига 1, Београд 2000; *Праксис одисеја – студија насљанка болшевичког италијанског система 1923–1929*, књига 2, Београд 2001; *Филозофија у Дишановом исцоару – исоимодерни пресек ХХ-вековне филозофије*, Ср. Карловци – Нови Сад 2002; *Узалудан исоив – социолошћја знања између идеолошћје и саморефлексије: случај Карла Манхајма и Просветишћелства*, Нови Сад 2005; *Српска иранзициона Илијада: аиорије демократског иреображаја Србије у иеополишћичком кониекстиу*, Нови Сад 2007; *Поуже скромносћи – Карл Појер, исоивено друшћиво, наука и филозофија*, Београд 2008; *Unjust Honoris Causa: A Chronicle of a Most Peculiar Academic Dishonor*, Крагујевац–Belgrade 2011. (коауторство); *Хроника разорене Троје – Србија у ироцесима деконстирукције*, књига 1, Крагујевац – Бачка Паланка 2012; *Хроника разорене Троје – српска инишћеленција у ироцесима исоаризације*, књига 2, Крагујевац – Бачка Паланка 2012. (коауторство); *Између бездана и неба – кришћика Декартовог ирограма рациоцентришћног ишћемељења као херменеушћика нововековне филозофије*, Београд – Нови Сад 2015; *Наука и исоина – заиосћавлене иерсиекшћиве филозофије науке*, Београд–Крагујевац 2014; *Solus sive communitis: Канишћова актиуелносћ, ишћињање ишћемељења знања и аиорија иросветишћивања*,

Београд – Ср. Карловци 2017; *Филозофска теологија – фонони филозофски експерименти*, Ср. Карловци – Нови Сад 2019; *Ум црне шуме – усон и њаг Мартина Хајдгера*, Ср. Карловци – Нови Сад 2019.

АНДРЕЈ З. ЈЕФТИЋ (Сарајево, 1984). Доцент на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Дипломирао 2009, докторирао 2015. (*Рецепција Светих Отаца у дјелу Томаса Ф. Торенса: историјска теологија и савремена наука*) на ПБФ УБг. Асистент (од 2010) и доцент (од 2016) на предмету Патрологија II на ПБФ УБг. Област истраживања: патрологија. Приредио зборнике: *Теологија у јавној сфери* (Трбиње 2015), *Вера и мисао у врлоу времена: међународни зборник радова у часопису Амфилохија Амфилохија (Радовића) и епископа Анастасија (Јевтића)*, Београд–Подгорица–Фоча 2021. (коаутор).

Важније књиге: *Synodality: a forgotten and misapprehended vision: reflections on the Holy and Great Council 2016* (коаутор), Alhambra, California 2017.

МИКОЊА В. КНЕЖЕВИЋ (Никшић, 1978). Ванредни професор на Катедри за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Дипломирао 2001. на ФФ УЦГ (Одсек за филозофију). Од 2003. борави у Атини, где је 2008. на ФФ НКУ одбранио докторску дисертацију (*Ουσία, πρόσωπο και ενέργεια στη διάνοηση του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμα*) [Суштина, личност и енергија у мисли Светог Григорија Паламе]. Боравио је на стручним усавршавањима у Немачкој и Аустрији. Од 2010. ради на ФФ УПр са привременим седиштем у Косовској Митровици, где на Катедри за филозофију држи наставу из предмета Византијска филозофија, Филозофска антропологија и Реторика. Бави се изучавањем византијске филозофије, рецепцијом античке филозофије у делима Светих Отаца, као и рецепцијом византијског богословског наслеђа у средњовековној Србији.

Важније књиге: *Arhe kai telos: Аскејти филозофске и теолошке мисли Максима Исповједника*, Никшић 2006. (коаутор); *Григорије Палама (1296–1357): библиографија*, Београд 2012; *Максим Исповједник (580–662): библиографија*, Београд 2012; *Ousia, ypostasis, energeia : аскејти мисли Григорија Паламе*, Београд 2013; *The ways of Byzantine philosophy*, Alhambra – Kosovska Mitrovica 2015; *Њеџи и исихазам*, Косовска Митровица – Београд 2016.

МИЛОШ МАТИЋ (Београд, 1970). Музејски саветник Етнографског музеја у Београду.

Дипломирао (1998), магистрирао 2009. (*Размена добара у сељачком друштву Србије*) и докторирао 2015. (*Предузејнички нарајиви – антрополошка анализа економској њонашања ѡредузејника*) на Одељењу за етнологију и антропологију ФФ УБг. Области научног истраживања: економска антропологија, култура становања, музеологија. Бави се антрополошким приступима у интерпретацији културног наслеђа и посебно нематеријалним културним наслеђем. Боравио на стручном усавршавању у Фиренци (2002) и Минхену (2005). Од 2013. је уредник посебних издања ЕМ. Активно учествује у раду ЕАДС.

Важније књиге: *Размена добара у сељачком друштву Србије*, Београд 2009; *Предузејничјиво и култура – антрополошка анализа економској њонашања ѡредузејника у Србији*, Београд 2020.

ЖИВКА МИЋАНОВИЋ-ЦВЕЛИЋ (Лозница, 1972). Психолог у Општој болници Лозница.

Основне студије психологије завршила на ФФ УНС, где је и магистрирала 2005. (*Афективна везаност дејресивних особа у јарџнерским односима*) и докторирала 2011. (*Карактеристике афективне везаности у анксиозним и дејресивним стањима*). Запослена је као психолог у Општој болници Лозница, где у оквиру свог посла обавља психодијагностику и психолошко саветовање. Ауторка је и учесник бројних трибина, предавања и радионица у којима се обрађују теме из различитих области психологије. Повремено је ангажована као предавач на ВШССВ у Шапцу, где предаје предмете из области психологије. У свом научном раду објављивала је у области клиничке, развојне и педагошке психологије.

УНА ЈБ. ПОПОВИЋ (Бања Лука, 1984). Ванредни професор на Филозофском факултету Универзитета у Новом Саду (Одсек за филозофију).

Дипломирала 2008. и докторирала филозофију 2014. (*Хајдејерова филозофија језика*) на ФФ УБГ. На ФФ УНС запослена од 2009. године; такође предаје и на АУ УНС. Од 2008. године члан је УО и научни секретар ЕДС-а. Од 2011. стручни секретар СФД-а, а од 2017. године и члан УО СФД-а. Области истраживања: естетика, филозофија уметности, филозофија језика, феноменологија, средњовековна и модерна филозофија.

Важнија дела: *Језик и бивштвовање. Фундаментална онтологија језика*, Београд 2019; *Истина чулности. Баумгарџен и џроблем заснивања естетике*, Београд 2019.

МИЛЕСА СТЕФАНОВИЋ-БАНОВИЋ (Београд, 1979). Научни сарадник Етнографског института Српске академије наука и уметности.

Дипломирала је 2003. године на ФилФ УБГ на Катедри за мађарски језик и књижевност. Такође, дипломирала је и на ПБФ УБГ (2008). Магистрирала је 2010. (*Зайиси у српским рукојисима Сентјандрејске збирке*) и докторирала 2016. (*Беседе, слова и џоуке на Блајовести у џреводу и џреради Гаврила Стјефановића Венцловића*) на ФилФ УБГ. Од 2009. запослена у ЕИ САНУ. У звање научни сарадник изабрана је 2017. године. Бави се утицајем религије на свакодневни живот, при чему комбинује савремене антрополошке теме са темама из области религиологије, културне историје и историјске антропологије. У својим истраживањима, филолошко-антрополошким приступом језичкој, књижевној и етнографској грађи, како у архивским, тако и у савременим изворима, проучава питања етничког идентитета, миграције, традиционалне и савремене облике религиозности и обредно-религијску праксу.

Важније књиге: *Зайиси у српским рукојисима Сентјандрејске збирке*, Београд 2010; *Material Culture as a Source of Orthodox Christian Identity in Serbia at the End of 20th and the Beginning of 21st Century*, Мунхен 2013; *Беседе, слова и џоуке на Блајовести у џреводу и џреради Гаврила Стјефановића Венцловића*, Београд 2016.

МИЛИЦА ТОДОРОВИЋ (Лесковац, 1992). Студент докторских студија и сарадник у настави на Географском факултету Универзитета у Београду.

Дипломирала 2016. (*Демографске џоследице џолијике једној дејшејта у Кини*). Звање мастер-географ стекла 2017. (*Ујишцај унутрашњих мџрација на џроцес урбанизације у Кини*). Школске 2017/18. уписала докторске студије – Геонаука на Катедри за друштвену географију ГФ УБГ. Ангажована је у извођењу

вежби из предмета: Географија становништва 1 и 2 и Антропогеографија на студијској групи Географија; Демографски развитак света на студијској групи Демографија. Научноистраживачке области посебног интересовања: миграције и географија становништва.

ДАНИЦА ШАНТИЋ (Београд, 1976). Ванредни професор на Географском факултету Универзитета у Београду (Катедра за друштвену географију).

Дипломирала 2001. године на студијској групи Географија на ГФ УБг. Звање магистра демографије стекла је 2006. (*Миграције становништва Београда – демографска анализа*). Докторску дисертацију одбранила је 2013. (*Размештај становништва Србије у контексту теорија о популационом оптимуму*). Ангажована је у извођењу наставе на свим нивоима студија на ГФ УБг (проблематика становништва, миграција и регионалне демографије). Такође је ангажована и на Мултидисциплинарним мастер академским студијама УБг на модулима Студије миграција (Увод у студије миграција, Миграције и тржиште рада, Миграције и одрживи развој) и Европска политика и управљање кризама (Миграције и управљање кризама), као и на АБ. Научноистраживачке области посебног интересовања: миграције и географија становништва.

Важније књиге: *Рурални простор општинне Књажевац: антропогеографске основе развоја*, Књажевац 2016. (коаутор).

РУЖЕНКА ШИМОЊИ-ЧЕРНАК (Нови Сад, 1972). Ванредни професор психологије на Педагошком факултету у Сомбору Универзитета у Новом Саду.

Основне студије психологије завршила је на ФФ УНС, где је и магистрала 2005. (*Неке дејтерминанте школског успеха код ученика припадника језичких мањина у Војводини након промене наставног језика*) и докторирала 2010. (*Психолошка анализа и ефектни програма образовања словачке језичке мањине у Србији, Мађарској и Румунији*). Запослена као ванредни професор психолошких наука на ПФ у Сомбору УНС, на основним, мастер и докторским студијама. Предаје Педагошку психологију и предмете из области психолошких наука (Психологија комуникације, Психолошки практикум, Психологија медија и комуникације, Интеркултурално образовање). У свом научном раду највише се бави психологијом двојезичности и образовањем националних мањина, али и облашћу клиничке психологије, везано за различите аспекте живота особа са депресијом.

Важније књиге: *Двојезичност и образовање*, Београд 2012; *Dvojjezyczna a jej pedagogické aspekty*, Вашки Petrovac 2013; *Obrazovanie dvojjezicne dece: primer Slovaka u Vojvodini*, Sombor 2020.

СКРАЋЕНИЦЕ

АБ	Академија за безбедност
АУ	Академија уметности
БФ	Богословски факултет
ВШССВ	Висока школа струковних студија за васпитаче
ГФ	Географски факултет
ЕАДС	Етнолошко-антрополошко друштво Србије
ЕДС	Естетичко друштво Србије
ЕМ	Етнографски музеј
ИДН	Институт друштвених наука
МТУ	Мегатренд универзитет

НКУ	Национални и каподистријски универзитет
ПБФ	Православни богословски факултет
ПФ	Педагошки факултет
РТФ	Римокатолички теолошки факултет
СПЦ	Српска православна црква
ССД	Српско социолошко друштво
СФД	Српско филозофско друштво
УБг	Универзитет у Београду
УНС	Универзитет у Новом Саду
УО	Управни одбор
УПр	Универзитет у Приштини
УЦГ	Универзитет Црне Горе
ФилФ	Филолошки факултет
ФКМ	Факултет за културу и медије
ФФ	Филозофски факултет

*Био-библиографске белешке сачинио
Владимир М. Николић*

РЕЦЕНЗЕНТИ РАДОВА У 2020. ГОДИНИ /
REVIEWERS OF PAPERS IN 2020

- Др Даниела Арсеновић, Природно-математички факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Мила Бељански, Педагошки факултет у Сомбору, Универзитет у Новом Саду,
Др Биљана Бодрошки Спариосу, Филозофски факултет, Универзитет у Београду,
Др Милан Брдар, Београд,
Др Рајко Буквић, Београд,
Др Анита Бургунд Исаков, Факултет политичких наука, Београд,
Др Зорица Васиљевић, Пољопривредни факултет, Универзитет у Београду,
Др Александар Д. Васић, Факултет за правне и пословне студије, Универзитет УНИОН, Нови Сад,
Др Ђорђе Вуковић, Факултет политичких наука, Бања Лука, Република Српска,
Др Милан Вукомановић, Институт за социолошка истраживања, Универзитет у Београду,
Др Небојша Грубор, Филозофски факултет, Универзитет у Београду,
Др Невена Даковић, Факултет драмских уметности, Универзитет уметности у Београду,
Др Рајна Драгићевић, Филолошки факултет, Универзитет у Београду,
Др Весна Ђукић, Факултет драмских уметности, Универзитет уметности у Београду,
Др Катарина М. Ђурић, Пољопривредни факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Миша Ђурковић, Институт за европске студије, Београд,
Др Слађана Зуковић, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Гордана Илић Попов, Правни факултет, Универзитет у Београду,
Др Маја Јандрић, Економски факултет, Универзитет у Београду,
Др Бранимир Калаш, Економски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Јелена Клеут, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Душко Кузовић, Београд,
Др Биљана Лунгулов, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Јована Милутиновић, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Бојана Миљковић Катић, Историјски институт, Београд,
Др Горан Николић, Институт за европске студије, Београд,
Др Драго Његован, Нови Сад,
Др Зоран Обреновић, Сиднеј, Аустралија,
Академик Часлав Оцић, САНУ, Београд,
Др Сања Павловић, Географски факултет, Универзитет у Београду,
Др Вања Павлуковић, Природно-математички факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Ивана Перковић, Факултет музичке уметности, Универзитет уметности у Београду,
Др Гордана Петковић, Музеј града Новог Сада,

- Др Дејан Пралица, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Драган Проле, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Владислав Пузовић, Православни богословски факултет, Универзитет у
Београду,
Др Ифигенија Радуловић, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Угљеша Станков, Природно-математички факултет, Универзитет у Новом
Саду,
Др Миломир Степић, Институт за политичке студије, Београд,
Др Александар Фотић, Филозофски факултет, Универзитет у Београду,
Др Зоран Чворовић, Правни факултет, Универзитет у Крагујевцу,
Др Душана Шарчевић, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду,
Др Богољуб Шијаковић, Православни богословски факултет, Универзитет
у Београду,
Др Руженка Шимоњи Чернак, Педагошки факултет, Сомбор, Универзитет
у Новом Саду.

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ

Рукопис који се нуди за објављивање у *Зборнику Мајџице српске за друшћивене науке* (ЗМСДН) шаље се електронским путем на адресу: **vnikolic@maticasrpska.org.rs** или **zmsdn@maticasrpska.org.rs**. Формулар *Изјаве* да рад није (нити ће бити) објављиван или понуђен неком другом часопису или издавачу за објављивање електронски ће Вам доставити стручни сарадник Одељења. Рукопис можете доставити и поштом на адресу: **Владимир Николић, Зборник МС за друшћивене науке, Мајџице српске 1, 21000 Нови Сад**. Стручног сарадника можете контактирати и усмено на тел. 021/661-5798.

Уз рукопис рада, прилаже се кратка биобиблиографска белешка о аутору, као и број телефона, електронска адреса, име и адреса установе где је аутор послен.

Рукописи на српском језику треба да буду на ћириличном писму, у Microsoft Word-у, величине (укључујући **сажетак** на српском и **резиме** на енглеском језику, слике, табеле и друге прилоге) до 30.000 словних знакова (укупно с размацима).

Основни текст треба да буде написан уз поштовање следећих захтева – Врста слова: **Times New Roman**; проред: **1,5**; величина слова: **12**. Одступ првог реда у пасусу: **1,25** см. Наслове одељака првог нивоа писати великим словима (верзалом), центрирано, одвојено од основног текста једним редом пре и после њега. Наслове одељака другог нивоа наводити малим словима, центрирано, такође одвојено од основног текста једним редом.

Раду приложити и сажетак (од 10 до 15 редова) на српском и енглеском (или једном од распрострањених страних језика) с четири до шест кључних речи, у прореду 1, величине слова 11. Сажетак и кључне речи на српском језику дају се непосредно испод наслова рада и имена и афилијације аутора. Резиме и кључне речи на енглеском језику (или неком од распрострањених језика) дају се на крају рада, након списка цитиране литературе, такође испод наслова рада и имена и афилијације аутора, на српском и енглеском језику.

Фусноте (напомене уз текст, спуштенице): проред 1, величине слова 10. Напомене (фусноте) користити само за пропратна објашњења, а не за цитирање или навођење референци. За цитирање или само позивање на нечије дело користити библиографску парентезу.

Страна имена у раду писати онако како се изговарају (транскрипција на српски језик према Правопису српскога језика), с тим што се при првом навођењу у загради име даје изворно.

Илустративни прилози уз радове (фотографије, графикони, географске карте...) треба да буду искључиво црно-бели и с називом прилога (навести аутора фотографије, односно извор фотографије, географске карте и графикона). Аутор треба да означи место прилога у тексту.

САЖЕТАК и РЕЗИМЕ (SUMMARY)

Сажетак се даје на почетку рада (на српском језику, односно језику рада уколико је аутор са другог говорног подручја). Сажетак укратко приказује суштину рада. Конкретно треба да да основне информације: о циљу и предмету

рада, те методологији и приступу истраживању. Обим Сажетка треба да буде између 10 и 15 редова (700–1100 словних места укупно). Сажетак је праћен списком кључних речи (4–6). На крају рада даје се Резиме на страном језику (SUMMARY), који представља проширени Сажетак, те поред циља и предмета рада, методологије и приступа истраживању треба да садржи и резултате, као и оригиналности/вредности рада. Резиме, такође, садржи кључне речи из Сажетка. Обим Резимеа треба да износи између 15 и 25 редова (1100–1800 словних места укупно). Уз Резиме који се подноси на енглеском језику **приложити и српски превод.**

БИБЛИОГРАФСКА ПАРЕНТЕЗА

Библиографска парентеза, као уметнута скраћеница у тексту која упућује на потпуни библиографски податак о делу које се цитира, наведен на крају рада, састоји се од отворене угласте заграде, презимена аутора (обично, године објављивања рада који се цитира, те ознаке странице с које је цитат преузет и затворене угласте заграде. Презиме аутора наводи се у изворном облику и писму. Пример:

[Ивић 1986: 128] за библиографску јединицу: Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга.

Ако се цитира више суседних страница истог рада, дају се цифре које се односе на прву и последњу страницу која се цитира, а између њих се ставља црта, на пример:

[Ивић 1986: 128–130] за библиографску јединицу: Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга.

Ако се цитира више страница истог рада а које нису у низу, цифре које се односе на странице у цитираном раду, одвајају се запетом, на пример:

[Ивић 1986: 128, 130, 145] за библиографску јединицу: Ивић, Павле (1986). *Српски народ и његов језик*. 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга.

Уколико је реч о страном аутору, презиме изван парентезе транскрибовати на језик на коме је написан основни текст рада, на пример, Џ. Шорт за John Rennie Short, али у парентези презиме треба давати према изворном облику и писму, на пример:

[Short 1996: 106] за библиографску јединицу: Short, John Rennie (1996). *The Urban Order: An Introduction to Cities, Culture, and Power*. Oxford: Blackwell Publishing.

Када се у раду помиње више радова које је један аутор публикувао исте године, у текстуалној библиографској напомени потребно је одговарајућим азбучним словом прецизирати о којој је библиографској одредници из коначног списка литературе реч. На исти начин потребно је, наравно, обележити библиографску јединицу и у списку цитиране литературе. Пример:

[Murphy 1974a: 12].

Уколико библиографски извор има више аутора, у уметнутој библиографској напмени наводе се презиме првог аутора, док се презимена осталих аутора замењују скраћеницом **и др.** (односно **et al.**, ако је библиографски извор на страним језицима који користе латинично писмо):

[Ивић и др. 2007] за библиографску јединицу: Ивић, Павле; Иван Клајн, Митар Пешикан и Бранислав Брборић (2007). *Српски језички њриручник*. 4. изд. Београд: Београдска књига.

[Poss et al. 2000] за библиографску јединицу: Poss, Christopher; Bryan Lowes and Leslie Chadwick (2000). *Dictionary of Economics*. 3rd ed. Glasgow: Harper Collins.

Ако је из контекста јасно који је аутор цитиран или парафразиран, у текстуалној библиографској напмени није потребно наводити презиме аутора. Пример:

Према Марфијевом истраживању [1974: 207], први сачувани трактат из те области срочио је бенедиктинац Алберик из Монте Касина у другој половини 11. века.

Ако се у парентези упућује на радове двају или више аутора, податке о сваком следећем раду треба одвојити знаком тачка-запета (;). Пример:

[Белић 1958; Стевановић 1968].

Ако је у рукопису, услед немогућности да се користи примарни извор, презет навод из секундарног извора, у парентези је неопходно уз податак о аутору секундарног извора навести и реч „према“:

„Усменост” и „народност” бугаршлица Ненад Љубинковић доводи у везу с прилагођеношћу средини [према Килибарда 1979: 7].

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Цитирана литература даје се при крају рада у засебном одељку насловљеном ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА. У овом Одељку разрешавају се библиографске парентезе скраћено наведене у тексту. Библиографске јединице (референце) наводе се по **азбучном** или **абecedном** реду презимена првог или јединог аутора како је оно наведено у парентези у тексту. Прво се азбучним редом наводе презимена првог или јединог аутора чији су радови објављени ћирилицом, а затим се абecedним редом наводе презимена првог или јединог аутора чији су радови објављени латиницом. Ако опис библиографске јединице обухвата неколико редова, сви редови осим првог увучени су удесно за два словна места (висећи параграф).

Пошто се цитирана литература користи за библиометријску и наукометријску анализу аутора, часописа и самих радова, молимо ауторе да пре достављања рукописа пажљиво провере списак литературе, као и само цитирање у тексту.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА наводи се према стандарду за цитирање Матике српске (МСЦ):

Монографска публикација

Презиме, име аутора и (евентуално) средње слово (односно, код аутора с руског говорног подручја – очество). Наслов књиге. Уколико је превод, податак о преводиоцу. Приређивач или нека друга врста ауторства. Податак о издању или броју томова. Место издавања: издавач, година издања. Пример:

Милетић, Светозар (2001). *О српском јишиању*. Избор и предговор Чедомир Попов. Нови Сад: Градска библиотека.

У случају ауторства двају или више аутора, након података за првог дају се (после знака ;) одговарајући подаци за остале ауторе: име, (средње слово – очество) и презиме другог и осталих аутора, међусобно одвојених запетом.

Ако није дат податак о издању подразумева се да је реч о првом издању. У случају 2, 3, 4. итд. издања редни број издања може се навести као у првом параграфу Упутства за монографске публикације (Податак о издању или броју томова). Пример:

Белић, Александар (1958). *О језичкој љрироди и језичком развљику: лин- љвисљичка исљиживања*. Књ. 1–2. изд. Београд: Нолит.

Монографска публикација с корпоративним аутором

Комисија, асоцијација, организација, уз коју на насловној страни није наведено име индивидуалног аутора, преузима улогу корпоративног аутора. Пример:

Београдска филхармонија (2005). *Сезона 2005–2006. Циклус Ханс Сваровски*. Београд: Београдска филхармонија.

Република Србија. Републички завод за статистику (2008). *Два века развоја Србије: Стљиисљички љрељед*. Београд: РЗС.

Анонимна дела

Дела за која се не може установити аутор препознају се по своме наслову. Пример:

Српске народне заљонејке (1877). Уредио и издао Стојан Новаковић. Београд: Задужбина Чупићева.

Зборник радова с конференције

Пантић, Мирослав /ур./ (2004). *Ресава (Горња и Доња) у исљиорији, науци, књижевности и умејности*. Научни скуп, Деспотовац, 20–21. август 2003. Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа”.

Монографске публикације с више издавача

Палибрк Сукић, Несиба (2005). *Руске избејлице у Панчеву: 1919–1941*. Предговор: Алексеј Арсењев. Панчево: Градска библиотека и Историјски архив.

Ђорђевић, Љубица (2001) *Библиографија дела Десанке Максимовић: 1920–1971*. Београд: Филолошки факултет, Народна библиотека Србије и Задужбина Десанке Максимовић.

Монографске публикације с више издавача и више места издања

Јеринг, Рудолф фон (1998). *Циљ у њраву*. Београд: Службени лист СРЈ, Подгорица: ЦИД и Сремски Карловци и Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.

Монографске публикације с једним издавачем лоцираним у више места издања

а) У два места издања – наводе се оба места.

Black, John (2002). *A Dictionary of Economics*. Oxford and New York: Oxford University Press.

б) У више од два места издања наводе се само једно место (седиште издавача) и додаје **итд.** (односно **etc.**, ако је публикација објављена на језику који користи латинично писмо).

Bannock, Graham et al. (2003). *Dictionary of Economics*. London etc.: Penguin Books.

Фототипско издање

Презиме, име аутора. *Наслов књије*. Место првог издања, година првог издања. Место поновљеног, фототипског издања: издавач, година репринт издања.

Соларић, Павле (2003). *Поминак књижевски*. Венеција, 1810. Инђија. Народна библиотека „Др Ђорђе Натошевић”.

Секундарно ауторство

Зборници научних радова описују се према имену уредника или приређивача.

Презиме, име уредника (или приређивача). *Наслов дела*. Место издања: издавач, година издања.

Радовановић, Милорад /ур./ (1996). *Српски језик на крају века*. Београд: Институт за српски језик САНУ и Службени гласник.

Његован, Драго /прир./ (2009). *Злочини окупајтора и њихових помагача у Војводини. V Група масовних злочина у Срему. Акција Викијора Томића и покрејни преки суд у Срему 1942*. Нови Сад: Прометеј и Мало историјско друштво.

Рукопис

Презиме, име. *Наслов рукописа* (ако постоји или ако је у науци добио опште-прихваћено име). Место настанка. Институција у којој се налази, сигнатура, година настанка.

Николић, Јован. *Песарица*. Темишвар: Архив САНУ у Београду, сигн. 8552/264/5, 1780–1783.

Рукописи се цитирају према фолијацији (на пример, 2а–3б), а не према пагинацији, изузев у случајевима кад је рукопис пагиниран.

Прилог у серијској/периодичној публикацији

Презиме, име аутора и (евентуално) средње слово – очество. Наслов текста у публикацији. *Наслов часописа*, годиште или том публикације, година (или потпун датум) издања, број свеске: стране на којима се текст налази.

Рибникар, Јара (2004). Нова стара прича. *Лейојис Мајице српске*, књ. 473, св. 3 (март 2004): 265–269.

Чланак или поглавље у књизи

Спиридоновић, Срђан (1998). Како је метар настао и како је доспео у Србију, у: Тодор И. Подгорац (ур.) *Наука и техника у Србији друге половине века 1854–1904*. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу, 868–884.

Прилог у новинама

Презиме, име аутора. Наслов текста. *Наслов новина*, датум, странице. Пример:

Кљакић, Слободан (2004). Черчиллов рат звезда против Хитлера. *Политика*, 1. 7. 2004, 5.

Рад у Зборнику радова

Презиме, име аутора и (евентуално) средње слово – очество. Наслов текста у публикацији: стране на којима се текст налази. У Зборнику: Име (евентуално средње слово – очество) и презиме уредника (или приређивача). *Наслов дела*. Место издања: издавач, година издања.

Архивски извори (необјављени)

По правилу податке о архивским изворима требало би наводити следећим редоследом:

1. Име архива (пуно и/или скраћено); пример: Архив Србије (АС)
2. Назив фонда или збирке (пуно и/или скраћено); пример: Министарство финансија (МФ)
3. Година
4. Одељци и серије у оквиру фондова и збирки
5. Подаци о количини грађе.

Количина је изражена бројем књига, кутија, фасцикли, свежњева, регистратора и сл. За техничке инвентарске јединице, које су најчешће употребљаване као јединице мере, користе се скраћенице:

д.	досије	п.	повез
књ.	књига	рег.	регистратор
ком.	комад	св.	свежањ
кут.	кутија	свес.	свеска
о.	омот	ф.	фасцикла
пак.	пакет		

Ако се име архивске установе, назив фонда/збирке и одељка/серије у оквиру фонда/збирке наводи само скраћено, потребно је одмах после наслова *Архивска грађа* навести списак свих скраћеница које се под тим насловом користе. То се односи и на податке о архивској грађи у страним архивима, односно на архивске податке који се наводе на страним језицима.

Објављена архивска грађа

Као монографске и/или друге сличне публикације.

Правни прописи и судска решења

Пуни назив прописа (скраћени назив прописа – акроним). *Гласило у коме је њројис објављен*, број (бр.) гласила и година објављивања (обично скраћено – задње две цифре). Примери:

Закон о облигационим односима (ЗОО). *Службени лист СФРЈ*, бр. 29/78.

Закон о извршном поступку (ЗИП). *Службени гласник РС*, бр. 124/04.

Ако је пропис мењан и допуњаван, наводе се сукцесивно бројеви и године објављивања измена и допуна. Пример:

Закон о основама система васпитања и образовања (ЗОСВО). *Службени гласник РС*, бр. 62/03, 64/03, 58/04 и 62/04.

Члан, став и тачка прописа (у библиографској парентези, а и другде) означава се скраћеницама чл., ст. и тач. Иза последњег броја се не ставља тачка.

Чл. 5, ст. 2, тач. 3 или чл. 5, 6, 9 и 10 или чл. 4–12

Навођење судских одлука треба да садржи што потпуније податке (име суда, врста и број одлуке, датум када је донесена ...), ако су оне архивирани, онда их наводити као (необјављене) архивске изворе, ако су објављене, онда их наводити као монографске и/или друге публикације.

Монографска публикација доступна on-line

Презиме, име аутора. *Наслов књиџе*. <адреса с Интернета> Датум преузимања. Пример:

Veltman, K. H. *Augmented Books, knowledge and culture*.

Доступно на: <<http://www.isoc.org/inet2000/cdproceedings/6d/6d.>>. Приступљено: 2. 2. 2002.

Прилогу серијској/периодичној публикацији доступан on-line

Презиме, име аутора. Наслов текста. *Наслов њериодичне њубликације*. Датум периодичне публикације. Име базе података. Датум преузимања. Пример:

Toit, A. Teaching Infopreneurship: students' perspective. *ASLIB Proceedings*. February 2000. Proquest. 21. 2. 2000.

Прилог у енциклопедији доступан on-line:

Назив одреднице. *Наслов енциклопедџе*. <адреса с Интернета> Датум преузимања. Пример:

Wilde, Oscar. *Encyclopedia Americana*. Доступно на: <<http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-92614715.html>>. Приступљено: 15. 12. 2008.

Дигитални идентификатор објекта (DOI = Digital Object Identifier)

Монографске публикације и прилози у серијској/периодичној публикацији доступни on-line (уопште: е-текст, слика, аудио/видео запис, софтвер, итд.) могу током времена да промене адресу на Интернету (или се промени име веб странице), тако да се јавила потреба да им се додели трајан идентификатор помоћу кога је тражени објект могуће пронаћи. У те сврхе најчешће се користи DOI систем (вид. wikipedia.org/wiki/Digital_object_identifier).

Презиме, име аутора. Наслов текста. *Наслов њериодичне њубликације*. Датум периодичне публикације. DOI. Пример:

Nikolic, Ivana. Publishing in Serbia. *Slavic and East European Information Resources*, Volume 1, Issue 2 and 3, February 2001: 85–126. DOI: 10.1300/J167v01n02_03
<www.inlbrmaworld.com/smpp/.../content~db=all~content=a904437540>
30. 1. 2010.

У том случају не треба наводити <Име базе података> и Датум преузимања (у горњем примеру – 4–5. ред).

Прилог у енциклопедији и његов DOI

Презиме, име аутора. Назив одреднице. *Наслов енциклопедије*. Податак о издању или броју томова. DOI. Пример:

Paskin, Norman. Digital Object Identifier (DOI®) System. *Encyclopedia of Library and Information Sciences*. Third Edition. DOI: 10.1081/E/ELIS3-120044418

ТАБЕЛАРНИ И ГРАФИЧКИ ПРИКАЗИ

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин, у складу с одабраним дисциплинарним стандардом опремања чланака. Наслове свих приказа, а по могућству и њихов текстуални садржај дати двојезично, на српском језику (односно, језику рада) и на енглеском језику. Табеларни и графички прикази морају бити нумерисани, а обавезно позивање на њих у тексту даје се у обичним заградама (табела 1), или (слика 1) итд., с позивом: видети.

МАТЕМАТИЧКИ ИЗРАЗИ

Пожељно је избегавати компликоване знаке ако се могу заменити простијим. Математичке изразе (једначине, симболе, операторе) треба давати у Equation Editor-у текст процесора Microsoft Word, или коришћењем посебног пакета (LaTeX), који ће редакција достављати ауторима на њихов захтев. Следећи начин исписивања математичких симбола може у значајној мери допринети уштеди простора у часопису.

1. Дијакритички знаци иза симбола се много лакше репродукују од оних изнад или испод симбола; треба писати на пример A^* а не \hat{A} . Грчка слова могу се употребљавати за параметре популација а латинска слова за оцене.

2. Треба избегавати ситне знакове. Израз који садржи и супскрипт и суперскрипт на пример x_i^t могао би се написати као $x_i(t)$, а $e^{f(x)}$ као $\exp [f(x)]$.

3. Кад год је могуће, треба избегавати компликоване изразе. На пример, извод се уместо изразом

$$\frac{d^2f(x, y)}{dxdy}$$

може означити са

$$f''_{xy}$$

4. Разломак $\frac{a}{b}$ може се означити разломком a/b.

5. Висина израза може се редуковати ако се границе знакова као што су \int , \sum , Π ставе поред, а не изнад и испод оператора. На пример

$$\int_{t=0}^{t=T}$$

може се написати као

$$\int_{t=0}^{t=T}$$

Молимо ауторе да пажљиво провере математичке изразе пре него што предају рукопис.

ЗАХВАЛНИЦА

Захвалница се исписује као посебан одељак, пре одељка Цитирана литература. У захвалници се дају подаци о истраживању из ког је проистекао рад понуђен за објављивање, о финансијеру тог истраживања, као и захвалност лицима која су на различите начине допринела настанку рада.

JEL КЛАСИФИКАЦИЈА

За текстове из области економских (и сродних) наука обавезна је JEL класификација, стандардни метод класификације научне литературе из ове области, према класификацији коју је увео и користи Journal of Economic Literature, а прихватила ју је огромна већина економских и сродних часописа у свету. Кодови из ове класификације могу се пронаћи на: <https://www.aeaweb.org/econlit/jelCodes.php>



Матица српска

**ВАС ПОЗИВА ДА СЕ
ПРЕТПЛАТИТЕ НА
ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ**

Научни часопис из области друштвених и хуманистичких наука с непрекидним излагањем од **1950.** године.

Зборник Матице српске за друштвене науке излази квартално, 4 пушта годишње.

Годишња претплата (4 свеске) износи **900,00** динара (за иностранство **30,00 €**)
за чланове Матице српске **450,00** динара (из иностранства **20,00 €**)

Цена појединачног примерка *Зборника* износи **250,00** динара (за иностранство **10,00 €**)

Наручујем _____ примерака *Зборника МС за друштвене науке*.

Име и презиме, назив установе или предузећа

Адреса: _____

Телефон: _____ Е-адреса: _____

Уплата се може извршити у свакој банци или пошти на рачун Матице српске, број **205-204373-09** (Комерцијална банка), са назнаком „за Зборник МСДН“. Доставом ове наруџбенице и потврдом о уплати омогућићете да *Зборник МС за друштвене науке* редовно стиже на Вашу адресу.

Информације можете добити позивом на бројеве телефона:

(021) 6615-798; 420-199/лок. 117; 062-8563915

или на адресу:

МАТИЦА СРПСКА

Зборник МС за друштвене науке

21000 Нови Сад, Матице српске 1

e-mail: vnikolic@maticasrpska.org.rs односно zmsdn@maticasrpska.org.rs



Зборник Матице српске за друшћивене науке
издаје Матица српска

Излази четири пута годишње

Уредништво и администрација:
Нови Сад, Улица Матице српске 1
Телефон: 021 / 6615–798; 021 / 420–199

Social Sciences Quarterly published by Matica Srpska
Editorial and publishing office: Novi Sad, 1 Matica Srpska Street
Phone: (00381) 21 6615–798; (00381) 21 420–199

E-mail: vnikolic@maticasrpska.org.rs; zmsdn@maticasrpska.org.rs

Редакција *Зборника Матице српске за друшћивене науке*
закључила је 177. (1/2021) свеску 5. марта 2021.

За издавача: Проф. др Драган Станић, председник Матице српске
Сћручни сарадник Одељења и секретар Уреднишћива: Владимир М. Николић

Лекћор: Ивана Ђелић

Корекћор: Владимир М. Николић

Лекћор резимеа и ћреводилица на енћлески језик: Љиљана Тубић

Технички уредник: Вукица Туцаков

Штампање је завршено 2021. године

Комћјућерски слоћ: Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин

Шћамћа: САЈНОС, Нови Сад

Тираж: 300

eISSN 2406-0836

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
3(082)

Зборник Матице српске за друштвене науке / главни
и одговорни уредник Миломир Степић ; 1984, св. 76–. –
Нови Сад: Одељење за друштвене науке, 1984–. – 24 cm

Четири пута годишње. – Резиме на енг. језику. – Наставак
публикације: Зборник за друштвене науке

ISSN 0352-5732

COBISS.SR-ID 3360258

Штампање овог *Зборника* омогућило је
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије